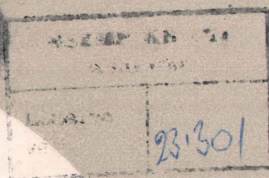


T 8 1220

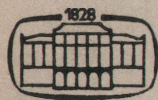
HUSZONKILENCEDIK ÉVFOLYAM

1985/1-2



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)  
TENGYELI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN,  
KISS ARTUR, RUZSA IMRE, SZIGETI  
GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC (mb.  
elnök), VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA

1985/1—2

## TARTALOM

KARÁDI ÉVA: Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola .....	1
SELMECZI JÓZSEF: <i>A tőke</i> első magyarországi szakértőinek cselekvési koncepciója ...	56
VÁRNAI ANDRÁS: Világforradalom — világválság (Varga Jenő munkásságának magyar vonatkozásai a Tanácsköztársaságtól a szovjetunióbeli vitákig) .....	92
URBÁN KÁROLY: A Blum-tézisek „utóélete” .....	125
TALLAR FERENC: Az immanencia igazságában .....	146
SZIKLAI LÁSZLÓ: Híd a jövőbe (Módszertani megjegyzések egy „már lehetővé vált” <i>Esztétikához</i> ) .....	184
VARGA CSABA: Tárgyasululás, eldologiasodás, elidegenedés — és a jogi problematika (Fogalmi tisztázás kísérlete Lukács <i>Ontológiája</i> alapján) .....	196
KARÁCSONY ANDRÁS: Történetfilozófia és politikai stratégia (Vázlat Lukács György kései alkotói korszakáról) .....	212

## DOKUMENTUM

LUKÁCS GYÖRGY: Cikkek a <i>Die Rote Fahne</i> ből .....	230
FÜLEP LAJOS: Művészet és valóság (Tímár Árpád bevezetőjével) .....	254
AMBRUS JÁNOS: Egy katedra sorsa .....	272
(Szalai Sándor, Prohászka Lajos, Lukács György, Kornis Gyula véleményei egy bölcsészkar katedra betöltéséről) .....	277

## TÁJÉKOZÓDÁS

LEE CONGDON: Politika és apokalipszis .....	314
GIUSEPPE BEDESCHI: Lukács György avagy a forradalom arisztokratikus vonzereje .....	323
MICHAEL LÖWY: Lukács historiciista marxizmusa .....	329
WERNER MITTENZWEI: Lukács forradalmi demokrata esztétikája .....	341
FRANK BENSELER: A kultúra lokálpatriótája .....	350
<b>Hahn István 1913—1984</b> (Tókei Ferenc) .....	362
<b>Simon Endre 1932—1984</b> (Steiger Kornél) .....	363

## SZEMLE

SERESS L. ATTILA: A két világháború közötti korszak filozófiájának bibliográfiája ( <i>Magyar Könyvészet 1921—1944. A Magyarországon nyomtatott könyvek szakosított jegyzéke</i> ) .....	365
LÁNYI GUSZTÁV: „Uralkodó eszmék” és mentalitástörténet (Juhász Gyula: <i>Uralkodó eszmék Magyarországon 1939—1944</i> ) .....	366
LENDVAI L. FERENC: Két centenárius között (Nemes Nagy Ágnes: <i>A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról</i> ) .....	369

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Üri u. 53. Telefon: 759-011/269-es v. 138-as mellék  
Szerkesztőségi órák: csütörtök 10-12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1985. évi (XXIX. évfolyam)

tartalomjegyzéke

<i>Karádi Éva</i> : Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola .....	1—2	1—55
<i>Selmeczi József</i> : A tőke első magyarországi szakértőinek cselekvési koncepciója ..	1—2	56—91
<i>Várnai András</i> : Világforradalom — világválság (Varga Jenő munkásságának magyar vonatkozásai a Tanácsköztársaságtól a szovjetunióbeli vitákig) .....	1—2	92—124
<i>Urbán Károly</i> : A Blum-tézisek „utóélete” .....	1—2	125—145
<i>Tallár Ferenc</i> : Az immanencia igézetében .....	1—2	146—183
<i>Sziklai László</i> : Híd a jövőbe (Módszertani megjegyzések egy „már lehetővé vált” <i>Esztétikához</i> ) .....	1—2	184—195
<i>Varga Csaba</i> : Tárgyasulás, eldologiasodás, elidegenedés — és a jogi problematika (Fogalmi tisztázás kísérlete Lukács <i>Ontológiája</i> alapján) .....	1—2	196—211
<i>Karácsony András</i> : Történetfilozófia és politikai stratégia (Vázlat Lukács György kései alkotói korszakáról) .....	1—2	212—229
<i>Mesterházi Miklós</i> : Korunk öröksége, avagy Ernst Bloch a „hanyatlás”-ról ....	3—4	377—425
<i>Farkas Géza</i> : Louis Althusser ideológia- és történelemelmélete .....	3—4	426—474
<i>Kocziszkzy Éva</i> : A tragikus idő Hölderlinnél és Szophoklésznel .....	5—6	645—682
<i>N. Rózsa Erzsébet</i> : Hegel emberfölfogása és a szükségletek rossz végtelensége ...	5—6	683—697
<i>Simon Ferenc</i> : Az ésszerű államjog (Kritikai és megbékélés-mozzanatok Hegel politikai írásaiban) .....	5—6	698—718
<i>Csikós Ella</i> : A száműzött tévedés (Kritikai jegyzetek Hegel logikájáról) .....	5—6	719—728
<i>Poszler György</i> : A logika műfajelmélete — a műfajelmélet logikája (Megjegyzések Hegel műfajelméletéhez) .....	5—6	729—779
<i>Balassa Péter</i> : „Mint egy nyitott borotva ...” (Esszé Georg Büchner <i>Woyzeck</i> -törredékéről és a szegények antropológiájáról) .....	5—6	780—804

## DOKUMENTUM

<i>Lukács György</i> : Cikkek a <i>Die Rote Fahne</i> ből .....	1—2	230—253
<i>Fülep Lajos</i> : Művészet és valóság (Tímár Árpád bevezetőjével) .....	1—2	254—271
<i>Ambrus János</i> : Egy katedra sorsa .....	1—2	272—277
(Szalai Sándor, Prohászka Lajos, Lukács György, Kornis Gyula véleményei egy bölcsészkar katedra betöltéséről) .....	1—2	277—313
<i>Benedetto Croce</i> : A történelem fogalma (Alfredo Parente válogatása) .....	3—4	475—582
A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja (Zoltai Dénes bevezetőjével) ...	5—6	805—812
<i>Schelling</i> : Előadások az akadémiai stúdium módszeréről (Zoltai Dénes bevezetőjével és Tordai Zádor jegyzeteivel) .....	5—6	813—907

## TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Lee Congdon: Politika és apokalipszis</i> .....	1—2	314—322
<i>Giuseppe Bedeschi: Lukács György avagy a forradalom arisztokratikus vonzereje</i> .....	1—2	323—328
<i>Michael Löwy: Lukács historicista marxizmusa</i> .....	1—2	329—340
<i>Werner Mittenzwei: Lukács forradalmi demokrata esztétikája</i> .....	1—2	341—349
<i>Frank Benseler: A kultúra lokálpatriótája</i> .....	1—2	350—361
<b>Hahn István 1913—1984</b> (Tőkei Ferenc) .....	1—2	362
<b>Simon Endre 1932—1984</b> (Steiger Kornél) .....	1—2	363—364
<i>Richard Rorty: A filozófia ma Amerikában</i> .....	3—4	583—599
<i>Leonyid Grekov: Viták a szovjet filozófiában a társadalmi törvények működésének és érvényesülésének mechanizmusáról</i> .....	3—4	600—611
<i>Mészáros András: Szlovák filozófia az utóbbi két év könyveinek tükrében</i> .....	3—4	612—615
<i>Wolfgang Heise: A költészet igazságának történetiségéről (Gondolatok Hegelről) (Részletek)</i> .....	5—6	908—935
<i>Csikós Ella: Hegel magyarul</i> .....	5—6	936—944
<b>Ferruccio Rossi-Landi 1921—1985</b> (Kelemen János) .....	5—6	945
<b>Beöthy Ottó 1904—1985</b> (Nyíri Kristóf) .....	5—6	946

## SZEMLE

<i>Seress L. Attila: A két világháború közötti korszak filozófiájának bibliográfiája (Magyar Könyvészet 1921—1944. A Magyarországon nyomtatott könyvek szakosított jegyzéke)</i> .....	1—2	365—366
<i>Lányi Gusztáv: „Uralkodó eszmék” és mentalitástörténet (Juhász Gyula: Uralkodó eszmék Magyarországon 1939—1944)</i> .....	1—2	366—369
<i>Lendvai L. Ferenc: Két centenárium között (Nemes Nagy Ágnes: A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról)</i> .....	1—2	369—372
<i>Kiss Endre: Marx-recepció a hetvenes és nyolcvanas évek fordulóján (Leonard P. Wessel, Jr.: Karl Marx, romantic irony and the proletariat — Siegbert R. Prawer: Karl Marx und die Weltliteratur — Walter Euchner: Karl Marx — Rober Weiner: Das Amerikabild von Karl Marx)</i> .....	3—4	616—619
<i>Kovács B. Ilona: Forradalom és filozófia (E. Iljenkov: Forradalom és filozófia)</i> ..	3—4	619—622
<i>Mesterházi Miklós: Rosa Luxemburg, a forradalmi marxista (Rosa Luxemburg és az orosz forradalom)</i> .....	3—4	622—627
<i>Nagy Tamás: A polgári baloldal gondolkodása a Weimari Köztársaságban (Dieter Mayer: Linksbürgerliches Denken)</i> .....	3—4	627—631
<i>Becskeházy Attila: Pillanatfelvétel a történelmi szubjektumról (Walter Benjamin: Német emberek)</i> .....	3—4	631—633
<i>Kapocsi Erzsébet: Benjamin „Passázskönyv”-e (Walter Benjamin: Das Passagen-Werk)</i> .....	3—4	633—636
<i>Felkai Gábor: Új könyv a kritikai elméletről (Gert-Walter Küsters: Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers)</i> .....	3—4	636—642



<i>Kiss Lajos</i> : Nyelv és történelem (Herder: Értekezések — Levelek) .....	5—6	947—948
<i>Koncz Ilona</i> : Hegel Összes Műveinek új kritikai kiadása (Hegel: Gesammelte Werke, Bd. 4, 6—9, 11—12) .....	5—6	949—952
<i>Molnár M. László</i> : Módosul-e a Hegel-kép? Reflexiók a heidelbergi jogfilozófiai előadások megjelenése kapcsán (Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft).....	5—6	953—955





# LUKÁCS, FÜLEP ÉS A MAGYAR SZELLEMTUDOMÁNYI ISKOLA

KARÁDI ÉVA

## 1. LUKÁCS GYÖRGY ÉS FÜLEP LAJOS KÖZÖS FILOZÓFIAI FOLYÓIRATA: „A SZELLEM”

Milyen világnézeti előzményei voltak Lukács és Fülep eszmei szövetségére lépésének, egy magyar filozófiai kultúra megteremtése érdekében indított vállalkozásának, *A Szellem* című filozófiai folyóiratnak?

Találkozásuk idején, 1910 őszén Fülep „már három év óta Firenzében él és dolgozik, a világtól elvonultan, remeteként, fanatikus odaadással, azt a művet írva, amelynek az „Új művészi stílus” mintegy prelúdiumul szolgál. A modern érzés művészi kifejezésének, stílusának történeti fejlődését kutatja.”<sup>1</sup> Az „Új művészi stílus” lehetett Lukács számára törekvéseik közös irányának záloga, azoknak a várakozásoknak az igazolója, melyeknek, Fülep Nietzsche-kötetéről írva a *Nyugat*-ban, így adott hangot: „vagyunk egy páran, akiknek nehezen kimondott és nehezen kimondható reményei öhozza kapcsolódnak”.<sup>2</sup>

Fülep Lajos világnézeti fejlődését a magyar modernnek egyéniségkultusza, bálványrombolása, szélsőséges individualizmusa felől indult. Ezt tanúsítja a Nietzschevel való többéves foglalkozását megelőző Stirner-tanulmány a *Szerdában*: „Az Isten fogalma, a vallás, az állam, a törvények, a társadalom, az emberek szuggesztíója ellen [. . .] egy fegyverem van: önmagam megtalálása, ismerése, egy-voltom öntudata, megóvása.”<sup>3</sup> Fülep hangsúlyozza, hogy Stirner az egyén, az „Egy” megmentője: a legújabb Moloch, az egyenlőség, szocializmus, kommunizmus és egyéb jelszavak alól húz ki bennünket, akik sohasem tudunk élni önmagunk fölálldozása nélkül. Kiemeli, hogy Stirner egész filozófiája minden metafizikának halálos ellensége, az egyén tökéletes indeterminizmusán álló egoisztikus individualizmus. A modern individualizmus és szubjektivizmus elődeit kutatva Stirner mellett Kierkegaard-ra is rábukkan Fülep.

Nem véletlen, hogy Strindberg szélsőségek között egyensúlyozó alakjában látta a korunkbeli ember szellemi világának összefoglalóját. Mintha önmagát jellemezte volna, amikor Strindbergről így írt: „Az embernek az a benyomása róla, hogy ha nem a

<sup>1</sup> Alexander Bernát írta ezt Fülepről, annak Nietzsche-kötete megjelenése alkalmából, a *Budapesti Szemlében*, nyilván Fülep hozzá írott levelei alapján.

<sup>2</sup> Lukács György: „Fülep Lajos Nietzsche-ről”, *Nyugat*, 1910. Lásd *Ifjúkori művek*, Magvető, Budapest 1977 (a továbbiakban *IM*), 438. o.

<sup>3</sup> Fülep Lajos: „Stirner”, *Szerda*, 1906. Lásd *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, I–II. k. (a továbbiakban *MF*), II. köt., szerk. Timár Árpád, Magvető, Budapest 1971, 427. o.

naturalizmuson és szocializmuson kezdte volna, hogy természettudományon, Übermenschkultuszon és okkultizmuson keresztül eljusson a vallásig, a legteljesebb szkepszistól a legteljesebb állításig, akkor talán az ellenkező irányban járta volna meg útját.”<sup>4</sup>

A keresztény kultúra, ezen belül Assisi Szent Ferenc, majd Dante helyének és szerepének vizsgálata juttatja el Fülepet arra a következtetésre, a modern kultúrát érintő alapfölismerésre, hogy minden kultúrának szüksége van, a nagy egyéniségek mellett, metafizikai alapra, valamiféle ideára, elvek, hitek, meggyőződések magasabb rendű egységére. A nagy egyéniség nem elég, az egyén önmagából nem tud stílust teremteni — márpedig stílus nélkül nincs nagy kultúra. A stílushoz azonban világnézetre, egy közösség mindent átható egységes szellemére van szükség, ez determinálja, szervezi a művészi formát. Ez a tanulása Fülep számára a régi kultúrák és a modern művészet szembesítésének, ezt fejti ki „Új művészi stílus” című, a magyar olvasókhöz is eljutó esszéjében, amelynek egész gondolatmenete, a modern művészet válságáról adott diagnózisa, impresszionizmus és individualizmus kritikája egybe-cseng Lukács korabeli írásainak hangjával: „A teljes bomlás után újra kívánjuk a művészetek nagy és abszolút érvényét; nem az egyéniségek nivellálásával, hanem egységet az egyéniségek fölött. A törekvéseknek magasabb, felsőbb találkozását.”<sup>5</sup>

A törekvéseknek ilyen magasabb, felsőbb találkozását, s a célokat, amelyek felé érdemes, sőt kell haladni, várhatta Fülep Lajos és Lukács György közös vállalkozásuktól, *A Szellem* címen tervezett metafizikai, vallásfilozófiai, esztétikai folyóirattól. Hogy milyen közös platformon találkoztak, s mit is szerettek volna elérni ezzel a folyóirattal, az jobban kiderül az intenciókat feltáró előfizetési fölhívásból, mint a megjelent folyóiratszámokból magukból. „Folyóiratot indítunk néhányan, akik a kultúra lényegét érintő kérdéseket egyformán szíven viseljük, ha megoldásukat különböző utakon keressük is. [...] Ma, amikor a legtöbbben kifele és felületesen élnek, mikor írók és művészek még szítják az emberekben a léha szenzációhajhászást és mindent napi értékke alacsonyítanak [...] mi anyagot akarunk adni az embereknek gondolkodásra, módot a magukba térésre, a benső életre, oly kérdésekkel foglalkoztatni őket, amelyeknek a naphoz és időhöz semmi közük, hanem szellemi és lelki sorsukat mindig és mindenütt érdekelhetik, kell hogy érdekeljék... Mi [...] egyszerűen magasabb rendű szellemi világfölfogásnak és életnek keresői vagyunk.”<sup>6</sup>

Ha összevetjük az eredeti intenciókat a megvalósulással, érthetőbbé válik a szándékok és a hatás közti szakadék. Lukács egy filozófiai kultúra megteremtését tekintette föladatuknak, ezt szolgálták volna — Fülep elképzelését követve — régi nagy filozófusok írásainak fordításai; bár Lukács (akárcsak a lap harmadik szerkesztője, Hevesi Sándor) eleinte kétségesnek tartotta, hogy egyáltalán érdemes-e

<sup>4</sup> Fülep Lajos: „A regény a XIX. században”, lexikoncikk az Alexander Bernát szerkesztésében készült *A műveltség könyvtára. Világirodalom* c. kötethez (kefelevonatban maradt fönn Fülep Lajos hagyatékában, MTA Könyvtár Kézirattára, a továbbiakban Ms 4555/18. 49. o.).

<sup>5</sup> Fülep Lajos: „Új művészi stílus”, *Új Szemle*, 1908, lásd *MF* I. köt. 515. o.

<sup>6</sup> „A Szellem programja” — *MF* II. köt. 601—603. o.



magyar nyelven ilyen jellegű folyóiratot kiadni. A filozófia Fülep számára elsősorban a Bergson nevével fémjelzett, antipozitivist, újmetafizikai irányt jelentette; ezért akarta az első számban Bergson *Introduction*-ját hozni az első helyen, reprezentálva filozófiai orientációjuk irányát. Ennek az írásnak a fordítási jogát azonban „az a nyavalyás Fogarasi elhalászta” előlük,<sup>7</sup> helyette meg kellett elégedniük Bergson mesterének, Boutroux-nak egy sokkal kevésbé reprezentatív írásával. Közös neoplatonista hajlandóságuk jutott kifejezésre a Plotinos-fordítás közlésében. Lukácsnak a német tudományos filozófiai törekvésekhez közelálló — Fülep számára, a radikális olasz fiatalok filozófiai mozgalma felől nézve elég idegen — tendenciája jelentkezett abban, hogy Simmeltől szeretett volna hozni egy írást az első számban, s az ő szándékait tükrözte a megjelent „Kant és a metafizika” című fejezet egy újabb német filozófus könyvéből, valamint Hegel „Ki gondolkodik absztrakte?” című írásának fordítása, melyet Mannheim Károllyal készíttetett el.

Fülep számára az egész vállalkozás legfőbb értelme „az emberek benső, lelki életének emelése” lett volna, amihez a legfontosabbnak a „vallásos tapasztalat leghivatottabb interpretálóinak”, a középkori misztikusoknak, Meister Eckehartnak, Augustinusnak, Böhmének, Pascalnak írásaiból, Szent Katalin, Szent Ferenc és Szent Teréz életére vonatkozó dokumentumokból közlendő fordításokat tartotta. Ezek közül csak Meister Eckehart egy írása jelent meg *A Szellem*ben, Balázs Béla fordításában. Nehéz eldönteni, hogy Fülep hatása szerepet játszott-e ebben, de kétségtelen, hogy Lukácsot is erősen foglalkoztatta a misztika ezekben az években. Ernst Bloch egyenesen úgy idézi fel Lukács alakját egyik művében, mint „a franciskánus”-t.<sup>8</sup>

A művészet fölfogásában, esztétikai koncepciójukban álltak a folyóirat szerkesztői a legközelebb egymáshoz, saját írásaikból elsősorban ilyen jellegűek jelentek meg *A Szellem* hasábjain. Lukács „A tragédia metafizikájá”-t adta az első számba. A másodikba, ennek folytatásaként, a nem-tragikus drámáról tervezett tanulmányát szánta, mivel azonban nem készült el vele, „A lelki szegénységről” szóló, személyes hangú etikai dialógusát jelentette meg helyette. Fülep „Idő és örökkévalóság” címen tervezett a szellem valamennyi területét átfogó, történetiség és örökvényűség, immanencia és transzcendencia végső kérdéseit taglaló tanulmányt. (Hogy miről írt volna benne, arra leginkább az „Örök reformáció” című, későbbi írásából lehet visszakövetkeztetni.<sup>9</sup>) Helyette, „Az emlékezés a művészi alkotásban” címen, a firenzei Circolo Filosofico-ban tartott, a crocei esztétikával polemizáló előadásának szövegét hozta le. Mivel ez más célra, más szellemi környezet számára készült, talán csak rövid, a művészet metafizikáját tárgyaló befejező része simul *A Szellem* vonalába,

<sup>7</sup> Fülep Lajos levele Lukács Györgyhöz, 1910. XI. 16. Vö. Lukács György levelezése 1902—1917, (a továbbiakban *Lev.*) Magvető, Budapest 1981, 269. o.

<sup>8</sup> Ernst Bloch: *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt 1978, 37. o.

<sup>9</sup> Fülep Lajos: „Örök reformáció”, *MF* I. köt. 581. o. Itt így teszi föl a kérdést: „Hogy lehet az idea örök, s mégis története van? Hogy lehet a művészi forma örök, s mégis fejlődésnek alávetett? [...] Nem zárja-e ki egymást teljesen e két homlokegyenest ellenkező elv: örökkévalóság és idő?”

mely „a művészetek valóban vitális kérdéseivel” való foglalkozást ígerte, a művészi jelenség egész komplexitásával való számvetést, a vallásos jelenségekkel és a morállal való közös vonatkozások föltárását.

Az első szám megjelenése után még viszonylag jók voltak *A Szellem* kilátásai. Hevesi ezt írta erről Fülepnek: „Azokból a nyilatkozatokból, amelyeket eddig a Szellemről hallottam, evidens, hogy a revuenek, ha fönn tud maradni, rövid időn belül igen nagy hatása lenne a közvéleményre. Felfogják komolyságát és az értékét.”<sup>10</sup> Márffy Ödön is így nyilatkozott: „Most olvasom a Szellemet [. . .] Annyit már konstatálhatok, hogy rendkívül értékes, komoly a megjelenése, hangja, szelleme, és csodálatoskép sokkal nagyobb érdeklődést tapasztalok iránta mindenfelől, mint ahogy gondolni lehetett.”<sup>11</sup> Fogarasi Béla is lelkesen üdvözölte az új filozófiai folyóiratot, és — komolyan véve a hasonló törekvésűeknek címzett csatlakozási fölhívást — azonnal följánlotta közreműködését: „A Szellemért igazán bensőleg lelkesedem — írta —, mert ez volt az, ami mint titkos vágy állt előttem. Ha majd egy szabad filozófiai kört csinálunk Pesten (à la Circolo filosofico), lehetne A Szellemet ‚orgánumává’ tenni?”

Ennek a Budapesten néhány év múlva valóban megcsinált szabad filozófiai körnek (ekkor még szintén egyetemi éveit taposó) másik tagja, Hauser Arnold is fölfigyelt *A Szellemre*, és referált róla lapjának, a *Temesvári Hírlapnak*.<sup>12</sup>

Mivel magyarázható, hogy *A Szellem* a 2. szám után mégis abbamaradt? Lukács utólag úgy értékelte, hogy teljes anyagi és szellemi érdektelenségbe fulladt;<sup>13</sup> Fülep inkább arra szeretett hivatkozni, hogy mindketten külföldön voltak, s a távolból nehéz folyóiratot szerkeszteni. A dokumentumok alapján azonban, elsősorban Lukács és Fülep hagyatékára támaszkodva, a belső okok is föltárhatók. Elvileg azt mondhatjuk, hogy a folyóirat szerkesztőinek közös világnézeti fejlődésútja éppen a folyóirat tervének körvonalazódásáig vezetett el. Szemléletük rokonsága inkább addigi írásaikban mutatkozott meg: az impresszionista élet- és művészetszemlélettel való szembenállásukban és (nagy vonalakban fölvázolt) újmetafizikai irányultságukban. Míg azonban Fülep számára ez elsősorban spiritualizmust jelentett és egy nietzscheánus szembenállást minden „professzoros” filozófiával, addig Lukács éppen egy tudományos igényű, szisztematikus irányban kereste a kiutat művészetfölfogásának esszéisztikus korszakából, s a klasszikus német filozófiai idealizmus jegyében várta a filozófiai újjászületést. Ez az eltérő irányultság húzódott meg *A Szellem* rövid történetében felvetődött konfliktusok mögött: a Logos-fúzió lehetőségének eltérő megítélésében és Lukács részéről nehezményezett elutasításában, Fülep és Hevesi stílusos kifogásaiban Lukács tragédia-cikke kapcsán. (Hevesi kezdettől fogva úgy látta, s ezt említette is Fülepnek, hogy Lukáccsal az a baj, hogy „stílus dolgában a

<sup>10</sup> Hevesi Sándor levele Fülep Lajoshoz, 1911. IV. 12. — Ms 4567/216.

<sup>11</sup> Márffy Ödön levele Fülep Lajoshoz, 1911. április közepén — Ms 4588/308.

<sup>12</sup> Hauser Arnold: „A Szellem”, *Temesvári Hírlap*, 1911. V. 21., 3—4. o.

<sup>13</sup> Vö.: Lukács György előszava a *Magyar irodalom — magyar kultúra* c. kötetéhez, in: *Curriculum vitae*, szerk. Ambrus János, Magvető, Budapest 1982, 388. o.



németekhez járt iskolába”.<sup>14)</sup> S voltaképpen erre, a tudományos filozófiához való viszonyra vezethető vissza *A Szellemen* belül is „annak a bizonyos homályosságnak” a kérdése, ami Lukácsot Babitscsal, s rajta keresztül az egész *Nyugattal*, szembeállította. Zalai Béla filozófiai rendszerezésmélettét Fülep érthetetlennek találta, újra meg újra át akarta íratni, s meggyőződése ellenére hozta le *A Szellem* 2. számában. A nyelvi-stiláris kérdések körüli nézeteltérés mögött szemléleti ellentét húzódott meg — *A Szellem* keretein belül éppúgy, mint a Lukács-kör és az egész magyar szellemi élet viszonyában.

A Lukács-kör sajátos helyét a magyar progresszió szellemi mozgalmain belül: izoláltságát, meg nem értettségét, ezoterikusságát, idegenségét legekleatásabban a Babits-vita tükrözi. Ez Lukács esszékötetetének kritikájával kezdődött és végighúzódt az egész korszakon, Lukács *Balázs Béla és akiknek nem kell* című köteteig és tovább. A vita középpontjában Lukács és Balázs írásainak „homályossága”, a „kődös és magvatlan német metafizika” iránti vonzódásuk állt. Balázs kapcsán ezt írta Babits: „E sorok írója hű figyelemmel kísérte őt első könyveitől fogva, melyek erősen német hatás alatt metafizikai elvontságokat, misztikus életrezdüléseket akartak kifejezni.”<sup>15</sup> Lukácssal szemben pedig így fogalmazta meg ugyanezeket az ellenérzéseket: „Ezek a gondolatok a legteljesebb mértékben németek. Írójuk bámulja azt a ködös és magvatlan metafizikát, amit a legújabb német írók a magas kritikába vittek, és ezeknek a köde az ő gondolataiba is beszivárgott. [...] ragaszkodik ahhoz a modern, kissé affektált német terminológiához, amely iránt mi — bevalljuk — leküzdhetetlen ellenszenvvel viseltetünk.”<sup>16</sup> Lukács fölvette az odadobott kesztyűt, vállalta az ezoterikusság vádját, hogy ti. az olyan író fölénye jellemzi, aki nem mindenki számára ír, hanem talán csak a rokon gondolkozásúak egy kis csoportja számára — és értetlen kritikusi ellen fordította a „homályosság” és „németes metafizika” vádját, okát a magyar filozófiai kultúra hiányában jelölve meg.<sup>17</sup>

## 2. A NÉMET KULTÚRFILOZÓFIA MINT A LUKÁCS-KÖR TÖREKVÉSEINEK SZELLEMI HÁTTERE. LUKÁCS, BLOCH ÉS A SIMMEL-KÖR

Ha valóban ilyen idegenek voltak a Lukács-kör eszméi a magyar szellemi életben, ennyire érthetetlenek és excentrikusak — hol voltak akkor hát „otthon”, természetes közegükben? Honnan merítette Lukács György és Balázs Béla közvetlenül művészet-szemlélete és világnézete kifejezéseit, fogalmi kereteit, gondolati sémáit, módszereit, látásmódját? Volt-e olyan szellemi áramlat abban az időben, amelynek közegében

<sup>14</sup> Hevesi Sándor levele Fülep Lajoshoz, 1910. VI. 6. — Ms 4567/213.

<sup>15</sup> Babits Mihály: „Dráma”, *Nyugat*, 1913. Újabb kiadása: *Esszék, tanulmányok*, I. köt., szerk. Belia György, Szépirodalmi, Budapest 1978, 344. o.

<sup>16</sup> Babits Mihály: „A lélek és a formák”, *Nyugat*, 1910. I. m. 159. o.

<sup>17</sup> Lukács György: „Arról a bizonyos homályosságról — Válasz Babits Mihálynak”, *Nyugat*, 1910. *IM* 783. o.

érthetővé válik írásaiknak, Balázs „Halálesztétiká”-jának, „Művészetfilozófiái töredékei”-nek, Lukács „kísérletei”-nek, „A tragédia metafizikája”-nak, a magyar szellemi életben oly excentrikusnak érzett gondolatvilágá?

Ez a közeg mindenekelőtt a simmeli kultúrfilozófiában keresendő. Túl a lukácsi drámatörténet irodalomszociológiai módszerének nyilvánvalóan simmeli eredetén, az irodalom, a művészet társadalmi-történelmi jellegének Simmeltől kapott gondolatán;<sup>18</sup> kimutatható, hogy az esszékötet filozófiája is Simmel-féle filozófia. Sőt, azt mondhatjuk, hogy egész korai művészetfilozófiája a simmeli kultúrfilozófiai-életfilozófiai gondolatok önálló továbbgondolásának, szisztematizálási kísérletének tekinthető.

Esszéinek, művészetfilozófiájának kategóriái: a lélek az élet (az *élet*, és az élet), a formák, a kultúra, véleményem szerint, kevésbé érthetők a Lukács által adott különböző megfogalmazásokban (amelyeket egyébként a legkevésbé sem lehet szigorú „definiókként” kezelni),<sup>19</sup> mint a simmeli kultúrfilozófia gondolati-terminológiai kontextusába visszahelyezve. S a művészi, irodalmi jelenségeknek „mélyebb alapjuk-ra”, életjelentőségükre, etikai-metafizikai hátterükre való vonatkoztatása Lukács írásaiban voltaképpen irodalmi megfelelője, műfajelméleti alkalmazása a képzőművészeti alkotások elemzésének, a műkritika művészetfilozófiává, életfilozófiává szélesítésének, a simmeli filozofálási mód sajátosságának.

Az igazi simmeliánus a Lukács-körben Balázs Béla, az ő rendkívüli szenzibilitásával, öntudatlan mélységeivel, asszociatív készségével, emberi és művészi kvalitásérzékével, szellemi fölvilanásaival, gondolatainak aforisztikus kifejezésével. Ez jellemzi korai művészetfilozófiai írásait és későbbi filmesztétikáját is. Leginkább „simmeliánus” műve, mellyel itthon is föltűnést keltett, a „Halálesztétika”, s költészetének „vándor”-motívuma is rokonítható talán Simmel „idegen”-jével. A simmeli életfilozófia egyik konstitutív mozzanata, a halál mint az életet megformáló, immanensen benne lévő, értelmet adó határ gondolata azonban nemcsak Balázs „Halálesztétiká”-jára volt ösztönző hatással, hanem Lukács „A tragédia metafizikája” című esszéjére is, bár Lukácsnál ez a motívum az életből kivezető, tragikus pátoszú etikai értelmezést kap.

A simmeli formafogalom mint határ, elválasztás, az alakított materiális dolgoknak egy reális vagy ideális centrumon át való összefogottsága egyszerűséget, individualitást, értelmet adva nekik; a forma mint az élet emanációja, transzcendenciája, az életre való reflexió lehetősége — itt keresendő szerintem a lukácsi formafogalom kódjának megfejtése. A művészet mint a metafizika kódja, a művészet faggatásától az

<sup>18</sup> „Simmel fölvetette a művészi dolgok társadalmi jellegét — és ezzel olyan nézőpontot adott, amelyből Simmelen túlmenően, de ebben az irányban tárgyaltam az irodalmat. A drámakönyv filozófiája tulajdonképpen Simmel-féle filozófia” — mondta Lukács abban az interjúban, amelyet Vezér Erzsébetnek és Eörsi Istvánnak adott 1971. V. 8-án. (Lukács Archivum és Könyvtár, a továbbiakban LAK.)

<sup>19</sup> Vö. Márkus György: „A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a kultúra problémája”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972 és „Lukács’ erste Aesthetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács”, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Suhrkamp, 1977, 99—132., 192—240. o.

élet végső kérdéseire választ kereső Lukács-esszék is a jelenségek mélyebb értelmét kutató simmeli filozofálás közegében válnak igazán jól érthetőkké. Esszéinek lényegét Lukács a formák metafizikai aprioritásának állításában látta, a formafogalom filozófiai és lélektani megalapozásában, s ennek alapján nemegyszer platonistának is tekintették. Éppen a simmeli formafelfogás kontextusába való visszahelyezése segít föltárni formafogalmának a platonikustól elválasztó vonásait: Lukács, Simmel hatására, kezdettől megőrizte — még az irodalomszociológiai szempontok metafizikai szempontból való alárendeltnek minősítése idején is<sup>20</sup> — a művészet történetiségének, a formák történetiségének gondolatát, legfeljebb megfordította a kérdésfeltevés logikáját: a formák történeti kialakulása helyett historizálódásuk feltételeire kérdezett. Az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmányában a stílusfogalom a formafogalom historizálásának eredménye: a stílus az egy adott korban győzelmes, általánosan elterjedt forma. Ez a szemléletmód eredetileg Simmelnek a Lukácsra leginkább ható *Die Philosophie des Geldes* c. művében jelentkezett, forma és tartalom viszonyának felfogásában mint történelemfölötti lényegiségek történelmi konkrécijában. Lukács későbbi műfajelméleti írásaiban is érvényesül a művészi formáknak és műfajoknak (dráma, eposz, regény stb.), illetve történelmi megvalósulásuknak hasonló szemlélete, de a történetiség és időfölötti érvényesség viszonyának elemzése önálló kérdésfeltevés középpontjába kerül.

A simmeli formafogalomnak legfontosabb, Lukács és köre filozófiáját a művészetfilozófia határain túl is alapvetően meghatározó — s egyúttal a platonizmustól visszatartó — aspektusa, hogy a formák Simmelnél voltaképpen objektivációs formák, különböző önálló kultúrterületek, amelyeknek különfélesége nem vezethető vissza, nem redukálható és nem oldható fel semmiféle egységben. Sajátosságuk éppen különműködésükben, öntörvényűségükben van, s az ilyen, öntörvényű objektivációs formák egyike a művészet is.

A kultúrszférák különműködésének, autonómiájának simmeli alapelve, mely — a Lukács-kör tagjaira később igen nagy hatást tevő — Zalai-féle rendszerezéseméletnek is konstitutív eleme, mintegy tartópillére volt (kiegészülve egy majdnem matematikai szigorúságú szisztematikus metodológiával),<sup>21</sup> akkor válik igazán érthetővé, ha magát a simmeli filozófiát is visszahelyezzük eszmetörténeti összefüggéseibe. Simmel nem tartozott ugyan egyetlen filozófiai „iskola”-hoz sem, törekvéseinek iránya mégis a német szellemi életnek egyik átfogó, modern filozófiai mozgalmához kapcsolódik, amely Diltheyval kezdődik, majd a *Logos* című folyóirat kultúrfilozófiai mozgalmához köthető. Ez valóban mozgalomként indult a német filozófiai akadémiizmus ellen, a filozófián belüli természettudományos szemlélet és módszer feltartóz-

<sup>20</sup> Vö. Popper Leó levelét Lukács Györgyhez, 1909. I. 6. Popper azt írja ebben, hogy ő is tekintélyes sikert vár a drámakönyv német kiadásától, különösen a közönségnél, „de lehet, hogy ha a szociológiai kovással még megdagasztod, [...] Simmelék is jól fogják fogadni”. Márkus is úgy véli, hogy Lukács a szociológiai szemléletmódnál mélyebbnek érezte a metafizikait: lásd fentebb.

<sup>21</sup> Zalai Béla levele Lukács Györgyhez, 1910. XII. 2. — *Lev.* 284. o. „Némi irigységgel Simmelért, akit, úgy látszik, én kitartóbban szeretek, mint Ön.”

tatására, a filozófiai empirizmus, a kísérleti pszichológia mint filozófia kiszorítására, s a kultúrának a filozófiai kutatás előterébe állítására.

A közös kiindulópont: a történeti ész kritikájának diltheyi programja, a történelem racionalitásába vetett hit elvesztése, a hegeli történetfilozófia kritikája, a történelem és az élet irracionalitásának ténye. Mi következett ebből a történelmi megismerés lehetőségére nézve? A metodológiai dualizmus és a szellemi tudományok — vagy ahogy a délnémet újkantianizmus képviselői nevezték, a történelmi kultúrtudományok — autonómiájának elve. Határt kívántak szabni a természettudományos megismerési módszerek alkalmazásának (ezt fejezi ki Rickert metodológiai főművének címe is<sup>22</sup>), s a történelmi, szellemtudományi megismerés sajátosságát éppen abban jelölték meg, amiben az a természettudományokétól eltér. Ez a megismerési mód nem felel meg azok követelményeinek, s nem is kell megfelelnie; itt ugyanis épp a különös a fontos, nem pedig az általános. A generalizáló, „magyarázó” módszerrel tehát az individualizáló, „megértő” módszert állítják szembe. A szellemtudományok alapeleme az ember, mint tovább föl nem bontható történelmi individualitás (ezért olyan jelentősek Dilthey és Simmel munkásságában a nagy emberek életrajzai), s a szellem története az alkotó individuumok történeteként ismerhető meg. Legfontosabb alapelvük a természettudományos módszerrel szembeni küzdelemben az antiredukcionizmus, a szellemi szférák önállóságának, függetlenségének, öntörvényűségének, más szférákra való visszavezethetlenségének elve. Így válik a metodológiai dualizmus közös alapállása Simmelnél, majd a magyar szellemtudományi iskolán belüli követőinél a metodológiai pluralizmus elvévé, az egyes kultúrszférák önálló, egymásra sem visszavezethető metodológiájának elvévé.

Itt megkockáztatjuk azt a feltevésünket, hogy a lukácsi művészetfilozófia középpontjában álló „félreértésemélet” voltaképpen a diltheyi „megértésemélet” cáfolata. Míg Diltheynél a kultúrobjektumok megértésének feltétele az alkotó és befogadó szubjektumok lelki konstitúciójának az emberi nem egységén alapuló közössége, Lukács, éppen ellenkezőleg, az emberek közötti megértés, kommunikáció lehetetlenségének, egy általános emberi izoláltságnak, monadikus elidegenedésnek az élményét teszi művészetfilozófiája életfilozófiai megalapozásává, amelyben a műalkotás létrejötté és befogadása csak félreértés, inadekváció következtében lehetséges.

Simmel úgy kapcsolódik a történeti ész kritikájához, hogy a formákat nem egy általános racionalitás aktivitásából eredezteti az empirikus sokféleség megragadására, hanem egy empirikus történelmi szubjektum, alkotó individuum aktivitásából. Ilyen nagy formák a filozófia, a művészet, a tudomány, a vallás, amelyek a végtelen tartalmi gazdagságot a kanti értelemben formálják strukturált egészekké, a világok potenciális végtelenségévé. Ez a — nem önálló ideális szférában létező, hanem a történelmi érzéki sokféleségről elméleti reflexióval leemelhető, de mégis odatartozó — immanens forma Simmel filozófiájának immanenciáját, valóság- és életközelségét, konkrétságát segíti elő. A megértés diltheyi, pszichologisztikus fogalmát nála a jelentésértelmezésnek a

<sup>22</sup> *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, I—II., Tübingen 1898—1902.



neokantiánus érvényességfilozófia objektivisztikus irányába mutató felfogása váltja fel. Ez megint csak meghatározó hatású a Lukács-kör szemléletére.

Simmel legfőbb filozófiai intenciója a pluralizmus és a relativizmus: az élet sokféleségének és a formáló szempontok, perspektívák végtelensége nyomán föltáruló világok sokaságának élvezése, a hozzájuk kapcsolódó jelentésekbe való belemerülés. A relativizmus az ő értelmezésében a kölcsönös kapcsolatoknak, a minden mindennel való összefüggésének elmélete. Egyik Rickerthez írott levelében kifejti, hogy bár Rickert bizonyára rejtett szkepticizmust tulajdonít neki — és relativizmuson általában ezt szokták érteni, hogy minden igazság relatív, tehát tévedés is lehet, és hogy minden morál relatív, máshol más a tartalma —, az ő relativizmusa teljességgel pozitív metafizikai világkép. Az igazság Simmel számára tartalmak egymáshoz való viszonya, ahol egyik sem igaz külön — ahogy egy test sem nehéz önmagában —, hanem csak egy másikkal kölcsönhatásban. Ezzel nem akarja az igazságfogalmat egy „magasabb rendűvel” szemben lefokozni, csak tarthatóbb alapra helyezni.<sup>23</sup> Ahol a világ nem egy többé, ott az igazság sem az. Minden filozófia egyoldalú, bár ennek fölébe lehet emelkedni egyoldalúságunk tudatosításával. Nyilvánvaló, hogy milyen nagy hatással volt ez a szemlélet Mannheim koncepciójának alakulására.

Hogy a filozófia végső kérdésfeltevése Simmel számára az élet értelmére irányul, hogy ezt keresi az élet apró jelenségeit faggatva, azt az életműve lezárásának, összegezésének szánt *Lebensanschauung* című utolsó munkája is igazolja. Az értelmes egyéni élet lehetőségét keresi a modern világban, ebbe az általános összefüggésbe illeszkedik a kapitalizmus emberi jelenségvilágának ábrázolása a *Die Philosophie des Geldes*-ben; szubjektív és objektív kultúra távolodásának, az egyéni önkiteljesítés lehetőségeinek és korlátainak leírása a „Der Begriff und Tragödie der Kultur” c. írásában és az irracionális egészen belüli autentikus egyéni életvitel lehetőségeinek föltárása, a nagy individuumokról rajzolt portrék után, az individuális törvény koncepciójában.

Simmel hatása a Lukács-kör tagjaira azonban nemcsak írott művein keresztül érvényesült, hanem közvetlen személyes hatáson is alapult. Köztudott, hogy Lukács és Balázs is hallgatta Simmel berlini előadásait. Azokhoz a kelet-európai diákokhoz tartoztak, akikről azt tartották, hogy Berlinbe érkezve, a pályaudvarról egyenesen Simmel előadására mennek, csak azután kezdenek szállás után nézni. És azok közé a kevesek közé is, Simmel átlag 300-as hallgatóságából, akiket, fogékonyságuk és eredeti, önálló gondolkodásuk alapján, arra érdemesített, hogy bekerüljenek a lakásán tartott privátszemináriumába.

Balázs Béla naplójában fűzött reflexiókat a Simmel szemináriumában szerzett intellektuális élményekhez: „Alkalmam van végre hyperműveltséget, szellemi átfinomultságot, esztétikát és szimbolizmust lélegző embereket szemtől szembe látni, sőt érintkezni velük Simmelnél, a „Kunstphilosophie” privátkollégiumában. Lakásán

<sup>23</sup> Georg Simmel levele Heinrich Rickerthez, 1917. IV. 15.; *Buch des Dankes an Georg Simmel*, hg. Kurt Gassen—Michael Landmann, Duncker—Humblot, Berlin 1958, 118. o.

tartja, csak tizet vett fel, azután a felesége és valami doktorkisasszony a publikum. Előtte teát iszunk és modernek vagyunk . . . Mintha valami hatodik érzéke támadna az embernek, annyira tágul az impresszionizmus köre ebben a levegőben,”<sup>24</sup> Úgy írja le Simmelt, mint rendkívül érdekes, csodálatosan finom impresszibilitású, kitűnő problémaérzékű embert.

Lukács Simmel-nekrológiájában az a mondat tekinthető vallomásértékűnek, melyben arról ír, milyen hallatlanul vonzó volt Simmel az ifjabb gondolkodói generáció jóformán minden filozófiai indíttatású tagja számára, s hogy valamennyiüket megérintette hosszabb-rövidebb időre gondolkodásának varázsa.<sup>25</sup>

Simmel privátszemináriumának egy harmadik résztvevője, aki egyébként hallatlanul elutasító módon viszonyult az egész korabeli német egyetemi „iskola-filozófiához”, Ernst Bloch, Simmel filozófiáját „felnötteknek való filozófiaként” ismerte el. Nagyra értékelte Simmelnek azt a képességét, amellyel az élet bármely pontján képes „mélységmérőt leengedni”, olyan tárgyakat, amelyeket eddig társasági aforisztikus stílusban kezeltek, tud az „ujjhegyek skolasztikájával” analizálni, s az egyes jelenségekben a nagy világtitokkal kontaktust találni.<sup>26</sup>

Mi a magyarázata annak, hogy — Simmel jól kimutatható filozófiai és személyes ösztönző hatása ellenére — Balázs is, Lukács is, Bloch is igyekezett mielőbb túljutni, túllépni Simmel szemléletmódján, s korabeli leveleikben és későbbi nyilatkozataikban is azt hangsúlyozták inkább, ami Simmeltől eltávolította őket? Mit tartottak elfogadhatatlannak Simmelnél, mit hiányoltak filozófiájából?

Balázs csak érzi, hogy valami „súlytalanná, magtalaná” teszi az egészet, hogy a mások műveinek való odaadásban, a mások álláspontjába való behelyezkedésben elvész, érzékelhetetlenné lesz, hogy neki is van egy nézőpontja — „hontalan és lakik mindenütt”.<sup>27</sup>

Lukács a centrumnélküliséget, a lezárttság hiányát, a legfőbb dolog előtti megtorpanást, a döntésképtelenséget, az egyértelműség hiányát rója föl Simmelnek. Hogy „a kölcsönös viszonyoknak ez a hálója labirintus marad, nem tud szisztémává válni”.<sup>28</sup>

Bloch Simmel „talán-filozófiájának”, elvi relativizmusának semmire nem kötelező, felelőtlenséget árasztó szubsztanciátlanságáról beszél,<sup>29</sup> arról, hogy bár Simmel a legélesebb elme valamennyi kortársa között, ezen túlmenően azonban teljesen üres és céltalan; mindent inkább kíván, mint az igazságot. Gyűjtője a különböző nézőpontok-

<sup>24</sup>Balázs Béla: *Napló*, I. köt. (szerk. Fábry Anna), Magvető, Budapest 1982, 365. o.

<sup>25</sup>Lukács György: „Georg Simmel”, *Pester Lloyd*, 1918. — *IM* 746. o.

<sup>26</sup>Ernst Bloch: *Tagträume zum aufrechten Tag*, hg. Arno Münster, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977, 33. o.

<sup>27</sup>Balázs Béla, i. m. 365—366. o.

<sup>28</sup>Vö. 25. jegyz., i. k., 749. o.

<sup>29</sup>Vö. 26. jegyz., i. k., 24. o.

nak, amelyekkel kerületi az igazságot, anélkül hogy valaha a birtokába akarna vagy tudna jutni.<sup>30</sup>

Simmel egyik első monográfiája, Siegfried Kracauer úgy hozta összefüggésbe ezt a sokat kifogásolt, nem-szisztematikus sokértelműséget Simmel alapvető intencióival, hogy „Simmel a maga életközelségét az átfogó princípiumoktól való tartózkodással kénytelen megfizetni”.<sup>31</sup> Bizonyos, hogy Simmel pluralizmusa, sokfelé-nyitottsága, aszisztematikussága szándékos: az élet, a kultúra mozgalmasságának, sokszínűségének a merev, életidegen, absztrakt sémákba való erőltetésétől való tartózkodás. Ezért hiányzik filozófiájából az architektonikus elem, ezért nem lehetett soha röviden összefoglalni előadásainak, könyveinek lényegét, mert, ahogy Bergson mondta róla, Simmel éppen a részletekben érdekes — vagy ahogy *Philosophie der Kultur* című esszékiötetében ő maga indokolta, a hermeneutikából ismert körkörös magyarázat és a funkcionális szempont egyesítése nem elvileg, hanem gyakorlatilag zárja ki a merev, dogmatikus rendszerépítést.<sup>32</sup>

Lukács és Bloch találkozása és eszmei szövetségre lépése összefügg a Simmelen való túllépés mindkettejükénél meglevő igényével. Nem véletlen, hogy Lukács Blochkal ugyanazon jelszavak jegyében szövetkezik, mint Balázssal a *Renaissance* kapcsán: antifeuilletonizmus, antiimpresszionizmus, antirelativizmus. Bloch ezt így elevenítette föl utólag: „a rend pátosza a szabadság pátosza ellen, a bohémság ellen, a zsurnalizmus ellen”.<sup>33</sup> Simmel mindkettejükénél jól kimutatható hatása ellenére ők azt keresték, azt hangsúlyozták, ami őket tőle elválasztotta, korabeli leveleikben, privátmegnyilatkozásaikban bizonyos lenézéssel nyilatkoztak róla. Mivel magyarázhatjuk ezt?

Mindenekelőtt azzal, hogy Simmel pluralisztikus beállítottsága és nyitottsága nem vívmány volt a számukra, hanem készentalált, a csömörig élvezhető adottság, amitől megszabadulni vágytak, kiindulópont, amelyről tovább kellett lépni. Simmel filozófiai attitűdjében készen találták s természetesnek vették a relativizáló, pluralista, szubjektivista szemléletmódnak a régi dogmákat ledöntő, fölszabadító hatását. De mert ők maguk nem vettek részt ebben a bálványdöntésben, „minden értékek átértékelésében”, hanem készen kapták eredményeit a „történeti ész kritikájában” éppúgy, mint a magyar progresszió pozitívista társadalomtudományában és individualista irodalmi-művészeti impresszionizmusában, világfölfogásuk meghatározó alapélménye éppen ezeknek a vívmányoknak az elégtelensége, ezeknek az értékeknek az elértéktelenedése volt. A szabadság számukra anarchia, a pluralizmus döntésképtelenség, a liberalizmus gyöngeség, a demokrácia eltömegesedés, a tolerancia elvtelenség, az individualitás izoláltság. Lukácsnál és Blochnál egy antiliberális indítatásból eredt az új objektivizmus igénye, egy abszolút normativizmus és rend pátosza.

<sup>30</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Duncker—Humblot, München—Leipzig 1918, 246. o. (Facsimile kiadása a Bloch-Gesamtausgabe 16. köteteként.)

<sup>31</sup> Siegfried Kracauer: „Georg Simmel”, *Logos*, IX. 1920, 323. o.

<sup>32</sup> Georg Simmel: *Philosophie der Kultur*, Leipzig 1911, 3. o.

<sup>33</sup> „Erbschaft aus Dekadenz? — Ein Gespräch mit Irving Fetscher und Georg Lukács 1967”, *Gespräche mit Ernst Bloch*, hg. Traub—Wieser, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, 32. o.

Lukács/és Bloch „együttfilozofálásának” kezdeteit nagyszabású szisztematikus tervek jellemezték. Ahogyan Bloch később elmondta, a legszigorúbb rendszerépítést űzték, minden tárgy helyére-tevéését mint a megismerés alapját. A topológia már fél filozófia, mondogatták, egy dolgot félig már megismertünk, ha tudjuk szisztematikus helyét. „Ezoterikus iskolamesterek voltunk, nagy Sturm und Drang lendülettel. Borzasztó tudományossággal beszéltünk [...] egy elmúlt korszakra felelködve, Arisztotelész, Tamás és Hegel korára.”<sup>34</sup> Lukács akkoriban azt hangsúlyozta, hogy egy igazi filozófusnak egész könyvtárra való könyvet kell írnia és hátrahagynia — s ebben benne volt az impresszionizmusnak és jellegzetes műfajának, a fáradság és szorgalom nélkül fölroppentett aforizmának elutasítása. A legfőbb vétek a frivolitás volt a szemében, s a legfőbb erény a komolyság, a mélység.

Hogy Bloch hatására Lukács valóban hatalmas, szisztematikus távlatokban kezdett gondolkodni, dokumentálja egy korabeli német nyelvű vázlata: „A világ felosztásának három könyve”. I. könyv: Az absztrakt formákról szóló tanítás. 1. Logika. 2. Élményvalóság. II. könyv: A metodológiai formákról szóló tanítás. 1. Természettudomány. 2. Történetfilozófia. 3. Államtudomány és etika. 4. Esztétika. 5. Vallásfilozófia. 6. Filozófia. III. könyv: A metafizikai formákról szóló tanítás. 1. Ontológia. 2. Racionális pszichológia. 3. Kozmogónia.<sup>35</sup>

A Blochhal való találkozás jelentőségét a maga számára Lukács éppen ebben a filozófiaiag fölszabadító hatásban látta: „Nagy élmény volt számomra, amikor megismertem, hogy a professzoros filozofálás közepette támadt hirtelen valaki, aki a régi filozófusok szellemében, a régi filozófia nyelvét beszéli.”<sup>36</sup> Barátjának, Popper Leónak is így jellemezte Blochot: „Most volt itt egy ember, aki sokat használt nekem. Dr. Bloch az a német filozófus, akit egyszer Simmel küldött hozzám, egy — régóta — első intellektuális impulzus, egy igazi ‚vérbeli’ filozófus a Hegelek fajtájából; sokat használt nekem.”<sup>37</sup> Ez, a régi nagy filozófiák felé való fordulás a végső kérdésekkel való szembenézéstől visszariadó modern filozófiáktól, egybeesett Lukácsnál a modern, stílust és világnézetet adni képtelen művészettől a régi korok nagy kultúrái felé való fordulással is.

Azt, hogy Bloch hatása valóban olyan sokat használt-e Lukácsnak, a saját körében másként ítélték meg. Balázs azt írja Blochról, hogy „Gyurira hipnotikusan nagy hatással van, ami nyugtalanító”.<sup>38</sup> Velük egykorú német filozófus, akit még Ritoók Emma szedett fel.<sup>39</sup> Csudálatos jelenség. Lángoló agyvelő, kristályélességű, szenvedélyes és kíméletlen tónus, ijesztő eredetiségű filozófus. Azt találja benne a

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Lukács György vegyes jegyzetei a Lukács Archivum és Könyvtárban.

<sup>36</sup> Vö. 33. jegyz., i. k., 33. o.

<sup>37</sup> Lukács György levele Popper Leónhoz, 1911. II. 11. — *Lev.* 346. o.

<sup>38</sup> Balázs Béla, i. m. 596. o.

<sup>39</sup> Ritoók Emma visszaemlékezéseiből kiderül, hogy Würzburgban ismerkedtek meg, ahol mindketten filozófiát, pontosabban kísérleti lélektant hallgattak Oswald Külpenél. Ritoók a blochi tervek lelkes hallgatójának, értő befogadójának bizonyult.

legjelentékenyebbnek és legnagyobb szerűbbnek, hogy mániákusa, „Besessene”, megszállottja a filozófiának. Nincs napjának egy perce, egy szava, melyben nem azt beszéli. Ha cukrot tesz a teájába, azt kérdi, vajon milyen metafizikai jelentősége van annak, hogy egy test a másiknak ízévé lesz.<sup>40</sup> — Blochnak ez az „íz-ig-vérig” filozófus volta mutatkozik meg egyik Lukács-hoz írott levelezőlapján is, ahol házuk tapétázására azonnal a világmindenség „áttapétázásának” kozmikus feladatát asszociálja, s amelyből az is kiderül, hogy Bloch számára könnyebbnek látszott az egész világfolyamat irányítása, a kozmikus architektonika, mint egy ház renoválása.<sup>41</sup> S önmagát is úgy jellemzi egy későbbi levelében, mint akinek filozófus volta az életmegnyilvánulások minden mozzanatában kifejezésre jut.<sup>42</sup> Balázs Béla kissé gyanúsra találta ezt a minden szivar mellé megalapított új vallást, inkább a szellemességet méltányolta benne, s a maga sajátos szenzibilitásával ilyenre rajzolta Bloch portréját: „Egy szellemi condottieri, akit csak az tesz szimpatikussá, hogy egyúttal Don Quijote is és gyermek.”<sup>43</sup>

A Lukácsot és Blochot összeismertető Ritoók Emma utólag úgy emlékezett vissza volt barátaira, hogy eszméik magasabbak voltak, mint az átlag magántanárok kutató tudományossága, de különösen Blochnál lazák, gyakran csak szellemesek, véletlen eszmeasszociációk útján kialakultak. Gondolkozásuk Ritoók szerint különben nagyon is rokon volt a Simmelével, a problémák mélységét érintő, de nem belemerülő megoldásokkal, melyek inkább új vagy sajátos terminológiájuk által nyertek mélységet. Kitűnő kritikusok, műélvezők, sőt műértők is lehetnek szerinte az ilyenek, de gondolataik groteszkül táncolnak a zsurnalizmus, miszticizmus, hegelianizmus és még nagyon sok hatásos izmus határán. „Még legkevésbé volt ez meg Lukácsban régebben, de a Bloch befolyása őt is megrontotta.”<sup>44</sup> Ritoók nyilván Lukácsnak is megmondta azt, amit Bloch befolyásáról gondolt, mert egyik, Lukács-hoz írott levelében mentegetőzni kényszerült ezzel kapcsolatban: „Sohasem állítottam, hogy utánozza a Bloch szisztémáját, csak hogy az én benyomásom szerint a befolyása alatt állott abban, amit utoljára elmondott.”<sup>45</sup> S a következő levélben ezt így részletezi: „Soha olyat nem mondtam és nem gondoltam, hogy felhasználja az ő szisztémáját, s pláne ezért változtat az elvein. . . Amit a filozófiájára nézve mondtam, ez: mikor utoljára itt volt, beszélt a forma és az anyag küzdelméről, s a végén ezt mondta (nem tudom szó szerint): a tiszta forma Krisztus, a tiszta anyag Anti-Krisztus (a kettő egységéről is beszélt, coincidentia oppositorum által).”<sup>46</sup> Ritoók azt állítja, hogy a fogalmaknak vagy ideáknak ezt a teológiai formákkal való fölruházását Blochnál hallotta gyakran, s úgy véli, nem Lukács gondolkodásmódjának megfelelő; ezek a

<sup>40</sup> Balázs Béla, i. m. 596. o.

<sup>41</sup> Ernst Bloch levelezőlapja Lukács Györgyhöz, 1913. VIII. 21. — *Lev.* 547. o.

<sup>42</sup> Ernst Bloch levele Lukács Györgyhöz, 1916. IX. 7. — *Lev.* 636. o.

<sup>43</sup> Balázs Béla, i. m. 597. o.

<sup>44</sup> Ritoók Emma visszaemlékezései, 123. o. (A család tulajdonában.)

<sup>45</sup> Ritoók Emma levele Lukács Györgyhöz, 1912. XII. 18. — LAK.

<sup>46</sup> Ritoók Emma levele Lukács Györgyhöz, 1913. I. 17. — *Lev.* 516—518. o.

formák szerint illenek Bloch kozmologikus költészetéhez, de nem Lukács logizmusához. Ő már Lukács esszékötetéről írva is utalt rá, hogy Lukács ideái szisztémát kívánnak, nem esszéformát — bár akkor esztétikai szisztémára gondolt.<sup>47</sup>

Ritoók Emma visszaemlékezve természetesnek találta, hogy Bloch, szuggesztív erejével, nagyon befolyásolta Lukácsot. S ha filozófiai gondolkozásában meg is érződött később ez a befolyás, Lukácsban mégis több volt a komolyság, és hallatlan szorgalommal tudott dolgozni, rendkívüli rigorozitással gondolkozni a filozófia problémáin: óriási kitartással és munkabírással tartotta gondolkozását szisztematikus keretek között. Blochot viszont Ritoók inkább zseni-típusnak tartotta, és ezt írta róla: „Szellemi eredetisége és nagyratörése fogott meg. 23 éves korában már ott volt [...] a tiszta spirituális filozófia magaslatán. . . Ez a filozófiai gondolkozása laza eszmékben, nagyszerű, felvillanó ötletekben és zsarnoki szuggesztivitásban jelentkezett.”<sup>48</sup> És hozzáteszi, hogy Blochnál minden új befolyás azonnal megváltoztatta szellemi beállítottságát, új *verve*-vel és tűzzel látta el, de az örökös változás miatt sohasem volt készen.

Ezt az örökös változást, újabb és újabb rendszertervek fölbukkanását tanúsítják Blochnak Lukácshoz írott, korabeli levelei. Az axiomatikus filozófia summáját akarta megírni, az egyik változat szerint az aktualitást teljes szélességében tárgyaló előszóval, a logikával és ismeretelmélettel mintegy előjátékképpen foglalkozó bevezető résszel, majd hét kötetben, illetve könyvben tárgyalva az anorganikus természetet, az organikus természetet, a történelmet, az etikát, az esztétikát, a dogmatikát, a logikát és axiomatikát az axiomatikus filozófia summájában.<sup>49</sup> S hogy Lukács milyen mértékben azonosult Bloch nagyszabású, szisztematikus terveivel, azt bizonyítja a fent idézett vázlaton kívül Alexander Bernátnak egy Fülep Lajoshoz írott levele is 1912 végéről, melyben Lukács és Bloch budapesti látogatásáról számol be: „Lukács György itt volt, nálam is járt kétszer. Valami német barátja volt nála, az egészen lefoglalta. Azt mondta, hogy egy hétkötetes esztétikán dolgozik, melynek egyik kötetét, a zenéről szólót az a Bloch barátja fogja írni. Lukács képes rá, hogy hét kötetet ír.”<sup>50</sup>

A Bloch-élmény impulzív hatásának nyilván az volt az előfeltétele, hogy Lukács hinni tudjon Bloch, illetve kettejük elhivatottságában. Hitelesnek látszik Ritoók Emma regényének az a mondata, ahol a Lukácsról formált figura így jellemzi a Blochról formált figurát: „Csaknem az, akinek mondja magát. A zseni minden túlzása megvan benne — vond le azt és még mindig megmarad a zseni.”<sup>51</sup> Bloch mint jelenség, mint teoretikus attitűd volt hatással Lukácsra: nietzschei lendületével, potenciális „nagy ember” voltaival, váteszi erejével számára Adyval paralel jelenség lehetett, s ez

<sup>47</sup> Vö. Ritoók Emma recenzióját Lukács esszékötetéről: *Archiv für Philosophie*, 1912, 326. o. „Mindazok a kérdések, amelyeket felvet, tovább mutatnak egy másfajta tárgyalásmód felé, amelyik a művészet legmélyebb problémáit metafizikai egységként ábrázolja.”

<sup>48</sup> I. m. 30. o.

<sup>49</sup> Ernst Bloch levele Lukács Györgyhöz, 1911. X. 18. — LAK.

<sup>50</sup> Alexander Bernát levele Fülep Lajoshoz, 1912. X. 27. — Ms 4585/35.

<sup>51</sup> Ritoók Emma: *A szellem kalandorai*, II. köt. Budapest 1922, 81. o.



erősíthette hitelességét. Bloch hipnotikus, szuggesztív hatását saját elhivatottságtudata alapozta meg. Ezt érzékelteti a maga közvetlenségében egyik, Lukácshoz írott levele, melyben műve várható hatását így ecseteli: „Biztos vagyok benne, hogy úgy fogja érezni minden ember, Oroszországban éppúgy, mint nálunk Nyugaton, mintha kézen fognák, sírhatnájuk támad, megrendülnek és meghatódnak a nagy lenyűgöző ideától. És nemcsak egyszer, ahogy az ember a Tannhäusertől, Wagner szent zenéjétől újjáéled, hanem minden órában. És véget ér a tévelygés, és mindent meleg és ragyogó világosság tölt el, és eljön a hatalmas testi egészség, a biztos technika, a szilárd állameszme, a nagy építészet és dráma, és ismét tudnak mindennek szolgálni és imádkozni és mindenki okulni fog a hitem erejéből és egészen a köznapok legapróbb percéig körülfogja és óvja őket a mítosz az új gyermekiségben és ifjúságban, az új középkorban és az örökkévalósággal való újratalálkozásban. Én vagyok Parakletosz — és az emberek, akikhez küldtettem, a hazatérő Istent fogják átélni és megérteni magukban.”<sup>52</sup>

Valódi blochi attitűdről árulkodik Ritoók Emma regényében az a Blochról formált alak szájába adott mondat is, hogy egy igazi nagy filozófus számára nem szabadna olyan gondolatnak létezni a múltban vagy a jelenben, amit föl nem vett, el nem gondolt, át nem élt volna; éppen ezért joga van azt mondani, amit az arab hódítónak: égensétek el a könyvtárakat, minden igazság bennem van.<sup>53</sup> Ezt támasztja alá Bloch visszaemlékezése is erre az időszakra: „A mi egységünk — Lukácsal — Eckeharttól Hegelig terjedt. Lukács az irodalomtudományt hozta hozzá, a művészettudományt, Kierkegaard-t és Dosztojevszkijt, akik nekem idegenek voltak. Én csak Karl Mayt és Hegelt ismerem; mindaz ami ezen kívül van, ennek a kettőnek zavaros keveréke, minek olvassam?” — idézte Bloch korábbi önmagát, és hozzátette: „Ezen a téren Lukács mérhetetlen fölényben volt velem szemben.”<sup>54</sup>

A kierkegaard-i kétségbeesés és hinniakarás, az abszolút bizonyosság, az önmagunkon kívül keresett bizonyosság, az állandó esetlegességtől való szabadulás vágya, az „Istennel szemben sohasem lehet igazunk” áhitott érzése alapozta meg Lukács hinnitudását Bloch zsenijében, osztozását vallásalapító terveiben. Hiába írta leveleiben Lukácsnak Ritoók Emma, hogy filozófiát lehet úgy csinálni, ahogy ők csinálják, de vallást nem, hogy az „Idiot” közelebb áll Istenhez, mint a filozófus, hogy a vallásalapítók holnap is csak mezítláb fognak járni, mint régen, nem pedig bíborban; hogy a nagy vallásos hatások csak emberi tettek, példák, életek hatásai, nem pedig könyveké.<sup>55</sup> Hiába látták úgy barátai, hogy „Gyuri alapjában szolid és józan gondolkodásának nem áll jól a vizionáriusság, mert nem hisz eléggé benne, mert kissé tévovázik és fél benne, mint egy idegen lakásban”<sup>56</sup> — Lukács egy időre mégis Bloch

<sup>52</sup> Lásd 49. jegyz.

<sup>53</sup> I. m. I. köt. 145. o.

<sup>54</sup> Vö. 33. jegyz., i. m. 32. o.

<sup>55</sup> Ritoók Emma levele Lukács Györgyhöz, 1912. VI. 20. körül — LAK.

<sup>56</sup> Balázs Béla, i. m. 596—597. o.

hívévé, úgyszólván prófétájává szegődött. Együtt indultak egyetemi katedrát keresni német kisvárosokba, azzal a tudattal, hogy ha Hegel élne, egy percig se volna kétséges az ő tanárságuk.<sup>57</sup>

### 3. LUKÁCS ÉS BLOCH A MAX WEBER-KÖRBE

Lukács és Bloch úgy bukkant fel Heidelbergben, mint két különleges, excentrikus figura, aki új szint hozott a Neckar-parti város minden újra, modernre, a konvencionálistól eltérőre nyitott szellemi életébe. Bloch látszott az eredetibb, erőteljesebb egyéniségnek, Lukácsot eleinte inkább az ő követőjének tekintették — ez derül ki a különböző visszaemlékezésekből. Honigsheim a kor antiliberális újvallássosságának irányzatai között helyezi el Bloch és Lukács vonalát, azok között az outsiders között, akik kétségbeesésükben egy tévedhetetlen egyház karjaiba vágyódtak vissza. Olyan idők voltak ezek Honigsheim szerint, amikor a vallás kezdett divatba jönni a szalonokban és a kávéházakban, ahol az ember természetesen misztikusokat olvasott és katolizált, amikor a jómodorhoz hozzátartozott a XVIII. század és a liberalizmus megvetése.<sup>58</sup> Mint a kor minden mozgalmának, ennek hullámai is elérték a heidelbergi szellemi élet sajátos centrumát, Max Weberék házáat a Ziegelhäuser Landstrassén. Honigsheim e mentalitás legjellemzőbb megnyilvánulásaként egyfelől Hans Ehrenberg bibliahívő protestantizmusát említi, másfelől Ernst Blochot, „a katolizáló zsidó apokaliptikust, korabeli tanítványával, Lukáccsal az oldalán”,<sup>59</sup> s hozzáteszi, hogy ennek a különleges párnak a megjelenése a Max Weber-körben új beszélgetéstémánál többet jelentett számukra.

Lukács és Bloch hasonló megvilágításban szerepel Jaspers emlékezéseiben is. Jaspers azok között az irodalmárok és potenciális habilitánsok között említi a nevüket, akik akkoriban jöttek Heidelbergbe: „Georg von Lukács Budapestről és Ernst Bloch Mannheimből[.] Abban az időben gnosztikusok voltak, akik társas körökben terjesztették teozófiai fantazmagóriáikat [.] Lukács némelyek szemében egyfajta szentnek számított [.] Sokat beszéltek róluk Heidelbergben. Lask csinálta erről azt a viccet: Ki a négy evangélista? Máté, Márk, Lukács és Bloch.”<sup>60</sup> Jaspers emlékezete szerint, és ezt más dokumentumok is alátámasztják, Bloch évekre megneheztelt rá amiatt, hogy Jaspers kinevette, amikor Lukács egy előadása után Bloch csendet parancsolt ezekkel a szavakkal: „A világszellem suhant át a termen.”<sup>61</sup>

Marianne Weber úgy jellemezte monográfiájában ezeket a „fiatal keleti filozófuso-

<sup>57</sup> Ritoók Emma idézi Lukács erre vonatkozó kijelentését visszaemlékezéseiben, 122. o. (Uo.)

<sup>58</sup> Érdemes megjegyezni, hogy Bloch utólag nem kisebb megvetéssel jellemezte ugyanazt a divatos vallásosságot: „Akkoriban a jobb szalonokban mindig tartottak készen egy csésze teát a messiás számára.” Lásd 33. jegyz.

<sup>59</sup> Paul Honigsheim: „Der Max Weber-Kreis in Heidelberg. Besprechung des 2. Bandes der Hauptprobleme der Soziologie”, *Kölner Vierteljahreshefte der Soziologie*, 1926. 3, 283. o.

<sup>60</sup> Karl Jaspers: „Heidelberger Erinnerungen”, *Heidelberger Jahrbücher*, 1961. 5.

<sup>61</sup> Vö. Karl Jaspers: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. München 1967.

kat”, hogy egy világfölötti istennek egy új küldöttébe vetett eszkatologikus remények töltötték el őket.<sup>62</sup> Honigsheim szerint Bloch korabeli filozófiája katolikus, gnosztikus, apokaliptikus és ökonomisztikus-kollektivistikus elemek kombinációjából állt.<sup>63</sup>

Lukácsról Heidelbergben egy Fogarasi-levél tanúsága szerint, még két évvel odaérkezése után is azt tartották, hogy sokat dolgozik és szép társadalmi helyzete van, „Bloch befolyása alatt fittyet hány a tudományos filozófiának, s groteszkül komplikált és eredeti sémákkal (satanológia, eschatológia, die 12 Stufen des rezeptiven Verhaltens stb.) építi rendszerét”.<sup>64</sup>

Ha Lukács és Bloch, az első heidelbergi évek főúri tudós legényéletét élve,<sup>65</sup> valóban annyira egyformán gondolkodott mindenről, hogy külön természetvédelmi parkot kellett fölállítaniuk esetleges nézeteltéréseik ápolására,<sup>66</sup> ha annyira osztoztak közös törekvéseikben, hogy egész kötetek megírását bízták volna a másokra készülő rendszerükben, ha valóban ugyanannak a mentalitásnak a megtestesítői voltak, mivel magyarázható akkor, hogy Heidelbergben, Max Weber körében, annyira eltérő fogadtatásra találtak?

A Max Weber-kör a legdemokratikusabb német tartományok egyikének, a badeninak legnyitottabb, s ennél fogva legsokszínűbb városában, Heidelbergben jelentett egyfajta önálló szellemi életet, második nyilvánosságot a hivatalos, akadémikus egyetemi élet keretein kívül, s egyik fő kulturális centruma volt a korabeli Németországnak. Gundolf személyében a Stefan George-kör is képviseltette magát benne, bár George a költészet nevében szemben állt mindenfajta tudományossággal.<sup>67</sup> Max Weber volt a legmodernebb társadalomtudományi diszciplínának, a szociológiának, és intézményeinek, folyóiratának, rendezvényeinek egyik központi alakja. Max Weber köréhez kapcsolódott a délnémet újkantianizmus legfiatalabb képviselője, Emil Lask, s a *Logos* című filozófiai folyóiratnak is (Weber és Troeltsch személyében) legalább annyira centruma volt Heidelberg, mint Freiburg. Heidelbergben vált pszichológusból filozófussá a német egzisztencializmus egyik neves képviselője, Karl Jaspers, akinek szemében Max Weber testesítette meg az igazi filozófust. Innen indult a jogfilozófus Radbruch, a weimari Németország későbbi igazságügyminisztere, s egy heidelbergi egyetemi tanárságért Simmel is szívesen otthagytta volna népszerű berlini katedráját. Heidelberg nemcsak a legliberálisabb, hanem a legnemzetközibb szellemi centrumok közé is tartozott ebben az időben, vonzerőt jelentett más országok fiatal

<sup>62</sup> Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, 474. o.

<sup>63</sup> Paul Honigsheim: „Erinnerungen an Max Weber”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft 7, 1963, 187. o.

<sup>64</sup> Fogarasi Béla levele Ritoók Emmához, 1914 nyara. Idézi Ritoók Emma visszaemlékezéseiben, uo.

<sup>65</sup> Ernst Bloch: *Tendenz-Latenz-Utopie*, Gesamtausgabe Bd. 17, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978, 20. o.: „1912: seigneurial gelehrtes Jungesellenleben mit Lukács”.

<sup>66</sup> „Naturschutzpark für Differenzen” — Bloch minden interjújában említette ezt, ahol Lukácshoz való viszonya került szóba.

<sup>67</sup> Vö. Edgar Salin: *Um Stefan George*, Zürich 1946, 107. o. Mégis, Gundolfot is Max Weber segítette egyetemi katedrához.

entellektüeljei számára is. Sokan jöttek ide, hogy itt szellemi talajra és visszhangra találjanak. Egész orosz kolónia alakult ki, saját könyvtárral, amelynek megnyitását Max Weber mondott ünnepi beszédet, aki a helyi sajtóban is kiállt az orosz diákok mellett, s közszájon forgott az a kijelentése (nem kis megrökönyödést váltva ki konzervatív akadémikus körökben), hogy ha még egyszer szemináriumot indíthat, csak oroszokat, lengyeleket és zsidókat fog fölvenni. Max Weber körében, ahogy ez Jaspers emlékezéseiből is kitűnik, nagy csodálat vette körül ezeket a rendkívül intelligens, állandóan vitatkozó, szenvedélyesen agilis embereket: valami egészen szokatlan és új módon fölszabadító hatású áramlott be általuk Heidelbergbe.<sup>68</sup> Nem minden alap nélkül mondhatta Max Weber 1917-ben, az orosz forradalomról olvasva az újságokban, hogy akik ezt csinálják, azok nemrég „még nála teáztak”.

A vasárnapi teadélutánok a Weber-házban azzal a céllal kezdődtek meg, hogy legyen egy *jour fix*, egy állandó időpont, amikor mindazok a fiatalemberek, diákok, tanárok, jövődiplomások, barátok, akik igényt tartanak a Max Weberrel való eszmecserére, nyitva találják a ház kapuit, amikor Weber egyszerre fogadhatja mindazokat, akik föl akarják keresni. Ezeknek a vasárnapi teadélutánoknak lett Lukács, röviddel Heidelbergbe érkezése után, egyik fontos szereplője, önálló kikristályosodási pontja — Bloch viszont botrányos viselkedésével elriasztotta Weberék barátait. Egy alkalommal „apokaliptikus spekulációinak magaslatából ostromolta Naumann a kérdéseivel”,<sup>69</sup> s ezzel úgyszólván *persona non grata* lett az egyébként maximálisan nyitott és toleráns társaságban. Lukácsot nemcsak befogadták, hanem egyenesen barátjukká fogadták Weberék, a fennmaradt levelek tanúsága szerint nemcsak a vasárnapi zsúroknak volt rendszeres látogatója, de a privátfogadtatás jogát is élvezte a Weber házaspárnál, s 1913 őszén együtt utaztak Rómába.<sup>70</sup> Weber tudományosan komolyan vehetetlen embernek tartotta Blochot, akivel nem lehet vitatkozni; Lukácsal ezzel szemben nem csak lehetett, de érdemes is volt vitatkozni: ha Lukácsal beszéltem, utána napokig van min gondolkoznom — mondta erről.<sup>71</sup>

Hogy mit jelentett Lukács számára a Heidelbergbe kerülés, hogy mit várt ettől eredetileg és mit kapott, azt mindenekelőtt a korabeli levelezés alapján lehet rekonstruálni. Ebből az derül ki, hogy Lukácsot abban az időben, 1912 elején, a

<sup>68</sup> Vö. 60. jegyz., i. m. 4. o.

<sup>69</sup> Vö. 62. jegyz., i. m. 476. o.

<sup>70</sup> Marianne Webernek Lukács hagyatékában fennmaradt levelezőlapjai nagyrészt mind ilyen teameghívásokra, illetve a közös itáliai utazásra vonatkoznak. Az egyik, még a római találkozás előtti levélben az áll, hogy Weber már nagyon unja az asztaltársaságot, és alig várja, hogy Lukácsal beszélgethessen (LAK). Max Weber most kiadás előtt álló levelezésében („Max Weber Edition” — a továbbiakban MWE —, a 20 kötetes összkiadás utolsó 8 kötete Manfred Schön, Düsseldorf, gondozásában) a feleségéhez írt, 1913 tavaszáról származó leveleknek majdnem mindegyikében szó esik Lukács látogatásáról. Pl. 1913. III. 12.: „Ma Lukács (elhozta munkájának 2 fejezetét, ég a vágytól, hogy veled beszélhessen).” 1913. V. 3.: „Lukács (aki csütörtökre ígérkezett, aztán mégis elmaradt — még mindig nikotinmérgezése van)” stb.

<sup>71</sup> Vö. 63. jegyz., i. m. 187—188. o.

budapesti habilitációs kísérlet kudarca után, egy németországi tudományos karrier lehetősége foglalkoztatta. 1911—12 telén Firenzében művészetfilozófiai gondolatainak szisztematikus kifejtésébe fogott — „most tudomány jön”, írta barátjának az esszékorszak belső lezárása után.<sup>72</sup> A *Logos*ban megjelent tragédiaesszé és az 1911 végén megjelent német esszékötet visszhangját várva Lukácsot mindenekelőtt a délnémet neokantianus iskola fejének, Windelbandnak, a heidelbergi egyetem filozófiaprofesszorának és Rickertnek, a freiburgi egyetem tanárának véleménye érdekelte. A *Logos*-cikk fogadtatásáról Emmy Lederer útján érdeklődött Heidelbergben, s a válaszlevélből kiderül, hogy mindenekelőtt Windelband véleményét szerette volna megtudni — Max Weber, mint a legnagyobb heidelbergi tekintély nyilatkozatát csak Ledererék tartották fontosnak: „Sagen Sie Frau Emmy, dass die Sache nicht schlecht sein soll. Gar nicht schlecht.”<sup>73</sup> Lukács Freiburgban Baumgarten Ferenc útján próbálta kipuhatolni Rickerték véleményét a könyvről, de Baumgarten igyekezett lehűteni ez irányú illúzióit: „Őn nem ismeri a német professzorokat. Az urak mindennel szemben bizalmatlanok, ami új, és szigorúan szabályozott olvasmányaik sorában már hónapokkal előre megvan mindennek a helye. . . Ha írt nekik, válaszolni is fognak, egyébként bizonyára csak egész formálisan köszönetet mondanak.”<sup>74</sup> S amikor Lukács, Heidelbergbe készülván, Simmelhez fordult ajánlásért, Baumgartennek kellett fölhívnia a figyelmét arra, hogy ne felejtse el Max Weberhez is ajánlólevelet kérni.

Lukács tehát Windelbandhoz és Rickerthez szeretett volna közel kerülni, ezzel szemben, míg ez a reménye meghiúsult, Max Weber és Emil Lask részéről olyan megértésre és megbecsülésre talált, mely minden reményét fölülmúlta. „Egyeseknél nagyobb megértésre találtam, mint bármikor addigi életemben” — írta utólag —, „helytelen volna tagadnom, hogy milyen jól esett nekem ez a kivételszerű, ez a nem tipikus megértés. [ . . . ] játszottam azzal a gondolattal, hogy végleg kint telepszem le.”<sup>75</sup> S még *Az esztétikum sajátosságának* bevezetésében is szükségesnek tartotta hangsúlyozni, milyen hálásan gondol még mindig arra a jóindulatú érdeklődésre, amelyet Emil Lask és Max Weber tanúsított első esztétikai kísérlete iránt.

Lukácsot műveltsége, önálló, eredeti gondolkodása, szellemi színvonala miatt tartották sokra Max Weber körében. Nem elsősorban gondolatainak iránya volt nekik rokonszenves, mint inkább igényessége, módszerességre való készsége, hitelessége. Max Weber gondolkodó, beszélgető partnert becsült benne, Lask viszonyulását pedig egy korábbi levele segít megérteni, amelyben a szintén Simmel köréből származó Groethuysent írta le olyan lelkesedéssel, amilyennel Lukácsot fogadta Heidelbergben: „Végre egyszer egy jelenség, amelyiknek a filozófia egén való feltűnését örömmel lehet üdvözölni! A sok iskolás iparosmunka után, ami most

<sup>72</sup> Lukács György levele Popper Leóhoz, 1910. X. 25. — *Lev.* 259. o.

<sup>73</sup> Emmy Lederer-Seidler levele Polacsek Károlynéhoz, 1911. VIII. 5. — LAK. Idézte: *Lev.* 395—396. o.

<sup>74</sup> Baumgarten Ferenc levele Lukács Györgyöz, 1911. XII. 14. — *Lev.* 442. o.

<sup>75</sup> Lásd 13. jegyz., i. m. 389. o.

minden egyetemen tömött sorokban nyomul a habilitáció felé, s a jövőendő túltelítettség sötét sejtelmével keres fedezéket a maga számára — végre ismét a szellem magányos szárnyalása! Eredetileg a „modernizmus” extrém terméke volt. Most azonban fanatikus ellensége lett a XIX. századnak, és ezzel — mert számára ez ugyanazt jelenti — a pszichologizmus ádáz ellenfele minden formájában. A pszichologizmus az ő számára nemcsak a filozófiai irányt érinti, hanem átfogja a költészetben és a képzőművészetben is — a nagy egységes értékeknek a széttörését több végtelen értelmű pszichológiai finomságra, az individuális személyiség iránti beteges érdeklődésre, a jelentéktelenségekben és az individuális salakjában való vájkálásra... Ezzel a pszichologizmussal ő a minden relativitás alól kivont abszolút jelentések kozmoszát állítja szembe. Tehát platonizmus az értékek hiposztazálása nélkül.”<sup>76</sup> Ugyanezt a, Simmelen túlvezető, a neokantiánus érvényességfilozófia felé mutató tendenciát és átlagon fölüli szellemi nivót üdvözölte Lukácsban is. Rickertnek így referált róla első találkozásuk után: „Egy igen nagytudású magyar akarja jövőendő docensként eszméinket hazájában terjeszteni, és ott a tudományos filozófiát megalapozni. Azt mondja, hogy mély benyomást tettek rá a könyveim és a gyakorlataim.”<sup>77</sup> Nővérének, Berta Lasknak pedig ezt írta 1912 őszén: „Heidelberg legújabb, most feljött csillaga még mindig Georg von Lukács, aki valószínűleg itt fog letelepedni. Néhány éve kiadott esszéi nagyon szépek, veted meg magadnak ajándékba... Most teljesen átment esszéistából szisztematikus filozófusba, és a jelek szerint nagy reményekre jogosít.”<sup>78</sup>

Bár Lukács csak az esszéivel tudott Heidelbergben bemutatkozni, fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy ezen az esszékorszakon már túl van, s komoly szisztematikus tervek foglalkoztatják. Ez derül ki Marianne Webernek férjéhez írott egyik leveléből is: „Lukács, aki szeretne veled mielőbb beszélni — csodálatos szellem! Igazán hiszek benne, hogy fog egy filozófiai „szisztémát” teremteni — az esztétikai dolgok csak megelőző lépcsőfokok a számára, így mondta. Legerősebb érdeklődése etikai. Bárcsak itt tudnánk őt tartani. Azt hiszem, fuldoklik is egy kissé gondolatainak gazdagságától. Mint Te, kedves fiacskám, ezért sóvárog katedra után és van benne ilyen nagy közlési vágy.”<sup>79</sup> Weber, Lukács kérésének engedve megpróbálta Windelband érdeklődését is Lukács felé fordítani (bár világosan látta ennek kilátástalanságát,

<sup>76</sup> Emil Lask levele Heinrich Rickerthez, 1903. VIII. 5. Emil Lask levelezésének Rickert által kiadásra előkészített gépirata, Emil Lask hagyatékával, a heidelbergi egyetemi könyvtár kéziratárában (a továbbiakban: HUB).

<sup>77</sup> Emil Lask levele Rickerthez, 1912. VI. 18. A levél egyébként megtette hatását, mert Rickert ezt írta Lasknak postafordultával: „Egyébként, ha látja von Lukács urat (a magyar miniszterelnök fiát [!]), üdvözölje őt kérem a nevemben. Biztosan nagyon haragszik rám, mert elküldte nekem a könyvét, s én egyáltalán nem válaszoltam rá... Ha nem is nagyon mélyreható tudományos filozófusnak, de elég szellemű embernek látszik.” (Uo.) Baumgarten levele is a Lask-levél kedvező freiburgi hatására utal: „Sokat segít, [...] hogy Lask lelkesen írt (Rickertnek vagy Cohnnak), és dicsérte az Ön közelítését az ismeretelmélet egyedül üdvözítő rendszeréhez”. — *Lev.* 488. o.

<sup>78</sup> Emil Lask levele Berta Laskhoz, 1912. XI. 16. — HUB

<sup>79</sup> Marianne Weber levele Max Weberhez, 1912. X. 27. — MWE

tudva, hogy Windelband idegenkedik mindentől, ami modern,<sup>80</sup> az esszéisztikus formát összeegyeztethetetlennek tartja a komoly filozófiai törekvésekkel). Weber, amint erről Lukácsnak levelében beszámolt, hiábavalóan próbálta neki bizonygatni, hogy Lukács lényege szerint szisztematikus típus, és az esszéisztikus korszakon már túl van.<sup>81</sup> A Gundolfhoz közel álló Ernst Robert Curtius is ezt a benyomást közölte Lukácsról barátjának, Baumgarten Ferencnek: „A könyve után ítélve finom esztétának képzeltem, és ime, egy erős akaratú embert találok, olyan gondolkodói szenvedéllyel, ami majdnem ijesztő.”<sup>82</sup>

Milyen gondolkodói törekvéseket találhatott Max Weber és Emil Lask elismerésre méltónak, saját teoretikus tájékozódásuk irányába mutatónak Lukácsnál? Mindenekelőtt az idézett Lask-levelben is említett antipszichologizmust, ami Lukácsnál az impresszionista művészet- és életfölfogással való szembefordulásból eredt, s innen vezetett, a relativizmus leküzdésének igényével, az értékeknek és normáknak az egyéni elismeréstől és követéstől független voltának, abszolút érvényességének tételezéséig. Ez a tendencia találkozott Max Webernek a diltheyi megértésfogalom pszichologisztikus szubjektivizmusát az emberi cselekvések motívumainak objektív értelmezése irányában meghaladni kívánó törekvéssel és egész társadalomtudományi tevékenységének az értékmentességi követelményben is megnyilvánuló, a szubjektív elemek visszaszorítására irányuló tendenciájával. Ugyanilyen objektivisztikus beállítottság képezi Lask filozófiájának alapját is, az újkantianizmus gondolati keretein belül. Az antipszichologizmus itt a kanti ismeretelmélet empirista elemeinek kiszorítását jelenti, az objektivizmus a teoretikus szféra megtisztítását a szubjektív szemlélet esetlegességeitől. Ezért válik az újkantianizmus Lasknál (a gyakorlati ész primátusát a logikai ítéletre is vonatkoztató windelbandi—rickerti értékfilozófiával szemben) az értékelés szubjektivitását kiküszöbölő érvényesséofilozófiává.

A hegeli filozófiával való szembenállás lehetett a következő találkozási pont. Lukácsnál ez a kierkegaard-i Hegel-kritikára épült: arra, hogy az individuális etikának nincs tere ebben a rendszerben, valamint a „megbékélés” hegeli attitűdjének morális elutasítására. (A világhoz való viszonyának artikulálására így sokkal alkalmasabb volt az értékek és a valóság dualizmusát kifejező kanti filozófia.) Max Weber szenvedélyes antihegelianizmusa a történelem értelmének megkonstruálása, a törvényekben való objektivisztikus hit ellen irányult, „a történelmi ész kritikája” közös vállalkozásának részeként. A hegelianus pánlogizmussal, fogalomrealizmussal szemben állította föl az ideáltípusok módszertani elméletét, értelmezte egy kantiánus gondolati keretben a társadalomtudományi megismerés folyamatát. A laski filozófiában a tartalomra rászoruló forma és a formából levezethetetlen tartalom dualizmusa

<sup>80</sup> Max Weber levele Alfred Weberhez, 1912. XI. 9. — MWE: „Arról, hogy Dr. von Lukács esetleg habilitálni szeretne, teljes hallgatásodat kérem. Nem hiszem, hogy Windelband ebbe belemenne. Valamiféle víziszonya van minden modernségtől.”

<sup>81</sup> Vö. Max Weber levelét Lukács Györgyhez, 1912. VII. 22. — *Lev.* 484. o.

<sup>82</sup> Lásd Baumgarten Ferenc levelét Lukács Györgyhez, 1912. március. — *Lev.* 509. o.

szegült ellen a hegeli emanatív logikának.<sup>83</sup> Weber módszertani individualizmusa, individuális cselekvésekből kiinduló társadalomtudományi elmélete, mely összefüggésbe hozható az egész német kultúrfilozófia individualizáló metodológiai koncepciójával a szellemi tudományok, történeti kultúrtudományok vonatkozásában, párhuzamos törekvésnek tekinthette Lukács művészetfilozófiájának nem a művészet egészére és nem is az egyes műnemekre vagy műfajokra, hanem az egyedi műalkotásokra összpontosító szemléletét is.

Lukács művészetfilozófiájának kérdésföltevése: „Műalkotások vannak, hogyan lehetségesek?” — rendkívül eredetinek, termékenynek és helyes irányba mutatónak tűnt Weber és Lask számára. A műalkotások létének tényéből, fakticitásából, adottságából való kiindulás megfelelt a klasszikus kantianizmusnak a materialista-redukcionista és az idealista-pánlogista monizmusmal egyaránt szembe forduló dualizmusának. A kultúrtények adottak, redukálhatatlanok, levezethetetlenek, csak föltételeikre lehet rákérdezni. Max Weber, Lukács művészetfilozófiájának első fejezeteit elolvasván, egyenesen jótéteménynek mondja, hogy az alkotóból és a befogadóból való (szükségképpen pszichologisztikus) kiindulás után most a műalkotás (a maga objektív jelentésével) kerül az esztétikai kérdésföltevés centrumába.<sup>84</sup> A művet Lask is igen figyelemreméltónak kellett hogy tartsa, ha mindenáron el akarta olvasatni Rickerttel is.<sup>85</sup> Lukács művészetfilozófiájának tragikus világképe szintén nem lehetett idegen Max Weber számára. „Műalkotások vannak, hogyan lehetségesek” — ebben az is benne van, hogy hogyan lehetségesek ebben a művészetellenes modern világban. . . Művészetfilozófiájában Lukács már az esszéinek háttérben is végighúzódo életérzést fogalmazta esztétikai elméletté. Az elszigetelt magányos individuumnak adekvát közlés, kommunikáció utáni vágya a kiindulópont; a befogadás félreértésen alapul, s a műalkotás az alkotó és a befogadó számára egyaránt elérhetetlen utópikus valóság, realizálhatatlan érték, Lukács a valóságos empirikus szubjektumok és a valóságos műalkotások közti, az élet és a művészet-közti szakadékot, a tények és az értékek közti inadekvációt akarja kifejezni művészetfilozófiájában, ez adja eredetiségét, hitelességét. Ez azonban szisztematikusan az életfilozófia és az újkantianizmus sajátos összekapcsolásaként jut kifejezésre. A műalkotások normativitása kantianus értelemben abszolút és általános érvényű, alkotó és befogadó szubjektumok azonban az élményvalóság elszigetelt individuumai, s az ő művészeti, abszolút értékek utáni vágya alapozza meg a műalkotások létrejöttét a maguk történetiségében.

<sup>83</sup> Max Weber mindezt így fejezte ki egyik, Eulenburghoz 1909-ben írott levelében: „Két út van: Hegel — és ahogy mi nézzük a dolgokat.” — Lask filozófiájáról vö. Lukács György: „Emil Lask”, *Kantstudien*, 1918. — *IM* 725—745. o.

<sup>84</sup> Max Weber levele Lukács Györgyhez, 1913. III. 10. — *Lev.* 531. o.

<sup>85</sup> Emil Lask levele Heinrich Rickerthez, 1913. V. 7. — HUB: „Megkérdeztem Lukácsot, megengedi-e, hogy elküldjem Önnek esztétikai kéziratát. Meg is teszem ezt a következő napokban, azzal a kéréssel, hogy legalább nézzon bele, hogy a jellegét megismerje. Egyébként tárgyilag, erről határozottan meg vagyok győződve, nagyon fogja érdekelni. . .”



Úgy gondolom, hogy a lukácsi esztétikai koncepcióban a heidelbergi periódus során végbement változást, a hangsúlyeltolódást a művészetfilozófia életfilozófiai alapvetésétől az esztétika tiszta kantiánus megalapozása felé Max Weber és Emil Lask hatásának kell tulajdonítanunk.<sup>86</sup> A levelezésből kiderül, hogy Weber megoldatlannak tartotta az élményvalóság koncepcióját, s Lask is szükségesnek látta volna az első, szisztematikusan megalapozó fejezet átírását, nyilván abban a következetesen kantiánus irányban, ahogyan ezt Lukács azután meg is tette a heidelbergi esztétika újraírt első fejezetével, végérvényesen elválasztva egymástól a mindennapi és az esztétikai szubjektumot.<sup>87</sup>

Ezt az újkantiánus filozófiai tendenciát mutatják Lukácsnak Heidelbergben, az Emil Lederer szerkesztette *Archiv für Sozialwissenschaft*-ban publikált kisebb írásai is. Erről a szigorú ismeretelméleti, metodológiai alapról bírálja az Alfred Weber körében kezdődő kultúrszociológiai törekvések tisztázatlanságait, s keveredik magával Alfred Weberrel vitába a kultúrszociológia lényegéről és módszeréről,<sup>88</sup> valamint foglalkozik Croce könyve kapcsán a történettudományok módszerének és a történetfilozófia lehetőségének kérdéseivel. A fogalomalkotással teremtett szolid szaktudományos alapok és a transzcendentállogikai kérdésföltevés felől vizsgálja a kultúrszociológia lehetőségeit, s a történettudományok metodológiája kapcsán Rickertre hivatkozva igyekszik elutasítani a hegelianizmus különböző jelentkezéseit, az empirikus történelemnek történetfilozófiává, pánlogisztikus-dogmatikus metafizikává transzcendálását, s Max Weberhez kapcsolódik a történettudós értékítéletektől való absztinenciájának posztulátumával.<sup>89</sup>

Mivel magyarázható mégis, hogy Lukácsnak a kedvező heidelbergi fogadtatás és szisztematizáló filozófiai törekvéseinek a délnémet újkantianizmus irányába való belesimulása ellenére sem sikerült Heidelbergben habilitálnia?

Az első számú magyarázó szempont véleményem szerint Lukács származása. Ez Németországban éppúgy megnehezítette az akadémiai karriert, mint Magyarországon. Mindennél jobban érzékelteti ezt egy Max Weber nevéhez fűződő történet: Amikor javaslatot kértek tőle egy megürült egyetemi tanári állás betöltésére, ő két listát készített 3—3 névvel. Azt mondta, hogy az első lista 3. helyezettje is sokkal

<sup>86</sup> Márkus György „Lukács' erste Aesthetik” című, a 19. jegyzetben említett tanulmánya mélyreható, immanens elemzést ad a heidelbergi művészetfilozófiáról és esztétikáról, ám a változás okaira vonatkozó kérdés, jellegénél fogva, nem merül föl benne. Fehér Ferencnek ugyanazon kötetben megjelent „Am Scheidewege des romantischen Antikapitalismus” című tanulmánya ugyancsak konstatál egy neokantiánus fordulatot Lukácsnál, ám nem ad rá magyarázatot.

<sup>87</sup> Vö. Max Weber levele Lukácshoz, 1913. III. 22.: „Az élményvalóság kategóriájának problematikája feltehetőleg kiküszöbölhetetlen, túl messzire vezetne.” — *Lev.* 532. o. Lask véleménye Max Weber ama leveléből derül ki, amelyet 1916. VIII. 23-án írt Lukácsnak: „vajon rászánja-e magát valaha is, hogy valóban átalakítsa az első (fejezetet)?” — *Lev.* 634. o.

<sup>88</sup> Lukács György: „Zum Wesen und Methode der Kulturosoziologie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1915. — *IM* 614—621. o.

<sup>89</sup> Lukács György: „Benedetto Croce. Zur Theorie und Geschichte der Historiographie,” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1915. — *IM* 626—627. o.

különb a második lista 1. helyezettjénél, mégis biztos benne, hogy az illetékesek a második listáról fognak valakit választani, mert az első listán szereplő jelöltek zsidók. „A tudomány mint hivatás” című előadásában is utal arra, hogy ha valaki habilitálni szeretne és tőle kér tanácsot, ha zsidó, azt mondja neki, hagyjon föl minden reménnyel.<sup>90</sup> Ez persze nem tartotta vissza Weber attól, hogy tőle telhetőleg segítse a vallási, nemzeti vagy politikai szempontból hátrányos helyzetű tehetséges egyéniségek érvényesülését. „Nincs semmi, amit annyira szeretnék, mint az, hogy Önt kollégámnak tudhassam” — írta például Lukácsnak.<sup>91</sup>

Először 1912 őszén merült föl Lukács számára egy filozófiai habilitáció lehetősége Heidelbergben, és bár, mint a levelezésből kiderül, Max Weber ekkor is hajlandó volt lépéseket tenni, hangsúlyozta: ahhoz, hogy erről komolyan szó lehessen, Lukácsnak be kell fejeznie és le kell tennie az asztalra egy szisztematikus munkát.<sup>92</sup> 1914 nyarán Lukács azzal a gondolattal foglalkozott, hogy a modern dráma fejlődéstörténetéről írott könyvével, mint kultúrszociológiai művel, kísérli meg Alfred Webernél a habilitációt. Ennek érdekében publikálta az *Archiv*-ban művének két első fejezetét, tárgyalt Mannheim Károllyal az Alfred Weber kultúrszociológiai sorozatában megjelentetni kívánt könyv német fordításáról,<sup>93</sup> és föltehetőleg ennek érdekében is fontosnak tartotta a magyar *Logos* tervével való ismételt foglalkozást.<sup>94</sup> Lukács rendszeres és sikeres előadója volt Alfred Weber szociológiai estjeinek, és Simmelnél szerzett kultúrszociológiai iskolázottsága, irodalmi és művészeti tájékozottsága alapján talán nem is lett volna nagyon nehéz Alfred Webernél, mint aktív szociológiai professzornál habilitálnia. Max Weber azonban ezt a könnyebb ellenállás útjának minősítette. A szociológiát akkoriban még csak a nemzetgazdaságtan részeként lehetett művelni Németországban, s Weber úgy gondolta, hogy Lukács igazi hivatása „esztétikájának ragyogó töredékei alapján”<sup>95</sup> a filozófia, a szellem jelentésének, nem pedig empirikus létének vizsgálata. Arra biztatta, hogy ne kerülőutat keressen, s nemzetgazdászként próbáljon utólag filozófiai előadásokra engedélyt szerezni, hanem fejezze be esztétikáját, s ezzel forduljon Rickerthez, aki Windelband utódaiként a heidelbergi filozófiatanszék élére került.

Mikor azonban Lukács habilitációs kérelme 1918 nyarán Rickert elé jutott, sem Max Weber, sem Alfred Weber nem volt Heidelbergben. A származás, és a mű befejezetlensége mellett, ez volt véleményem szerint a habilitáció megghiúsulásának harmadik oka. Rickert ugyan kedvező véleményt adott Lukács benyújtott munkájáról. Hangsúlyozta, hogy a szerző az esztétikát tiszta érvényességtanként

<sup>90</sup> Vö. pl. Lukács: „On his Life and Work”, *New Left Review*, 1971, No. 68., 54. o.; ill. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, 1919, magyar fordításban: *Állam, politika, tudomány*, Közgazdasági, Budapest 1970, 132. o.

<sup>91</sup> Max Weber levele Lukácshoz, 1916. VIII. 23. — *Lev.* 634. o.

<sup>92</sup> Max Weber levele Lukácshoz, 1912. VII. 22. — *Lev.* 488. o.

<sup>93</sup> Mannheim Károly levele Lukácshoz, 1914. VII. 25. — *Lev.* 577—578. o.

<sup>94</sup> Vö. Fogarasi Béla levelét Lukácshoz, 1914. VII. 22. — *Lev.* 576. o.

<sup>95</sup> Max Weber levele Lukácshoz, 1916. VIII. 14. — *Lev.* 628. o.

kezeli, megkülönböztetve minden pszichológiától és metafizikától (a szép metafizikájától), ennyiben, valamint a műalkotásnak önálló sajátos értékszféraként, jelentésalakulatként való felfogásával a „délnyugatnémet iskola” gondolati keretein belül mozog, s bár Lask hatása erősen érezhető az ismeretelméleti orientációban, az esztétikai gondolatmenet terén a szerző új utakon jár. Kifogásolta ugyanakkor a formai hiányosságokat, a töredékességet, belső tagolatlanságot, nyelvi bonyolultságot, túlzott absztraktságot, nehezen érthetőséget, majd hozzátette: „Ezek a fenntartások a dolognak csak az egyik oldalát érintik. Nemcsak egy erőteljes szándék, hanem egy erős filozófiai tehetség és kiemelkedő képesség is félreismerhetetlenül megmutatkozik. Az írásmű mindenütt ragyogó és mélyenszántó elmeről és elismerésre méltó önállóságról tanúskodik, mind saját gondolatainak kifejtésében, mind a mások véleményével szembeni kritikai állásfoglalásban.”<sup>96</sup> Rickert úgy látta, hogy a mű egészét valódi kritikai szellem járja át, amennyiben a könyv minden részletében a filozófiai rendszer egészére irányul; ugyanakkor határozottan komolyan veszi az esztétikai értékterület autonómiájának következetes érvényesítését is. Úgy ítélte meg, hogy Lukács műve egész sor olyan kérdést vet föl, amelyek mellett semmi esetre sem mehet el az esztétika: egyszer már rá kell kérdezni a műalkotás lehetőségére is, és ebből a célból az alapokból kiinduló transzcendentális vizsgálódásnak alávetni, a logikai és az etikai szféra után, az esztétikai szférát is. S bár a benyújtott mű befejezetlensége miatt tartózkodni kényszerül annak abszolút jelentőségében való megítélésétől, kétségtelennek látja relatív értékét, ösztönző, kérdéseket tudatosító erejét. Mint írja, Heidelbergnek elegendő számú filozófiai docense van, s ezért egy középszerű teljesítmény esetén nem tudna szót emelni egy újabb habilitáció mellett, meggyőződése, hogy Lukács esetében nem „kezdőről” van szó. Esztétikájának benyújtott fejezetei messze fölülemelkednek a habilitációs munkák átlagos színvonalán, rendkívül egyéni, kiváló gondolkodó, aki figyelemreméltó önállóságot egyesít átfogó tudással és alapos filozófiai képzettséggel. Mindennek alapján Rickert támogatta a habilitációt.

Ha Rickert mellett a másik filozófiai tanári posztot (Max Weber és Lukács reményének megfelelően) Simmel tölthette volna be a heidelbergi egyetemen, ez bizonyára elég is lett volna a habilitáció sikeréhez. Így azonban a habilitáció sorsa fölött döntő tanácskozáson Lukács támogatói közül, az erőtlennek bizonyuló Eberhard Gotheinen kívül, senki nem volt jelen. Alfred Weber csak írásban küldte el támogató sorait: „Véleményem szerint rendkívül nagy és nehezen megmagyarázható veszteség volna, ha erre a habilitációra nem kerülne sor. Szakmailag azon kevesek egyikét veszítenénk el, akik ma igen gyümölcsözően dolgoznak az esztétika területén, ráadásul olyan személyiséget, aki ragyogóan ír és szellemesen ad elő.”<sup>97</sup> A habilitációt — talán nem is annyira lelkesedésből, mint inkább Max Weber kedvéért, de mégis — támogató Rickert sem volt éppen Heidelbergben, úgyhogy elszabadult a konzervati-

<sup>96</sup> Heinrich Rickert opponensi véleménye — Heidelbergi Egyetemi Levéltár, III. Fakultätsakten 1918/19, Bd. I. Dekanat v. Domaszewski, 5a 186, fil. 223—253.

<sup>97</sup> Alfred Weber levele: uo.

vizmus, a középszer, jöttek a kicsinyes formális kifogások; kétségbe vonták, hogy Lukács érettségizett-e egyáltalán, mert egy helyütt eltéveszti a „der-die-das”-t, s még orosz felesége is szóba került, mint Lukács kétes személyiségének bizonyítéka. Végül is azzal az indoklással szólították föl Lukácsot habilitációs kérelmének visszavonására, hogy a jelenlegi körülmények között nem engedhetnek egy külföldit magántanárrá válni.<sup>98</sup>

Volt ugyanakkor a habilitáció megghiúsulásának, a fönti külső okok mellett, egy belső oka is, mindezeknél mélyebben fekvő, amelyre leveleiben — Lask véleményét idézve — Max Weber utalt, és amelyet utólag Lukács is elismert: nevezetesen Lukács teoretikus beállítottságának ambivalenciája, ingadozása az esszéisztikus és a tudományos filozófia, a kritikai megalapozottságú, tudatosan részkérdések elemzésére korlátozódó filozófiai szaktudomány és a régi nagy filozófiák értelmében vett metafizikai szemléletmód között. Lask ezt úgy fejezte ki, hogy Lukács született esszéista, nem képes megmaradni a szakszerű szisztematikus munkánál.<sup>99</sup> Lukács pedig így fogalmazott egy kései levelében: „egész fiatalkoromban mély és feloldhatatlan konfliktus volt bennem a régi nagy filozófia értelmében vett filozófiai általánosságra való törekvés és a tiszta tudományosság tendenciái között.<sup>100</sup> Immanencia és transzcendencia alternatívája húzódtott meg emögött, vagy ahogyan művészetfelfogásában jelentkezett: esztétikájának immanens művészetszemlélete és *A regény elméletének* metafizikai, transzcendens művészetszemlélete — a művészet mint a metafizika kódja.<sup>101</sup> Az a lukácsi kijelentés, hogy ő elfogult volt korának újkantianizmusában, Bloch pedig úgy filozofált, mintha ez az egész modern filozófia nem is léteznék, hogy túltette magát rajta és perspektívát nyitott egy egészen más stílusú filozófiára,<sup>102</sup> elsősorban a *Heidelbergi esztétika* és *A regény elmélete* összevetésénél magyarázó erejű. Az ilyen módon való filozofálás bátorságához, ennek a kriticismus előtti vagy kriticismus utáni filozófusi attitűdnek a vállalásához, Lukácsnak egész jelene látványos csődjére volt szüksége, ami a világháborúval be is következett. A

<sup>98</sup> Uo.

<sup>99</sup> Lásd a 95. jegyz.

<sup>100</sup> Lukács György levele Frank Benselerhez, 1961 végén. — Idézve: *Lev.* 35. o.

<sup>101</sup> Ezt a kettős szemléletmódot tükrözi közvetve Violetta Plincke 1915. VII. 27-i levele Lukácshoz, melyben föltehetőleg Lukácsnak az ő „Zur Psychologie des Rembrandtschen Menschen” című, a *Logos*-ban publikált tanulmányához fűzött levélbeni megjegyzéseire válaszol: „Olvasom, amit ír az immanens művészetszemléletről és a művészetnek a metafizika kódjaként való értelmezéséről... Önnek, akinek élethivatása egy immanens művészetszemlélet kidolgozása, bizonyára teljesen elvetendőnek kellett tartania azt, ahogyan én egy műalkotáshoz közeledem. Mégsem tehetek másként, igaza van — itt „végső pozíciókról” van szó. Mert az én szemléletmódom nem vezethető vissza Simmel vagy Kassner hatására. [...] ismerem művészetszemléletem veszélyeit, [...] azt hiszem magában hordja a művészet luciferikusságát, [...] de pillanatnyilag nem tudok másként közeledni egy műalkotáshoz, mint hogy nekem nagyon sokat nyújt.” (LAK)

<sup>102</sup> „Én addig elfogult voltam korom újkantianizmusában, és Blochnál azt láttam, hogy úgy filozofál, mintha ez az egész filozófia nem létezne. Hogy lehetséges ma úgy filozofálni, ahogy Arisztotelész vagy Hegel filozofált” — mondta erről Lukács a 18. jegyzetben idézett interjúban. Vö. még Lukács levélfogalmazványát Blochhoz, 1962 után (keltezés nélkül, születésnapja alkalmából: LAK).

világháborúra való teoretikus reakcióként Lukácsnál ismét az életfilozófiai tendencia kerekedett fölül, történetfilozófiai-metafizikai fordulatot véve, miután a tudományos filozófia az élet irracionalitásaival szemben megint csak súlytalannak, tehetetlennek, sterilnek bizonyult. A német értelmiség világháborús lelkesedése közepette, Max Weber és Simmelt is beleértve, Lukács ismét elszigetelődött, s csak Blochhal maradt egy platformon a háború elutasításával.

*A regény elmélete* véleményem szerint csak úgy érthető meg igazán, ha — túl a lukácsi műfajelmélet irodalmi előzményein — a Blochhal való együttfilozofálás teoretikus lecsapódásának tekintjük. Érdekes, hogy Bloch hatása akkor kezdett megmutatkozni Lukács elméleti produkciójában, filozofálási módjában, amikor személyes kapcsolatukban már bizonyos eltávolodás következett be. Amikor Lukács elveszítette Blochba vetett feltétlen hitét, amikor szétfoszlott előtte Bloch varázsa, már csak a divergáló tendenciákat látta szellemi fejlődésükben. Bloch számára annál nagyobb élmény volt a *Theorie des Romans* olvasásakor kettejük szellemi és metafizikai testvériségének érzése, az az érzés, hogy állandóan összetalálkoznak egy olyan birodalomban, melyben mások nem tudnak mozogni, s nem értette, hogyan hagyhatta Lukácsot hidegen az ő „Frage”-ja, a végső kérdéseket épp a Lukácstól tanult, szubjektívabb kierkegaardiánus szempontból ostromló írása. Bloch felismerte munkásságuk párhuzamosságát, „egyidejűségét” ebben a periódusban, úgy látta, hogy az ő *Geist der Utopieja* és Lukács *Theorie des Romansa* közös töről fakad: „Korabeli könyvemben, a *Geist der Utopie*ban vannak részek, amelyek tulajdonképpen Lukácstól erednek, és a *Theorie des Romans*ban vannak dolgok tőlem. És már nem is tudom, hogy ki gondolta eredetileg.”<sup>103</sup>

Blochi fogantatású *A regény elméletének* egész metafizikai-történetfilozófiai perspektívája, a tudományos-filozófiai megfontolásokat félretelől, elfogulatlan közlekedése a különböző szemléleti síkokon, s a „titkostonácsosiból” a költői-metáforikus szárnyalásúba átváltó stílusa. Voltaképpen Bloch tette Lukács számára járhatóvá a nagy filozófia, a hegeli filozófia felé vezető utat, ő szabadította meg kriticista gátlásaitól.

Bloch nem szerette Lukács esztétikáját, nem szerette „titkostonácsosi” stílusa miatt, nem szerette a végső kérdésekhez vezető út közben való „megállása” miatt. Lukács immanens világképében a művészet utópikus valósága a csúcs, az elérhető maximális beteljesedés a lélek számára — őt a művészet egyéni életjelentősége foglalkoztatja. Bloch transzcendens világképében a művészet és az etika jelentősége relativizálódik, a művészet utópiája hamis megváltást kínál az igazi megváltás előtt vagy helyett. Blochnál ebben az értelemben „luciferikus” a művészet, míg Lukácsnál ugyanez a fogalom a mítosszal szembeni lázadást, az evilági megváltás akarását fejezi ki.<sup>104</sup> Bloch számára a művészet szekularizált mítosz; a művészet önértékének, a

<sup>103</sup> Jánosy Ferenc interjúja Ernst Blochhal, Tübingen, 1971. IX. 24. — LAK.

<sup>104</sup> Bloch utal rá a fentebb említett interjúban, hogy ezt a kifejezést Lukács egyik kedvenc gnosztikusuktól, Markciontól kölcsönözte.

magáértvaló formáknak az esztétikai igazolása voltaképpen bálványimádás; a valamikori kultuszok tárgyai válnak esztétikai tárggyakká, kiüresedett formákká. A blochi radikális, messianisztikus miszticizmusból az objektivációkkal szembeni közömbösség fakad.<sup>105</sup> Bloch élvezettel emlegette, hogy Lukács milyen „unalmat” érzett esztétikájának írása közben, hogy belső meggyőződés, igazi alkotóerő nélkül írta, mintegy muszáj-feladatot teljesítve.<sup>106</sup> A megváltás nézőpontjáról fölösleges filozófiai aprómunkának tűnt Bloch számára a lukácsi esztétika metodológiai szigorúságú apparátusa, a végső kérdéseket „megkerülő” szisztematikája. Már az első változatról ezt írta Lukácsnak: „Kéziratod módszertani bevezetését, ezt a végnélküli, de meg kellene fontolni”-t és a kérdések állandó továbbtagolását nem tartom jónak. Azt hiszem, másoknak is érezniük kell, hogy ez schilleri értelemben szentimentális, és ráadásul nem is képvisel hozzád méltó értéket. Gyötrő és unalmas.”<sup>107</sup>

Annál többre tartotta Bloch Lukács etikáját, úgy emlegette, mint Lukács tervezett, szellemileg elkészült körvonalú főművét, amely a spinozai értelemben lesz etika, sőt még mélyebben lesz jogosult arra, hogy minden diszciplínának fölött álljon. (Lukács is utal rá egy helyütt, hogy a különböző szellemi, kulturális és társadalmi objektivációkhoz viszonyítva rendkívüli, kiemelt helyet szánt az etikának.<sup>108</sup>) Bloch úgy fejezi ki Lukács etikájának intencióját, hogy Lukács teoretikusan fogja végigjárni azt az utat, amelyet Tolsztoj és Dosztojevszkij mutatott meg, célhoz fogja juttatni Ivan és Aljosa Karamazov filozófiáját.<sup>109</sup> A *Geist der Utopie*ben Bloch a morál abszolút zsenijeként aposztrofálja Lukácsot, vállalkozását pedig az Istentől való eltávolodás korszakának becsületes, nagy szubjektív etikai metafizikájaként.<sup>110</sup>

A „Frage” tartalmaz egy gondolati számvetést Lukács jóság-etikájával, amely „A lelki szegénységről” írott dialógusban fogalmazódott meg először, s amelynek koncepcióját Lukács fönntartotta, hiszen néhány év múlva újra ki akarta adni.<sup>111</sup> Bloch itt voltaképpen a lukácsi dosztojevszkijánus szeretet-etikával, az ún. „második etikával” foglalkozik, az „orosz” értelemben vett jóság, nyitottság, a másikkal való

<sup>105</sup> Vö. Fehér Ferenc: „Am Scheidewege des romantischen Antikapitalismus”, i. k., 256—275. o.

<sup>106</sup> Bloch azt mondja a 103. jegyzetben idézett interjúbán, hogy Lukács panaszkodott Emmy Lederernek: szenved az unalomtól az esztétika írása közben. Vö. még Bloch levelét Lukácshoz, 1914. III. 5.: „Az unalom küldetett rád, mert emberileg nem vagy méltó a zsenialitásodhoz és nem alkothatsz belőle művet.” — *Lev.* 564. o.

<sup>107</sup> Bloch levele Lukácshoz, 1913. V. 5. — LAK

<sup>108</sup> Lukács György: „Hozzászólás a nemzetiségi kérdés vitájához” — *A Vasárnapi Kör*, szerk. Karádi Éva és Vezér Erzsébet, Gondolat, Budapest 1980 (a továbbiakban: *Vas.*), 272. o. Lukács itt az objektív és az abszolút szellem fogalmi megkülönböztetéséről beszél: „Az első fogalom alá tartoznak: a jogrend, az állam, a gazdaság stb., a második alá: a tudomány, a művészet és a vallás. (Hegel az etikai tételezést a joginak rendelte alá; e sorok írójának itt meg nem okolható véleménye szerint egyáltalában nem tartozik a „szellem” tételezettségi körébe, és így heterogén áll mind a két csoporttal szemben.)”

<sup>109</sup> Ernst Bloch: „Zur Rettung von Georg Lukács”, *Die Weissen Blätter*, 1919. 529.

<sup>110</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (1918), Suhrkamp, 1977, 347. o., ill. (1923) Suhrkamp, 1964, 221. o.

<sup>111</sup> Vö. Lukács levelét Franz Bleihez, 1915. VII. 21. — *Lev.* 601. o. A Dosztojevszkij-könyv fönntmaradt vázlatában is szerepel ez — LAK.

azonosulás, segíteni akarás nehézségeivel az ember depraváltságának, megváltatlanságának világában, ahol a morál, az „első etika”, a távolságtartás, a másik melletti elmenés, a kötelességek külsődleges, a morális inkognitó föloldására képtelen etikája uralkodik. Az alsóbb rendű, konvencionális, formális, fegyelmezett kötelességetika meghaladandó a bensőség etikája számára, melynek megalapozásához az igazságba vetett kétségbeesett hitre van szükség.<sup>112</sup> Lukács nyomán fedezi föl Bloch magának Kierkegaard-t, aki csak a hinnitudásban hitt, s akinek hinnitudása a hitetlenségünk fölötti kétségbeesésből fakadt. S ennek a „nekünk-rendelt Hume-nak” segítségével ébred föl az objektív, külsővé vált, szenvtelen szisztematizmus „dogmatikus álmából”, hagyja maga mögött a szubjektivitás számára idegen racionalitást, s fordul az igazi kérdés, az önmagunkra irányuló kérdés felé.<sup>113</sup> Ebben a látásmódban Blochot bizonyára megerősítette a Münchenben fölfedezett expresszionista irányzat is, a kierkegaardianus Hegel-kritika érvelésében azonban, nyilvánvalóan, a Lukács által habilitációs előadástémául is választott koncepció vetületét kell látnunk. Az elietett lezárás, a világgal való időelőtti békekötés, a tények megszentelése, az individualitás sorsával szembeni közömbösség a szubsztanciává emelt fogalom nevében, az ellentétek összebékítése a paradoxonokkal való szembenézés helyett, az általános történelmi racionalitás álláspontjára való helyezkedés a szubjektivitás igazsága helyett, az *ember* kérdésére a *világgal* való válaszolás, az irracionális valóság empirikus tényeinek ésszerűvé nyilvánítása — mindez nemcsak a jobb világ követelésének lehetőségétől, de a túlvilági vigasztalás reményétől is megfosztja az egyént. Ezek a szempontok kétségtelenül a lukácsi etikai világkép kierkegaardianus alapjai: ennek tragikus etikai stádiumából kereste Lukács a transzcendens vallási stádium irányában a kiutat.

Ez az átmenet az immanens, filozófiai-etikai állásponttól a transzcendens, vallási-metafizikai állásponttra, először a tragédia, illetve a nem-tragikus dráma elemzése során mutatkozott meg Lukácsnál. Voltaképpen már akkor ott volt mögötte a kanti és a dosztojevszkiji, az „első” és a „második” etika megkülönböztetése. Nem véletlenül húzódik végig a nem-tragikus dráma problémája Lukács munkásságának az esszékor-szakot föl-váltó periódusán és marad végül mégis töredékes éppúgy, mint a Dosztojevszkij művészetével való számvetési kísérlet „A lelki szegénységről” írott dialógustól kezdve, a Dosztojevszkij-könyv vázlatain keresztül, a Balázs Béláról írott utolsó kritikákig. Nem véletlenül kérdezte Bloch levelében Lukácstól, hogy vajon a nem-tragikus dráma is a Dosztojevszkij-könyvbe fog-e kerülni.<sup>114</sup> A Dosztojevszkij-könyvnek az elkészült fejezetek, a regény esztétikájának szánt bevezetés végén csak történetfilozófiailag elhelyezett, de ki nem fejtett koncepciója szilánkjaiiban megtalálható a nem-tragikus drámával, illetve Balázs esetében az új „lélekdrámával”

<sup>112</sup> Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, 1918, 348. o. Ezzel foglalkozik Bloch oldaláról vizsgálva a Lukács—Bloch kölcsönhatást disszertációjában Mesterházi Miklós.

<sup>113</sup> I. m. 386. o.

<sup>114</sup> Ernst Bloch levele Lukácshoz, 1915. IX. 22. — *Lev.* 607. o.

foglalkozó írások gondolatmenetébe illesztve; míg a nem-tragikus dráma és az ennek nézőpontjáról újraértékelt tragédiakoncepció szerepel *A regény elméletében* is.

Lukács nagy etikai koncepcióját, a „lélekvalóság” metafizikai megalapozottságú etikáját a tervezett Dosztojevszkij-könyv fennmaradt vázlataiból és jegyzeteiből,<sup>115</sup> a blochi filozófia „szőnyegébe” beleszőtt szálakból és a korabeli kisebb írások háttéréből lehet csak rekonstruálni.

Ilyen, az immanencia és a transzcendencia, az etikai és a vallási stádium különbségeit elemző írás a Paul Ernst „Ariadné Naxos szigetén” című drámájáról szóló Lukács-cikk, mely még tárgyi apropójánál fogva is egyenes folytatása és ellentéte a Paul Ernst „Brunhild”-jához kapcsolódó írásának „a drámai tragikum metafizikájáról”. A tragédia etikájából (ahol a normatív etika az életből a halálba vezet, nem pedig a megváltásba) egy magasabb, metafizikai-vallási, individuum fölötti, és ezzel egyúttal mindennapi élet fölötti transzcendens etikába való átmenet itt így vetődik föl: a tragédia olyan emberről szól, aki magányosságra, meg nem értettségre, egyedülállásra, önmagára-alapozottságra van hivatva; elfogadja ezt a magányosságot, és fájdmát beteljesüléssé fokozza.<sup>116</sup> De Lukács fölteszi a kérdést: valóban a tragikus hős-e a legmagasabb rendű ember? A tragédia az Istentől elhagyott világ drámája; s ha Isten meghalt, akkor az ember válik minden dolgok mértékévé. De ha mégis van Isten? — És itt Lukács kimondja a Dosztojevszkij-könyv világképének titkát, amelynek (Böhme nyomán) az „Auróra” címet akarta adni.<sup>117</sup> Dosztojevszkijben ő a „kiteljesedett bűnösség” korszakának lezárulását, s egy esetleges új világ előhírnökét szerette volna látni. És hátha nem más a mi céltalanságunk sötétsége, mint az egyik isten alkonya és egy másik isten hajnala közötti éj sötétsége?<sup>118</sup> Vajon akkor a tragikus hős nem a lázadó, az antikrisztusi, luciferi elv hordozója-e? Vajon a tragédia fájdmájában a végső értelmet találtuk-e meg, vagy egy eljövendő isten utáni vágy hangját csupán? „Ennek még gyengén látszó fénye nem lényegesebb-e mégis a hős csábító ragyogásánál?”<sup>119</sup> S itt még a használt metafora is rárimel a tervezett Dosztojevszkij-könyv harmadik részének címére: „Az érkező fény”.<sup>120</sup>

Lukács dosztojevszkijánus etikájának filozófiai előföltétele az intézmények és objektivációk, a társadalmi determináltság „jehovikus” világával, kiüresedett, fedezet nélküli voltával szemben az individuum szubsztancialitásának és a lelkek közti határok áttörhetőségének, a lelkek közti érintkezés lehetőségének, a jóság, a szeretet, a szolidaritás, az áldozatvállalás „második etikájának” ontológiai megalapozása. Ehhez a „lélekvalóságnak”, mint önálló létszférának, realisként való tételezésére volt

<sup>115</sup> A rekonstruált szöveg, Nyíri Kristóf szerkesztésében, kiadás alatt. Etikai vonatkozású részletei megjelentek: *Vas.* 115—129. o. Az első rekonstrukció és értelmezés Fehér Ferenctől származik, az „Am Scheidewege...” c. idézett tanulmányban.

<sup>116</sup> Lukács György: „Ariadné Naxos szigetén” — *IM* 658—659. o.

<sup>117</sup> Vö. Bloch levelét Lukácshoz, 1915. III. 15. — *Lev.* 587—588. o.

<sup>118</sup> Lukács, i. m. 660. o.

<sup>119</sup> Uo.

<sup>120</sup> A Dosztojevszkij-könyv vázlata: *LAK.* Vö. 115. jegyz.



szükség — feltehetőleg a fizikai és pszichikai valóság mellett tételezett önálló „érvényességszféra” laski koncepciójának analógiája szerint. Lukács Dosztojevszkij regényeiben megtalálta a lélekvalóságnak, mint önálló életnívónak, „igazi valóságként” való megélését,<sup>121</sup> ámde nem tudta azt filozófiailag is explicitálhatóvá tenni.

Mint ismeretes, ennek a tervezett, alapvetően etikai indíttatású átfogó történetfilozófiai-metafizikai rendszernek csak bevezető, regényelméleti része készült el, s már ez is úgyszólván recipiálhatatlan volt az olvasóközönség számára. Max Weber körében a műnek Bloch volt az egyetlen értő olvasója — és mégis, ezzel a megíratlan dosztojevszkijánus etikájával vált Lukács egy sajátos, önálló tendencia képviselőjévé a Max Weber-körön belül, s hagyott nyomot a többiek gondolkodásán.

Max Weber úgy helyezte el Lukácsot a heidelbergi szellemi élet palettáján, mint Stefan George ellenpólusát, mint a német eszkatológusok típusának egyikét, az újonnan felszínre törő vallásos áramlatok egyik képviselőjét.<sup>122</sup> Marianne Weber értelmezésében ez arra vonatkozott, hogy míg George és köre számára a világon belüli egyéni kiteljesedés a végső cél, addig Lukács számára a világtól való megváltás. Lukács számára a világon belüli esztétikai kultúra pompája istenellenes, luciferi konkurrenciának minősül, de mégis szükséges ennek a birodalomnak a teljes kibontakozása, mert a végső harc Isten és Lucifer között még hátravan és az emberiség választásán múlik, ezt pedig nem szabad megkönnyíteni.<sup>123</sup> Marianne Weber utal emlékezéseiben arra is, milyen nagy hatást tett mindkettőjükre barátjuk mély értelmű művészi esszéje a lelki szegényekről, melyben kimondja a megváltást hozó, teremtő erejű szeretet jogát az etikai norma áttörésére.<sup>124</sup> Hogy valóban mély nyomokat hagyott bennük, és tovább foglalkoztatta őket Lukács jóság-etikája, ezt alátámasztja Max Webernek feleségéhez írott egyik levele, amelyben egy anarchista ismerősükről, Ernst Frickről van szó: „Frickben van mélység. De most hiányzik belőle minden kifejezőkészség még az egyszerű gondolatok számára is. A börtön úgy hatott rá, hogy nem jut semmire a jó” jelentése feletti töprengéseivel. Hogy a jó cselekedet következménye oly gyakran teljesen irracionális, és ahol jó” cselekedtünk, rossz következmények lépnek fel, ez teljesen megzavarta abban, hogy kell-e egyáltalán jó” cselekednünk: az erkölcsi cselekvésnek a siker felőli értékelése a saját értéke helyett: egyelőre nem látja, hogy ebben hiba rejlik; majd igyekszem neki a „Karamazov testvérek”-et megszerezni, és egyszer később majd Lukács dialógusát, ahol ezt a kérdést tárgyalja.”<sup>125</sup>

Lukács esztétikájának hatása dokumentálható Lask utolsó filozófiai följegyzéseiben is, ahol, a forma-fogalom filozófiai megoldásait számba véve, Simmel forma-

<sup>121</sup> Vö. Lukács György: „Halálos fiatalság”, *IM* 683. o.

<sup>122</sup> Max Weber levele Lukácshoz, 1913. III. 6. — *Lev.* 529. o.

<sup>123</sup> Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*, i. k., 474. o.

<sup>124</sup> Uo., ill. Marianne Weber: *Lebenserinnerungen*, 1948, 380 skk. o. (Idézve: *Lev.* 491—492. o.) Marianne Weber ezt írja: „Férjemet és engem hosszú időre megrendített ez az írás.”

<sup>125</sup> Max Weber levele Marianne Weberhez, 1914. IV. 5. — MWE. Marianne Weber is idézi ezt a levelet a 123. jegyzetben említett monográfiájában.

fogalma mellett a Lukácsét is említi,<sup>126</sup> valamint Max Weber „A tudomány mint hivatás” című, első ízben 1917-ben, tehát még a Lukácssal való gyakori eszmecsere idején tartott előadásában. A modern esztéták sorában hivatkozik példaként Lukács Györgyre, és idézi esztétikájának kiindulópontját: „Műalkotások vannak”, és kérdésfeltevését: „Hogyan lehetségesek?”<sup>127</sup> De Lukács nemcsak ott van jelen Max Weber gondolatmenetében, ahol Weber meg is nevezi, hanem mindenütt, ahol tudomány és művészet összevetéséről van szó, s a végső kérdések, az etikai problémák fölvetésénél, s Tolsztoj és a Hegyi Beszéd példáján való demonstrálásánál is a Lukácssal folytatott több éves dialógus rezonanciája érezhető. Nem lehet Lukács esztétikáját és „luciferikus” művészetfelfogását nem kihallani például ebből az okfejtésből: „A műalkotás létezése adott tény az esztétika számára. Tisztázni igyekszik, milyen feltételek mellett következik be ez a tényállás. De nem veti fel azt a kérdést, hogy a művészet birodalma esetleg nem a diabolikus gyönyörűség birodalma-e, egy evilágból való birodalom, amely ezért legmélyebb bensejében istenellenes és a maga mélységesen arisztokratikus szellemiségénél fogva felebarátellenes. Nem kérdezi tehát, hogy legyenek-e műalkotások.”<sup>128</sup> Ebből az is kiderül, hogy Max Weber úgy ítélte meg Lukács esztétikájának és metafizikai művészetfilozófiájának viszonyát, mint a végső értékszempontokat a tudományos-filozófiai vizsgálódásból szándékosan kirekesztő intenció következményét.<sup>129</sup>

Weber vallásszociológiájában, a „Zwischenbetrachtung” címen megjelent részben is fölismerhető a lukácsi gondolatok ösztönző hatása, művészet és megváltásvallás összevetésében. A művészetnek a világon belüli megváltást adó voltáról van itt szó (azaz, a lukácsi kifejezéssel, „luciferikusságáról”) és a megváltásvallással való versengéséről, valamint arról, hogy a művészi megrendülés hasonlít a vallásihoz, s hogy a vallásosság felől nézve a teremtmény, a kreatúra istenítése csalo káprázat, istenkáromlás.<sup>130</sup> A vallásosság szükségletét Weber a megváltás igényével magyarázza, azzal az igénnyel, hogy a világ folyásában értelmet lehessen fölfedezni.<sup>131</sup> A weberi leírásban a lukácsi—blochi messianisztikus attitűd ábrázolása is fölismerhető. A visszaemlékezésekből nyilvánvaló továbbá Tolsztoj és Dosztojevszkij eleven jelenléte is a Weber-házban folytatott beszélgetéseken.<sup>132</sup> Elvileg nincs ugyan kizárva, hogy itt egymástól független irodalmi érdeklődések egybeeséséről van szó, mégis hajlamosak vagyunk, a Weber-levelekben és -szövegekben mutatkozó Lukács-hatás alapján,

<sup>126</sup> „Der weiteste Begriff von Form bei Simmel und Lukács rührt ja gleichfalls von Gegensatz zu Fliessendem her! Alle Verfestigung: Formgeprägtheit!” Emil Lask: *Werke*, Bd. III., 212. o.

<sup>127</sup> Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, i. k., 154. o. A legújabb kutatások szerint Weber két ízben tartott előadást ezen a címen, először 1917. XI. 7-én, majd 1919. januárjában. A lejegyzett szöveg nyilvánvalóan az utóbbiról készült: ezt igazolja pl. a forradalomra való utalás is a szövegben.

<sup>128</sup> I. m. 143. o.

<sup>129</sup> Vö. erről Márkus Györgynek a 19. jegyzetben idézett tanulmányát.

<sup>130</sup> Max Weber: „Zwischenbetrachtung”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1915, ill. *Protestantische Ethik*, 365. o.

<sup>131</sup> Uo. 378., 380. o.

<sup>132</sup> Honigsheim (1963), 240. o.

ebben a fokozott érdeklődésben is jelentőséget tulajdonítani Lukács dosztojevszkijánus etikájának.

Max Weber számára az individuum autonómiája a legfőbb érték, Lukács számára pedig a kultúra. Ebből fakad eltérő viszonyulásuk a legtöbb kérdéshez. Ezt Max Weber is így látta, s ezzel magyarázta Honigsheimnek Lukács attitűdjének legfőbb forrását, a kötött kultúrákhoz való vonzódását.<sup>133</sup>

Másfelől érdekes, és nehezen megmagyarázható összetevője volt a Lukácsról a Max Weber-körön belül kialakult képnek Lukács baloldali, forradalmi-szocialista politikai beállítottsága. Staudinger úgy említi, hogy nem tudja, honnan eredt ez a radikális politikai attitűd az arisztokratikus alkatú és műveltségű Lukácsnál.<sup>134</sup> Edgar Salinnak a Max Weber-körre vonatkozó visszaemlékezéseiben együtt szerepel a forradalmi szocialisták képviselőjeként Emil Lederer mint ökonómus, Lukács mint filozófus, Bloch mint próféta.<sup>135</sup>

Ez a „baloldali etika”, ahogyan Lukács utólag nevezte, nyilvánvalóan a háborúval való szembefordulással vált láthatóvá, s az orosz forradalmak iránti rokonszenven nyilvánult meg. Legmélyebb gyökere azonban Lukácsnak a magyar progresszió felőli indulásában keresendő. Ahogy tehát a német kultúrfilozófiai háttér magyarázta Lukács filozófiai orientációjának ezoterikusságát a magyar szellemi életen belül, úgy magyarázta a magyar progresszió felőli indíttatás (ahogy Lukács érzékeltetni szerette: az „eb ura fakó, Ugocsa non coronat” mentalitása), hogy miért nem vett konzervatív politikai fordulatot idealista német filozófiai tájékozódása.

#### 4. A VASÁRNAPI KÖR

Milyen előzményei voltak a Vasárnapi Kör kialakulásának? A Lukács-kör itthoni tagjaiban a magyar szellemi életen belüli izoláltság érzése és az önálló irányvonaluk létjogosultságáról való meggyőződés *A Szellem* abbamaradását követően újra meg újra fölvetette az újabb föllépés és orgánumteremtés igényét. Ezt Balázs Béla képviselte a legenergikusabban és a legkitartóbban és Fülep Lajos, aki hazatérve, 1914-ben mindjárt nekifogott egy filozófiai revü megszervezésének.

Balázs Béla még 1912 augusztusában így írt Lukácsnak: „Én még mindig, sőt jobban mint valaha, pozitívebb formában mint valaha, ‚harcot’ akarok. Azért a valamiért, ami közös princípiumunk. (Amit e célból nagyon élesen és sokoldalúan kellene definiálni és megszövegezni.) Esetleg a *Szellem* körül. Azt a pár embert szaporítani, szervezni. [...] jegy nagyon kis, zártkörű nemzetközi klikket alakíthatnánk.”<sup>136</sup> Fülepnek is ilyen értelemben írt egy évvel később: „Régi tervezetéseink egy morális és esztétikai és filozófiai magyar renaissance-ért indítandó lapról egylőre

<sup>133</sup> I. m. 178. o. „Lukács számára Cimabue képeinek nézése közben egy dolog evidenssé vált: kultúra nem létezhetik másként, csak kötöttségben.”

<sup>134</sup> Interjú Hans Staudingerrel, New York 1973; készítette Vezér Erzsébet: LAK.

<sup>135</sup> Edgar Salin: „Max Weber und seine Freunde”, *Die Zeit*, 24. 4. 1964, Nr. 17, 9. o.

<sup>136</sup> Balázs Béla levele Lukácshoz, 1912. VIII. 2. — *Lev.* 493. o.

még a vágy előkelő állapotában maradnak.”<sup>137</sup> 1915 elején veti föl Balázs újra Lukácsnak azt a tervét, hogy „organizálni kell a tisztességes embereket”, tehát néhány hónappal a Vasárnapi Kör tényleges kialakítása előtt. „A mi spirituális új generációnknak a Szent Lélek nevében internacionálisan kell megszerveződnia... Ez szövetség legyen, személyes összeköttetésekkel átszőtt társaság, szekta.”<sup>138</sup> S hozzáteszi, hogy ebben teljes tere lesz Lukács cselekvő kötelességeinek is, mert neki itt vezetnie kell. Ugyanebben az időben Fülep Lajos is próbálkozott *A Szellem* szétszórta híveinek összegyűjtésével: „Már úgy látszott, mintha szellemhívásra apropos egy magyar megoldás is akart volna létesülni. Fülep Lajos nálam volt, és beszélt egy magyar filozófiai társaságról, olasz hasonló circolók mintájára, egy megfelelő kultúrfilozófiai lappal, melyben ő még szépirodalmat is akar.” Ritoók Emma korabeli leveleiből tudjuk, hogy Fülep Krúdy Gyulát és Hevesi Sándort szerette volna munkatársnak megnyerni, Balázssal szemben főntartásai voltak, s csak akkor fordult hozzá, amikor Ritoók Emmával (regényének megírása miatt) összeveszett. Balázs élt a gyanúperrel, hogy Fülep rajta keresztül voltaképp Lukácshoz kíván újból közel kerülni, ezért bizalmatlan volt Füleppel szemben, és ez végighúzódtott a Vasárnapi Kör egész történetén. „A mindent összekötő közös stílus a spirituális világszemlélet stb. stb. volna, amit már a Szellem is hirdetett” írja Fülep nyomán Balázs, és így fogalmazza meg saját álláspontját: „A helyzet mindenképpen ez: igen fontos volna egy olyan revue, amilyenről Fülep beszél, de éppen ő nem nagyon megbízható és talán nem is való a saját revuejébe. A Szellemnél is így volt egy kicsit.”<sup>139</sup> S néhány hónappal a „vasárnapok” megindulása előtt még egyszer megfogalmazódik a nemzedéki összetartozás manifesztálásának főadata: „A mi generációnk vagy szektánk, vagy van ennek talán jobb neve is, közös sorssal van. De fontos csak az, hogy félreérthetetlen éles tisztasággal dokumentáljuk az új gondolatot, a miénket, hogy folytatható legyen, és ki ne vesszen többé a világból.”<sup>140</sup>

A Vasárnapi Kör úgy indult meg 1915 őszén, Lukács Györgynek Heidelbergből való kényszerű és időleges hazatérésekor, mint ennek a magyar progresszió belüli új utat kereső generációnak baráti csoportosulása. Ahogy Hauser Arnold utólag leírta, „barátok kötetlen együttléte, mindenféle szervezeti forma nélküli összejövetelek, eszmecserék sorozata”.<sup>141</sup> Balázs Béla Naphegy utcai lakásán jöttek össze vasárnap délutánonként — innen a „vasárnapok” megjelölés. Az összejöveteleknek nem volt előre meghatározott tárgya vagy előadója. Valaki beszélni kezdett egy témáról, mások hozzáfűzték megjegyzéseiket, véleményüket, s a vita sokszor az éjszaka végéig tartott, sőt hazafelé gyalogolva még továbbfűzték a vita fonalát. Hauser leírása szerint bárki eljöhett ezekre a beszélgetésekre. Balázs Béla naplójából azonban az is kiderül, hogy minden spontaneitása mellett, volt egy meghatározott iránya ezeknek az összejövete-

<sup>137</sup> Balázs Béla levele Fülep Lajoshoz, 1913. X. 30. — Ms 4585/71.

<sup>138</sup> Balázs Béla levele Lukács Györgyhöz, 1915. II. 28. — *Lev.* 583—584. o.

<sup>139</sup> Uo.

<sup>140</sup> Balázs Béla levele Lukács Györgyhöz, 1915. VI. 21., lásd Archivumi füzetek 1., 140. o.

<sup>141</sup> „Hauser Arnold műhelyében”, Halász Zoltán interjúja, *Valóság*, 1975/3, 58—61. o.

leknek: csak kifejezetten metafizikai hajlandóságú embereket hívtak meg, minden új résztvevő először proponáltatott, s a társaság minden tagjának vétőjoga volt. (Ezzel magyarázható, hogy Fülep Lajost csak 1918 áprilisában hívták meg a vasárnapokra — attól tartva, hogy a törzstagok közé tartozó Ritoók Emma megvétőzná.) A társaságnak csak legbenső centruma kapcsolódott igazán baráti szálon egymáshoz, s még itt is, konkrétan Lukács és Balázs viszonyában is, inkább eszmei fegyverbarátságról volt szó — a többiek kiválasztásánál, az egyes baráti kapcsolatok esetlegességén túl, a világnézeti, filozófiai orientáció rokonsága volt a döntő.

Már az első összejövetelek után úgy érezték, hogy ez az ő társaságuk „valami”, hogy akadémijává nőhet a szellemnek és etikának, „Gyönyörű dolgokról van szó, gyönyörű tónusban, mindenkit stimulál, termékenyít. [. . .] szép új jelentékeny dolgok mondódnak.”<sup>142</sup> Ideális filozófiai akadémia — így jellemzi Balázs, s a régi görög akadémákat és a weimari irodalmi társaságokat asszociálja rá. Bizonyára ösztönzően hatott ezeknek a „zsúroknak” a jellegére Simmel berlini privátszemináriumának és Max Weber vasárnapi teadélutánjainak tapasztalata is. A visszaemlékezések tanúsága szerint az előbbinél kötetlenebb volt, az utóbbinál autoritáriusabb. Mert igaz, hogy az összejövetelek kezdetén kötetlenül folyt a beszélgetés, de amint Lukács megérkezett, ő vette kezébe az események irányítását. Ha olyasmiről folyt a szó, ami őt filozófiai szempontból érdekelt, leállította a beszélgetést és azt mondta: „Stop. Most erről fogunk beszélgetni.”<sup>143</sup> Ő uralta és irányította tehát ezeket a vitákat. Centrális szerepe negative is megmutatkozott: amikor 1916 őszén visszautazott Heidelbergbe, barátai úgy érezték és azt írták neki, hogy a vasárnapok nem igaziak nélküle, együtt és egyenként is nagyon nélkülözik Lukácsot.<sup>144</sup>

Lukács utólag úgy nyilatkozott, hogy csak a körből kikerült és külföldön később híressé vált személyiségek, nevezetesen Mannheim Károly, Antal Frigyes, Hauser Arnold, Tolnay Károly miatt tulajdonítanak újabban nagy jelentőséget ennek a vasárnapi társaságnak, tehát csak a későbbiek ismeretében stilizálják föl a szerepét.<sup>145</sup> Dokumentumokkal bizonyítható azonban, hogy annak idején Lukács is többre tartotta ezt a maga „filozófiai akadémiját”, s nagy lelkesedéssel mesélt róla heidelbergi barátainak.<sup>146</sup>

Balázs azt érezte legfontosabbnak a maga számára a vasárnapokban, hogy a szakmabeli filozófusokkal teljesen egy nivón tudott beszélni, hogy minden szavukat magától értetődve érti, s hogy azokat viszont érdekli, sőt izgatja, amit ő mond. Hogy a legmagasabb nivón tudnak arról beszélni, ami foglalkoztatja őket, hogy a legmélyebb gondolatok is értő közegre találnak, hogy társaságuk olyan, mint egy alkotás,

<sup>142</sup> Balázs Béla naplója — *Vas.* 72—73. o.

<sup>143</sup> Lesznai Anna emlékezése — *Vas.* 54. o.

<sup>144</sup> Vö. Hajós Edit, Balázs Béla és Mannheim Károly leveleit Lukácshoz, 1916 őszén — *Vas.* 133—136. o.

<sup>145</sup> Vö. a 18. jegyzetben idézett interjút.

<sup>146</sup> Lásd Marie Luise Gothein levélét férjéhez, Eberhard Gotheinhez (aki budapesti élményeiről referált leveleiben), 1918. III. 12. — HUB. Gothein hagyaték: „Hogy a Lukács-körért irigyeltek a legjobban, azt képzelheted, már annyit mesélt nekem róla, és lám, most te vagy, aki megismered.”

reprezentáns dokumentuma koruknak és generációjuknak. Naplójában egy-egy vonással érzékelteti az egyes résztvevők portréját, a társaságon belüli viszonyokat, Lukács abszolút presztízsét, s azt, hogy milyen érzés egy nagy ember árnyékában élni: „Minden teoretikus kétségünkben Gyuri jelenléte olyan biztonságot ad, mint a tanár úré a kisfiúknak. Végül meg lehet tőle kérdezni, hogy is van. Valami roppant monumentalitás van az ő agyvelejének fölényes biztonságában.”<sup>147</sup> Mannheim Károlyt úgy írja le, mint rendkívül tehetséges filozófust és még különb embert, akit sugárzó becsületesség és izzó igazságéhség jellemez, de ugyanakkor érez benne valami visszafogottságot, kételkedést, gyanakvást, erőtlenséget — egyfajta epigonságot. Generációkülönbséget érzékel maguk között.

Hogy Mannheim számára mit jelentett a vasárnap, ezt csak közvetve lehet kikövetkeztetni. Egy Lukács-hoz írott levelében úgy fogalmaz, hogy továbbra is jótétemény a számára — a régi időkkel szemben — Balázsék vasárnap délutánja.<sup>148</sup> Más helyütt egymásra utalt, egymással fejlődött embereknek nevezi a kör tagjait.<sup>149</sup> s egy néhány évvel későbbi írásában olyan belső jellemzését adja a kis szellemi köröknek, a heidelbergi George-kör, illetve Weber-kör kapcsán, amelynek hitelességét csak a „vasárnap”-ban szerzett élmények adhatták. Közös attitűdről, gondolkodás- és látásmódról beszél itt, ami közös tulajdon, együtt teremtet kultúrkinccs: egy szellemi tartalom köré való személytelen csoportosulásról, a közös eszméknek közösséget teremtő, befelé összetartást, kifelé frontot alakító szerepéről. A legerősebbnek a lelki összetartó erőt tekinti, és arra utal — ami a „vasárnap” struktúráját is magyarázó tényező —, hogy az idea csak a bajtársiasság (vagy, ahogy Lukács szerette mondani, a fegyverbarátság) közelségébe hozza a lelkeket. Nem tökéletes mérték, mert sok olyat juttat be a közösségbe, aki lelkenél fogva nem odavaló, és sok olyat idegenít el, aki csak az objektív tartalmakat nem tudná vállalni.<sup>150</sup>

Csak az „idea”, a rokon filozófiai műveltség és orientáció kapcsolta például a körhöz Fogarasi Bélát. Neki magának sokat jelentett: ezt jelzi egyik első önálló munkájának ajánlásával — „A vasárnapi délutánoknak”<sup>151</sup> — és ezzel a kitételével: „a gondolatok, amelyeket kifejezni igyekeztem, csak konzekvenciái egy szisztematikusabb filozófiai és kulturális álláspontnak, amelyben többen találkoztunk és amelynek propagálását közös munkával kíséreltük meg”. Amennyire megkönnyítette azonban Fogarasi rendkívüli olvasottsága és filozófiai tájékozódásának iránya a kör szellemi életébe való beilleszkedését, annyira megnehezítették kellemetlen emberi, karakterbeli

<sup>147</sup> Balázs Béla naplója — *Vas.* 89. o.

<sup>148</sup> Mannheim Károly levele Lukács-hoz, 1916. XI. 19. — *Vas.* 136. o.

<sup>149</sup> Mannheim Károly: „Lélek és kultúra”, 1918 — *Vas.* 187. o.

<sup>150</sup> Mannheim Károly: „Heidelbergi levelek. II.” *Tűz*, 1921. 2. 92–93. o. Például lelkileg, a generációközösség alapján, odatartozik Polányi Károly (akinek részvételéről az egyik vasárnapi vitán Balázs is beszámol); világnézeti, filozófiai orientációjában azonban inkább a *Huszdik Század* köréhez húz és oda húzza saját körét, a Galilei-kört is.

<sup>151</sup> Fogarasi Béla: *Konzervatív és progresszív idealizmus*, A Huszdik század könyvtára 66., Budapest 1918. — *Vas.* 258. o.

vonásai a kör lelki életében, bensőséges baráti közösségében való föloldódását. Szemellátható hiúságával kevésbé volt a többiek előtt szimpatikus, ugyanakkor az egyetlen volt, aki nem vetette alá magát Lukács presztízsenek, és némi maliciózus kritikával állott vele szemben, minden elismerése mellett is. Így jellemezte Ritoók Emma. A képességeihez képest túlméretezett ambíciói érintették kellemetlenül Sinkó Ervint, és Balázs Béla is így nyilatkozott róla: „az egyetlen, akit nem vesz be az én gyomrom, éppen amiatt a racionális maliciózusság miatt, amiatt a gerinctelen, súlytalan [...] mivolta miatt”.<sup>152</sup>

Antal Frigyes — művészettörténész, aki a bécsi művészettörténeti iskola köréből került ki, a Szépművészeti Múzeumban dolgozott, és nagyon jó benyomást tett Lukács heidelbergi vendégére, Eberhard Gotheinre („csendes, nagyon szerény, kiváló ember, aki amikor aztán vitába keveredik, egészen tűzbe jön — múzeumi vezetőnek pedig olyan, hogy jobbat kívánni sem lehetne”<sup>153</sup>) — így jellemezte később Lukács körét: „ez a kör valóban gondolatvilágegységet jelent; egységet nem légüres értelemben, hanem úgy, hogy csakugyan a mi gondolatvilágunk teljesen összeesik a mai európai szellemi világ fejlődési vonalával”.<sup>154</sup>

Lesznai Anna a vasárnapi összejövetelek szertartásos, kvázi-vallásos hangvételét emelte ki, azt hogy a csoport leginkább vallási gyülekezetre hasonlított.<sup>155</sup>

Hauser Arnold a szűk és behatárolt, provinciális magyar világból való kilépés lehetőségét, az európai nivót és az etikai igényességet hangsúlyozta: „Mi annak idején nemcsak azért csoportosultunk Lukács köré, mert tudatában voltunk annak, amit ma mindenki tud, hogy ő volt az egyetlen Magyarországon, aki Európát a legjobb értelemben képviselte, és hogy ő volt az, akitől a legtöbbet tanulhattunk, hanem azért is, mert olyan légkört teremtett maga körül, amelynek szellemi intenzitása nélkül, mióta megismertük, nem tudtunk volna élni és dolgozni.”<sup>156</sup>

Ritoók Emmát csak filozófiai érdeklődése kapcsolta egy ideig ehhez a társasághoz, egyébként egészen más társadalmi környezet és más generáció képviselője volt. Balázs azzal hívta el körünkbe, hogy az hasonló filozófiai és esztétikai gondolkodású emberekből alakul, s alapja a szellemi összehangoltság lesz. Nagyon meglepte Balázst, Ritoók Emma regényét olvasva,<sup>157</sup> hogy az mennyire nem értett meg semmit az ő generációjuk lényegéből, s hogy egyáltalában valaki, aki részese volt, csalódhatott

<sup>152</sup> Balázs Béla levelét is Ritoók Emma idézi visszaemlékezésében. Sinkó Ervin az *Egy regény regényében* ír Fogarásról (Novi Sad, *Forum*, 1955, 401. o.)

<sup>153</sup> Eberhard Gothein levelei Marie Luise Gotheinhez, Budapest 1918. III. 3., 5., 7. — Gothein-hagyaték HUB.

<sup>154</sup> Antal Frigyes levele Jászai Oszkárhoz, 1922. VI. 22. — *Vas*. 144. o.

<sup>155</sup> Lesznai Anna emlékezései — *Vas*. 55. o.

<sup>156</sup> Gách Marianne interjúja Hauser Arnolddal, *Nagyvilág*, 1971, 272. o., ill. a 141. jegyzetben idézett interjú, 58. o.

<sup>157</sup> Ritoók regényének eredeti címe, Balázs Béla naplójának tanúsága szerint, „A lélek kalandorai” volt, és már 1915-ben elkészült. A könyvben voltaképpen a barátaiban, elsősorban Blochban és Zalaiban való csatlódásának történetét „regényesítette”.

ebben a generációban.<sup>158</sup> Visszaemlékezéseiben Ritoók Emma többek között így írt a vasárnapi összejövetelekről: „Sokat és érdekesen beszéltünk filozófiai problémákról, különösen etikai és esztétikai kérdésekről. Néha Lukács György, ha belejött, egész előadást tartott vagy vitáztunk . . . Sok szép délutánt töltöttünk együtt.”<sup>159</sup> A legszebb összejövetelek egyikeként említi azt, amikor Bartók Béla zongorán eljátszotta nekik a „Fából faragott királyfi” zenéjét.

Hogy mit jelentett a kör a lelkileg is legfogékonyabb, fiatalabb résztvevők számára, azt (a körbe Fülep Lajos tanítványaként bekerült) Tolnay Károly és Káldor György visszaemlékezései érzékeltetik a legjobban. Tolnay azt hangsúlyozta, hogy ezeknek a fiatal tudósoknak a körén belül szellemi közösség alakult ki, s ezzel a modern ember leghőbb vágya valósult meg, a visszatalálás a közösségbe. A tudomány és a kultúra nem öncél volt a számunkra, hanem új, az élet igazabb élésére intencionált jelentést kapott, a lélek magasabb színvonalra emelkedésének, önmaga lényegéhez való eljutásának eszközévé lett.<sup>160</sup> — Káldor György Fülep Lajost nevezi meg első ébresztőjeként, vezetőjeként, a lélek gyújtogatójaként; az ő áhítatos, gögös, tiszta szavait idézi föl, melyekkel a nagy kultúrák vágyát és tiszteletét tanítványaiba oltotta. Ő adta kezükbe a Bibliát, Homéroszt, Dantét. „Már parázslott bennem a szikra, mely Dosztojevszkijen, Adyn, Kierkegaard-on, Claudelen, Meister Eckeharton új és új lángra lobbant: a misztikus lélek lázadásával a halálos gépiességgel megszervezett valóság keresztényietlen tömeggyilkossága ellen. [ . . . ] mind e hatásokban volt valami az abszolút individualizmus forradalmi magatartásából a háború értelmetlen, őrzöngő kollektivizmusa ellen.”<sup>161</sup>

Ez a motívum lehetett egyik fő alapja és összefoglalója a különböző, művészeti, etikai, filozófiai kérdésekről folytatott beszélgetésekből kibontakozó egységes csoporttudatnak, spirituális világnézetnek. A világháború abszurd és megszokhatatlan mindennapjai tették fogékonnyá a Vasárnapi Társaságba bekerülők körét a spirituális világnézetben jelentkező misztikus tendenciákra, a közönséges élet fölé emelkedés, az örök abszolút értékek világával való kapcsolatteremtés kísérletére. Ahogy Káldor megfogalmazta: „Körülöttem mindenütt halál és pusztulás, bátyám akkor esett el éppen a Kárpátokban, három év alatt négyen haltak el mellőlem, és én, a szűkülő kreatúra, a halálos veszélybe sodródott egyéni és kollektív lét ösztönével menekültem az abszolútumhoz egy csontja velejéig rothadt valóság elől. [ . . . ] Aljosa Karamazov, Miskin herceg [ . . . ] alakja milyen tiszta ragyogással világított a szennyes és vérgőzös valóság kódében.”<sup>162</sup> A vasárnapiosok spirituális világképe nemcsak elfordulást jelentett a mindennapok valóságától, hanem küzdelmet is ellene. Ez fejeződött ki abban az indiai misztikához kapcsolódó, metafizikai élményszegségről tanúskodó szemléletben, amely a lehetséges világok sokaságából csak

<sup>158</sup> Balázs Béla naplója — *Vas.* 75—76. o.

<sup>159</sup> Ritoók Emma visszaemlékezései, 71. o.

<sup>160</sup> Tolnay Károly: *Ferenczi Noémi*, 1934. — *Vas.* 45. o.

<sup>161</sup> Köhalmi Béla: *Az új könyvek könyve*, 1937, 174—175. o.

<sup>162</sup> Uo.



egyiknek tekinti, s ezzel jelentőségében lefokozza, relativizálja, átmenetinek minősíti a reális világot. Ez magyarázza a mese műfajának világnézeti jelentőségét is a vásárnaposok számára. Ez, az egész modern nyugati civilizációt, a lelkeknek idegenséget hozó dekadenciát visszavevő-meghaladó, örök, időtlen, mozdulatlan, ősi és keleti, transzcendens és panteisztikus világkép, individuumelőttiség fogalmazódik meg Lukács, Balázs és Lesznai meseesztétikájában. Lukács egyszerre képes szuggerálni ezt a metafizikai víziót és megmutatni ennek funkcióját, hatását: „Ez a valóság, amelyben élünk, úgy az empirikus, mint a metafizikai, nem az egyedül lehetséges valóság. Hogy képesek vagyunk úgy látni, mint egyet a végtelenül sok lehetséges közül, ez felszabadító hatású. Mert ezzel egy csapásra megszűnt a mi valóságunknak börtönként való érzése.”<sup>163</sup>

A spiritualizmus Fülep értelmezésében szabadság, megtisztulás a szellem irányában a materializmus, a földhözragadtság nyűgétől, megszabadulás a külsődleges törvényektől, sorstól, véletlenségtől, esetlegességtől, az individuális akarat egyesülése egy magasabb akaráttal, a lélek határtalan gazdagodása, fölemelkedése a szellemmel való egylényegűsége által az időbeliségből, relativitásból az időtlenbe, az örökkévalóba — mindez a lélek végtelen tökéletesedésének távlatát nyitja meg.<sup>164</sup> Fülep, éppúgy mint a Vasárnapi Kör többi tagja, a középkori misztikusok után a modern orosz irodalomban találta meg ennek a spiritualizmusnak a manifesztálódását, Dosztojevszkij Oroszországában látta ő is a mai vallásosság hazáját. Egy kiadatlan írásában úgy jellemzi Tolsztoj és Dosztojevszkij regényhőseit, mint akik élék az evangéliumot. „Hogy a vallás és a valláson keresztül minden egyéb jelenség miként válhatik a művészet anyagává, és hogy a vallás, mely éppúgy az élet fölé emelkedést és distanciatertemtést jelent, mint a művészet [ez volt Fülep attitűdjének végső motívuma], miként determinálhatja magának a művészetnek a formáját, azt Dante óta az orosz regényben láthatjuk meg leginkább. Ez a nagy, a szentekéhez hasonló, mélységesen komolyanvétel, de egyben fölülemelkedés az élet dolgaival szemben, különbözteti meg élesen az orosz regényt.”<sup>165</sup> S hogy milyen általános volt a „vásárnap” vezető egyéniségeinél a spiritualizmus antiliberalis éle, az „Ex oriente lux” reménye az európai kultúra és civilizáció kilátástalanságával szemben, ez nemcsak Lukács Dosztojevszkij-könyvének tipológiájából derül ki, hanem például Fülepnek „Ami hiányzik a magyar irodalomból” címen publikált cikkéből is: „A papiros kultúrájú és technikai kultúrájú Európa évtizedek óta megrendülten és az újjászületés vágyával olvassa, amit az orosz költők az orosz nép lelkéről mondanak, arról, hogy miként éli át újra és eleveníti meg az evangéliumot ez a nép. A legnagyobb költő és az orosz nép legmélyebb ismerője, Dosztojevszkij hirdeti, hogy a szellemileg és erkölcsileg végképp megromlott Európát az orosz muzsik fogja megváltani, Istennek ez az új választott népe.”<sup>166</sup>

<sup>163</sup> Lukács György: „Hét mese” — *IM* 716. o., ill. Lesznai tanulmánya, *Vas.* 233—243. o.

<sup>164</sup> Vö. Fülep Lajos jegyzeteit a misztikáról — *Ms* 4583/3.

<sup>165</sup> Lásd a 4. jegyzetet.

<sup>166</sup> *MF*, I. köt. 166. o.

Lukács Dosztojevszkijről tervezett könyvének, egész dosztojevszkijánus etikájának, ami olyan meghatározó hatással volt a Vasárnapi Kör szemléletére, legfontosabb gondolata a lélek szubsztancialitása. Az ő számára ez volt a spiritualizmus alaptétele, a világháború abszurdításával szembefordítható radikális világnézet. Ez volt az alapja a kierkegaard-i etika kiemelt jelentőségének is a Vasárnapi Körön belül: a szubjektivitás igazságának hangsúlyozását jelentette az objektivitás értelmetlen világával szemben.

Ebben az összefüggésben válik érthetővé Lukács szembenállása a „jehovikusnak” nevezett világgal is, az intézmények, a szociális meghatározottságok világával, valamint a lélek igazibb valóságának elfogadtatására tett erőfeszítései. A vasárnapos beszélgetések közvetlenségén túl, írott formában, Balázs Béla és Lesznai Anna naplójában, illetve a költészetükről írott tanulmányokban fogalmazódott meg a léleknek ez a metafizikája: „Gyuri minduntalan kikel az ellen, hogy mi az élet minden dolgát apriori értelmesebbnek fogadjuk el. Mert a jehovikus világ értelmetlen és véletlen.”<sup>167</sup>

A lélekvalóság a maga valóság-voltában Lukács szerint a legtudatosabb és legegységesebb metafizikai intenció, teoretikusan megformálnia, megalapoznia mégsem sikerül; voltaképpen jelezni, érzékeltetni próbálja, illetőleg posztulálja. „A költő azért jött, hogy — formájával — kiássa, és kiásván néven szólítsa, és néven szólítván életre ébressze a lélek lényegét. . . . Az igazi líra a lélek legendája. . . . A lélek legendájának földjén [. . .] csak egy valóság van, a lélek igazsága, csak egy művészet van, annak hű leírása.”<sup>168</sup> Ezt a spirituális világszemléletet nem lehet kifejezni, racionálisan taglálni, mert ateoretikus, irracionális, közölhetetlen; csak átélni lehet, vagy a vallási vagy művészi élmény segítségével átérezni. Ezért nem tudnak mást a vasárnaposok, mint rámutatni, utalni Dosztojevszkij regényeire, mint ennek a világszemléletnek a manifesztálódására, érzéki megjelenítésére, eleven életként való ábrázolására.

Hozzá kell tennünk, hogy a vasárnaposok, Fülep és Lukács, ezt nem művészi teljesítményként szemlélték, nem egy művészi vízió kivitelezésének tekintették: nem véletlen, hogy *A regény elmélete* is éppen ott marad abba, ahol Dosztojevszkij regényeinek elemzésére kerülne sor. Ezek már nem regények, mondja Lukács. Bloch beszámolója szerint Lukács valóban ilyennek képzelte az orosz embereket, valóságosnak tekintette a dosztojevszkiji alakokat, és rajongással vett körül mindent ami orosz, még a kétféjű sasos cári bélyegeket is áhítattal őrizte. A dosztojevszkiji világkép nemcsak a lélek igazibb valóságát mutatta meg az intézmények, a képződmények valóságával szemben, nemcsak a társadalmi determinánsok ignorálásának lehetőségét az ember mélyebb, lelki lényege felől, hanem az európai polgári kultúra termékének, az izolált individuum magányának föloldhatóságát is. A spiritualizmus misztikus útjával szemben, a bensőségbe vonulással, a lélek világának kozmoszá szűkítésével szemben, megmutatta a lélektől lélekig vezető utak megtalálásának lehetőségét is. Ez a

<sup>167</sup> Balázs Béla naplója — *Vas.* 78. o.

<sup>168</sup> Lukács György: „Trisztán hajóján” — *IM* 644—646. o.

Lukács által „második etikának” nevezett etika fölénye az „elsővel”, a polgári etika csúcsával, a kanti etikával szemben. Az utóbbi az elszigetelt magányos individuum viszonya az elvont normákhoz, az előbbi a magány áttörése, föloldódás a szenvedőkkel való szolidaritásban, szeretetben, jóságban. „Dosztojevszkij hozta meg a mi időnk számára áttörését a lelkeket bezáró határoknak.”<sup>169</sup>

Az a kérdés került aztán a vasárnapi összefüggések etikai vitáinak középpontjába, hogy milyen konzekvenciák vonhatók le egy ilyen világnézetből az egyéni élet és magatartás alakításában, az empirikus élet síkján. A distancia vagy a lélekébresztés, az idegenség vagy a testvérség-e a lelkek adekvát viszonya az Istentől elhagyott világ korszakában?

Balázs volt a leginkább hajlamos a lelkek közti határok azonnali „áttörésére” — erre emberi tulajdonságai, közvetlensége, a többi ember iránti érdeklődése, fogékonysága alkalmassá is tette. Lukács, aki átélte és „A lelki szegénységről” szóló dialógusában meg is írta a szintek, a „kasztok” összekeverésének tragikus következményeit a köznapi élet káoszában; a következményekkel nem törődő, a szociális föltételeket ignoráló „jóság” akaratlan ártalmasságát, rombolását a mindennapiság szintjén, úgy foglalt állást (a „vasárnaposok” nagy részével együtt), hogy nem szabad legmagasabb metafizikai szintükön élni akarni. A jóság kegyelem, a kiválasztottak osztályrésze; nem tehető általános követelménnyé, de ami mindenki számára elérhető, az a *Werkethik*, a lélek önkiteljesítése a tevékeny, alkotó élet útján. S ebbe a *Werk*-életbe belejátszhat a jövőendő szeretet-élet.<sup>170</sup>

Bár a „vasárnap” spiritualizmusa egy bizonyos objektívációellenességet is összekapcsolt a lélek szubsztancialitásának gondolatával, hosszú távon mégsem mondhattott le a lélek a szellemről — az önkiteljesítéshez szüksége volt az objektíválódásra és más lelkek objektívációinak elsajátítására. Lukács egy levelében így fogalmazta meg ezt a szélsőséges spiritualizmust, a világháborúval szembeni oppozíciós funkciójának tudatosításával együtt: „A képződmények hatalma láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóságosan létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk — éppen ezt adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk: a lelkünk, de még a lélek örök-apriori objektívációja is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, aminek értéke aranyra válthatóságától függ.”<sup>171</sup>

A misztika, a bensőség útja csak a kevesek számára megoldás, a misztikus élmények csak a beavatottak számára jelentenek valamit, a spirituális világnézet a maga közvetlenségében átadhatatlan. Ez érződik Lukács ilyen jellegű, a nyilvánosságnak szánt bizonyítási kísérleteiben, a Balázsról írt kritikákban. A vállalkozás reménytelenségét árulják el az ilyen jellegű fordulatok: „De úgys hiába. Aki nem élte meg a lélek élményeit, azt semmi sem fogja meggyőzni, és aki járt ott, az úgys tudja, hogy miről beszélek.”<sup>172</sup>

<sup>169</sup> I. m. 649. o.

<sup>170</sup> Lesznai Anna naplója — *Vas.* 106. o.

<sup>171</sup> Lukács György levele Paul Ernsthez, 1915. IV. 14. — *Lev.* 591. o.

<sup>172</sup> Vö. *IM* 656. o.

Hogyan jött létre a Vasárnapi Körből a Szellemi Tudományok Szabadiskolája? Lukács és Fülep fönmaradt levelezéséből, Balázs Béla naplójából az derül ki, hogy 1916 őszén, Lukácsnak Heidelbergbe való visszatérése után merült föl a körben újból a nyilvánosság elé lépés terve, összetalálkozva Fülep Lajosnak *A Szellem* folytatására vonatkozó, soha föl nem adott törekvéssel. Fülep, évekkel *A Szellem* abbamaradása után is úgy írt Lukácsnak, hogy esetleg évkönyv formájában kellene megkísérelni *A Szellem* újbóli jelentkezését.<sup>173</sup> A Lukácsnak Budapestről Heidelbergbe írt 1916 végi, 1917 eleji levelekből látható, hogy a Vasárnapi Kör először egy évkönyvet akart közösen megjelentetni, majd ennek előmunkálataként s az anyagi bázis megteremtésére indították meg a társaság „akadémiáját”, a Szellemi Tudományok Szabadiskoláját.<sup>174</sup> Március elején küldték meg Lukácsnak a kész prospektust, s március 17-én már arról referáltak neki, hogy „az előadások már meg is kezdődtek Herbert és Fogarasi előadásaival. Azt gondolhatja, hogy milyen az irány, és hogy az egésznek ez az irány az alapja, és terjesztése, megértetése az előadások célja, de nem népszerűen. Előadnak még Fülep, Hauser, Lukács, Mannheim, Ritoók, Antal, Kodály. Magára májusban számítunk, mivel azt írta, hogy tavasszal úgyis készül Pestre, mégpedig négy etikai előadásra gondoltunk.”<sup>175</sup> Lukács tehát nem vett részt az iskola megszervezésében, az ő nevét, nimbuszát azonban reklámnak használták; ő maga csak az első szemeszter vége felé szállt be négy rögtönzött előadással, amely a kör nyilvános föllépésének mintegy megkoronázása volt.<sup>176</sup>

Nézzük, hogyan fogalmazták meg önmaguk és a nyilvánosság, a korabeli magyar szellemi élet számára azt az irányt, amelyet terjeszteni és megértetni akartak. Lukács távolléte lehetővé teszi, hogy szemügyre vehessük a Lukács-kört Lukács nélkül, azokat az eltérő hangsúlyokat, amelyek a közös orientáción belül jelentkeztek, azokat az egyéni gondolkodói törekvéseket, amelyek egy közös világnézetben találkoztak.

Fülep Lajos utólag így idézte föl az iskola létrejöttét: „Az első nagy háború idején volt itt egy kis társaságunk... Mivel vasárnaponként találkoztunk (délután öttől reggel ötig...) egymás közt ,vasárnapok'-nak tituláltuk... Benne az idősebb generáció (30 körüliek) Balázs Béla, Lukács, Lesznai Anna, Fogarasi Béla, (hélas!), diszgjóként én; a fiatalabbak közül eljárt ide az akkor doktoráló [...] Mannheim Károly (nekem különösen kedves barátom), és Hauser Arnold, s az én akkori

<sup>173</sup> Fülep Lajos levele Lukácshoz, 1913. április — LAK.

<sup>174</sup> Mannheim Károly levele Lukácshoz, 1916. XI. 19. — *Vas.* 136. o.: „Az Évkönyvre gondoltunk, s kérjük, hogy gondoljon Ön is, s döntsön előbb-utóbb, mit fog ott megjelentetni.” Balázs Béla levele Lukácshoz, 1917. március. — *Vas.* 141. o.: „A Szellemi Tudományok Iskolája, mely az évkönyv helyett, illetve annak előmunkálataképp jött létre. Ugyanis a befolyt pénzt arra fogjuk fordítani, hogy ezeket az előadásokat — voltaképpen az évkönyvet — kiadjuk.” — Ritoók Emma, 1917. I. 18. — *Vas.* 137. o.: „Tud már a társaság ,akadémiájának’ új tervéről?”

<sup>175</sup> Ritoók Emma levele Lukácshoz, 1917. III. 17. — *Vas.* 139. o.

<sup>176</sup> Vö. Balázs Béla naplója — *Vas.* 83., 85. o.: „Gyuri is megérkezett. És bár improvizálta ezeket az etikai előadásokat, mégis mindennekeftt sikerültek. [...] És milyen nagyszerű előadó Gyuri! Ideális professzor.”

tanítványaim: Tolnay Károly, Káldor György etc. Köztük a filozófálók [...] mind geschworen idealisták voltak: kantianusok, laskianusok, rickertianusok; én voltam az antiidealista ellenzék. Ezekből a vitákból született meg a Szellemi Tudományok Szabadiskolája. Én írtam a programját, az idealista szölamokat ők tolták bele. A bevezető előadást Mannheim Károly tartotta [...].”<sup>177</sup>

Ha megnézzük a szabadiskola programját, ráismerhetünk benne Fülep korábbi, *A Szellem* beköszöntőjében is megfogalmazott spiritualista irányára. „Anti-idealista” legföljebb a tudományos, professzoros szakfilozófiai tendenciától való idegenkedése lehetett, de egyébként minden fönntartás nélkül adta át magát az újmetafizikai—életfilozófiai, voltaképpen irracionalista törekvéseknek, szemben az újkantianusoknak minden metafizikával szembeni kritikai tartózkodásával. Az a kettősség tehát, amelyet Lukács heidelbergi korszakában kimutattunk, a magyar szellemtudományi iskola orientációjában általában is benne volt.

„Az új spiritualizmusnak és idealizmusnak világszemléletét kívánjuk terjeszteni és annak problémáival foglalkozni” — írja Fülep a programban, s elhelyezi ezt az új kultúrát hozó, de régi tradíciókhoz kapcsolódó tendenciát a modern európai törekvések sorában, és egyúttal, hallgatólagosan, a modern magyar szellemi életben is, amennyiben a múltban lévőnek nyilvánított pozitívizmussal és materializmussal állítja szembe a transzcendencia problémáinak előtérbe hozását. Ez nyilvánvalóan a *Huszdik Század* körének szabadgondolkodó pozitívizmusától való világnézeti elhatárolódás, amire emlékezéseiben Lukács is utal közös álláspontjuk jelzéseként.<sup>178</sup> A *Nyugat* köréből való elhatárolódást jelzi az a szembeállító meghatározás, mely szerint irányuk „a relativista impresszionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchikus mindenmindegy világnézettel szemben a normatív etika pátoszát hirdeti”.<sup>179</sup> Lukács majdnem ugyanezekkel a szavakkal jellemzi Balázssal közös világnézetüket, szemben azokkal, akiknek a Balázs költészete „nem kell”. Ez a világnézet „a meggyőződéses kérlelhetetlenségét, a választutakon való választás szükségszerűségét és örömét, a ‚vagy-vagy’ életformájának örök triumfusát hirdeti [...] a megalkuvás, az ‚így is lehetne, de úgy is’ világnézete ellen”.<sup>180</sup> Fülep és Lukács közös, a középkori misztika reneszánszát remélő spiritualizmusa és kierkegaard-iánus etikája volt itt a kiinduló közös platform.

Balázs Béla is ebben a spirituális irányultságban látta generációközösségük lényegét, ezt fejezte ki költészete, meséi (Lesznai Annához hasonlóan), ezek elemzése adott alkalmat Lukácsnak és Fülepnek a közös lélekből kivált s abba visszavágyó lélek mítoszának kifejtésére. Ezt hirdette népszerű előadásain, új híveket toborozva körüknek: „a Miramare kávéház dohos, homályos szuterénjében prédikálok történelmi materialista és monista természettudományos világnézetű ifjaknak a lélek

<sup>177</sup> Fülep Lajos levele Dévényi Ivánhoz, 1966. XII. 28. Megjelent: *Fülep Lajos emlékszoza*, 1975.

<sup>178</sup> Lukács György emlékezései — *Vas*. 57. o.

<sup>179</sup> „Előadások a Szellemi Tudományok Köréből” — A szabadiskola programja fotokópiában, *Vas*. 240. és 241. o. között. A prospektus szép és gondos tipográfiája is Fülep Lajos aktív közreműködésére vall.

<sup>180</sup> Lukács György: „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete” — *IM* 696. o.

birodalmának eljövételéről” — írja naplójában 1916 tavaszán.<sup>181</sup> Gyömrői Edit visszaemlékezése szerint Baláznak őt is egy ilyen kávéházi beszélgetés során sikerült átcsábítania a Kassák-körből a Vasárnapiba.

„Az ifjú szellem [...] világképre, világot formáló gondolatokra vágyik”<sup>182</sup> — ezzel magyarázta Káldor György a szabadiskola tudatosan nem népszerű, a gondolkodás műhelymelegét közvetítő, a hivatalos egyetemmel szemben mintegy ellen-egyetemet képviselő előadásainak vonzerejét. „Városi iskolák kis tantermeiben, budai kávéházak törzsasztalainál ismerkedtem meg azokkal, akik a lélek tüze után a szellem szövetségét gyűjtögtették bennem: a szellemtudományok „összeesküvőivel”. Mert olyan volt az „Előadások a szellemi tudományok köréből” idealista kis csoportja, mint a szellem összeesküvő gárdája, mely új vallásos hittel újból felfedezte a klasszikus német filozófiát, a német romantikát, mert nagy filozófiai kategóriákban gondolkodni, és minden pozitívizmusnak, materializmusnak, pszichologizmusnak esküdt ellensége volt.”

A szabadiskola egy másik hallgatója, Tolnay Károly — nyilván Fülep szellemében — az iskolának spirituális jelentőségét emelte ki; nem az ott szerzett tudásanyagot tartotta a legfontosabbnak, hanem a megismerés, a tudomány „értelmét”, „életjelentőségét”: „A tudomány és általában az „objektív kultúra” eszköz, hogy a lélek az életnek oly színvonalára emelkedjék, amelyen — a közönséges élet szociális kötöttségeit levetve — saját lényének lényegét átélheti.”<sup>183</sup>

Az igazi misztika objektivációellenességével, a léleknek a tiszta bensőségbe fordulásával, a transzcendenciával való közvetlen kapcsolatteremtési kísérletével szemben, a szellemtudományok, a kulturális objektivációk felé való fordulást bevezető (voltaképpen a második szemesztert bevezető) előadásában Mannheim is egyfajta kényszerű kerülőútként tárgyalja ezt. „A misztika nem a lélek mindennapi kenyeré, inkább kivételes pillanatok emésztő és nyugtalanító fellobbanása” — ahogy Káldor kifejezte.<sup>184</sup> Mannheim mintegy a misztika alternatívájaként tárgyalja a kultúrába való bekapcsolódást; az objektív kultúra elsajátítását, beépítését a szubjektív kultúrába. A misztika csak a kiválasztottak számára adatik meg, a ki nem választottak kénytelenek az őket környező kultúra objektivációin át eljutni lelkük kiteljesedéséhez. Mannheim itt, „Lélek és kultúra” című előadásában a lukácsi interpretációban megismert *Werkethik* Meister Eckeharttól származó misztikus koncepciójához kapcsolódik. Ez lehetővé teszi a spirituális világképen belül a világ felé való fordulást; az aktív, nemcsak jócselekedetekben, hanem művek, alkotások létrehozásában objektiválódó tevékenység megalapozását is. Előadásában Mannheim arra törekszik, hogy megfogalmazza azt az egységes szemléletet, amely a szabadiskolán tartott különböző előadásai mögött meghúzódik, s összefüggésbe hozza azt a Vasárnapi Körnek az előadások programjában is meghirdetett, spirituális világnézeté-

<sup>181</sup> Balázs Béla naplója — *Vas.* 77. o.

<sup>182</sup> Lásd a 161. jegyz.

<sup>183</sup> Lásd a 160. jegyz.

<sup>184</sup> Lásd a 161. jegyz.

vel. A megfelelő közvetítő közeget a simmeli kultúrfilozófiában találja meg ehhez: ez a kultúrfilozófia, szubjektív és objektív kultúra megkülönböztetésével, a lélek, az élet és a szellem fogalmával, a különböző formák, önálló kultúrterületek öntörvényűségének föltételezésével teszi lehetővé a szabadiskola egész tematikus skálájának átfogását, a szemléleti, megközelítési síkok sokféleségével.

Az első szemeszter előadásainak egységes karakterét Mannheim voltaképpen az egyes kultúrterületek szerkezeti elemzésére való törekvésben jelöli meg, tehát a Zalai Béla által kidolgozott rendszerezésemélet alkalmazásaként állítja be. Hipotetikusán elfogadjuk ezt a nézőpontot, mert bár nem fogja át a szabadiskola működésének egészét — Fülep, Balázs, Lukács, Antal, Kodály előadásai biztosan nem értelmezhetők ebben az összefüggésben — mégis lehetővé teszi az iskolában képviselt, Fülep levelében is jelzett filozófiai irányok (kantianusok, laskianusok, rickertianusok) megközelítését.

A végső filozófiai kiindulópont a metodológiai pluralizmus elve, amely a metodológiai dualizmus további differenciálódásának eredménye a szellemi tudományok, a történeti kultúrtudományok területén. Nem elégszik meg azzal, hogy határt szab a természettudományos módszerek bevitelének a kultúrtudományok területére, hanem az egyes kultúrterületek önállóságát, öntörvényűségét, levezethetetlenségét és redukálhatatlanságát is állítja. A metodológiai pluralizmusnak ehhez a simmeli elvéhez kapcsolódik a lukácsi művészetfölfogás, a művészet homogén közegének, zárt, öntörvényű mikrokozmoszának — már korán kialakított és kései esztétikájába is átkerült — koncepciójával, valamint Fülepnek szintén mindvégig megőrzött, művészetfilozófiájában centrális szerepet játszó jelentésemélete. E szerint az elmélet szerint azt, amit egy műalkotás jelent, így és csak így lehet kifejezni; az átfordíthatatlan egy másik szférába, a teoretikusba is. (Ez magyarázza Fülepnek a „szakfilozófiával” szembeni idegenkedését.) Mannheim, programelőadásában, úgy fogalmazta meg ezt az elvet, hogy a kultúrobjektívációk egymáshoz képest lényegükben különböznek, s egymásból azokat levezetni, azok meghamisítása nélkül, nem lehet.<sup>185</sup>

Ugyanez az egyik vezérmotívuma Fogarasi Béla igen nagyszámú korai filozófiai publikációinak is. Ő nem a simmeli, hanem a diltheyi és a neokantianus kettős vonalon halad (korai produkciójának eredetisége, ha lehet ilyenről egyáltalán beszélni, éppen e két szál összekötésében áll). A történettudományok — természettudományokkal szembeni — metodológiai autonómiájának elvét az egyes történettudományok metodológiai autonómiájának irányában gondolja tovább: ennek egyik példájaként foglalkozik az irodalomtörténet önálló metodológiájának problémáival is. Hangsúlyozza, hogy az irodalmat csak önmagából lehet megérteni, ki kell rekeszteni az irodalomtörténetből a természettudományos módszereket és analógiákat, de a pszichológia és a szociológia módszereit is.<sup>186</sup> Ebben a tekintetben Lukácsnál is rigorózusabbnak bizonyul. „A hatás alatt a műnek a műre, az iránynak az irányra tett

<sup>185</sup> Mannheim Károly: „Lélek és kultúra” — *Vas.* 196. o.

<sup>186</sup> Fogarasi Béla: „Az irodalomtörténet filozófiai problémái”, *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 1915.

hatását értjük. Más szóval a hatás immanens ideatörténeti, nem pedig szociológiai kategória, aminek például Lukács György tartja” — írja egyik tanulmányában.<sup>187</sup>

Ez a pluralizmus nemcsak metodikai jellegű. A természettudományos, pozitivistá tendenciák kiszorításának a filozófián belül a pszichologizmus leküzdése volt a legutolsó fázisa. Zalai Béla körében, a „Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület” asztaltársaságában, ez Bolzano logikai objektivizmusának újrafelfedezésével ment végbe, a teoretikus tételek igazságának fölismerésük pszichikai folyamatától való függetlenítésével. Fogarasi Béla gondolkodói pályája ebből az irányból indult, a laski érvényességfilozófiától nyert további megerősítést,<sup>188</sup> s találkozott össze Lukács és Füleppesztétikai és etikai normativizmusával. A pszichologizmus leküzdése esztétikai téren az impresszionizmuson való túllépésben jelentkezett, etikai téren pedig a relativizmus meghaladásában; abban a kantiánus meggyőződésben, hogy a normák érvényessége független attól, hogy elismerik-e, követik-e azokat. Ez a *logikai, esztétikai és etikai normativizmus* képezte a magyar szellemtudományi iskola filozófiájának gerincét. Ez nyilvánult meg abban az ontológiai alapelvükben, hogy a valóság több ágú, több létszférából áll: Mannheim csoportosításában a tér-időbeli fizikai, az időbeli pszichikai és az időfölötti ideális szférából,<sup>189</sup> vagy ahogy Fogarasi kifejezte: a ‚valóságon’, az érzéki és lelki létezésen kívül egy külön világ áll fenn és ragadható meg elménk által: a jelentések, a logikai, etikai, esztétikai objektív összefüggések világa”.<sup>190</sup>

Zalai Béla és a Lukács-körbe bekerült követői: Mannheim, Fogarasi, Hauser ezeknek az objektív jelentésszféráknak, rendszerezéseknek a szerkezeti elemzését tartották a filozófia voltaképpeni föladatának. Minden szellemi területnek megvan a saját struktúrája, ezeket kell a maguk logikai, metodikai tisztaságában, sajátos fogalomalkotásukkal, pontosabban az alapjukat képező korrelatív fogalmakból kiindulva, jellegzetes kérdésfölvetésüket és ebből fakadó szemléletmódjukat szem előtt tartva, önálló fölépítésükben mint különálló, egymásba át nem fordítható rendszerezéseket föltárni.<sup>191</sup> Zalai és tanítványai a szellemi tudományok önálló metodológiájának, a történeti kultúrtudományok logikájának kidolgozásáért tett erőfeszítése-

<sup>187</sup> Fogarasi Béla: „A kiválasztás és a kiegészítés a történelmi megismerésben”, *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 1914, 190. o.

<sup>188</sup> Fogarasi Bolzano igazságfelfogásáról írt népszerűsítő cikket a *Huszdik Század*-ba 1913-ban, Zalai filozófiájáról az *Athenaeumba* 1916-ban. Lask tanítványai körében való fölbukkanását 1914 nyarán tanúsítja Berta Lask „Sturm und Stille” című regényének Fogarasi Béláné hagyatékában fönnmaradt kéziratos részlete. Lask filozófiájáról Fogarasi 1924-ben írt tanulmányt, amely a szovjet Kommunista Akadémia „Értésítő”-jében jelent meg.

<sup>189</sup> Mannheim: „Strukturanalyse der Erkenntnistheorie”, *Kantstudien*, 1922. — Újabb kiadása: *Wissenssoziologie*, hg. K. H. Wolff, Luchterhand, 1964, 175. o. Vö. Mannheim: „Lélek és kultúra” — *Vas*. 196. o. Mannheim itt a lét többágúságáról beszél, és hangsúlyozza, hogy metodológiai pluralizmusuk vitte el őket az idealista tradícióhoz.

<sup>190</sup> Fogarasi Béla fordítói előszava (1918. szeptemberi keltezéssel) Bertrand Russell *A filozófia alapproblémái* c. írásához, Budapest 1919, 5. o.

<sup>191</sup> A Zalai-féle rendszerezésmélethez vö.: Archivumi Füzetek 2., ill. Bacsó Béla: „A válasz metafizikája (Zalai Béla filozófiájáról)”, kézirat, LAK.



ken belül fordítják a figyelmet a filozófia mint szellemi tudomány sajátos logikájának, metodológiájának kritikai elemzése felé. És, ahogyan a neokantiánus törekvéseket ismertette Fogarasi leszögezi, hogy „nem lehet az ismerettan célja, hogy a tudománynak új módszereket írjon elő, meg kell értenie a tudomány módszereit”,<sup>192</sup> ezzel összhangban próbálják felszínre hozni a filozófiai tudományok, az ismeretelmélet (Mannheim), az esztétika (Hauser), az etika (Zalai), a logika (Fogarasi) sajátos axiómatikáját, a lehetséges megoldások tipológiájában elhelyezve a filozófia történetében létrejött tényleges megoldásokat.<sup>193</sup>

Mannheim a szabadiskola első szemeszterének előadásait a különféle kultúrágak, az etika, esztétika, ismeretelmélet, filozófia, művészet szerkezeti elemzéseként állította be. Fogarasi előadásai, „A filozófiai gondolkodás elmélete” címen, melyekről Balázs azt írta naplójában, hogy elsörendűen sikerültek,<sup>194</sup> föltehetőleg valóban a filozófia logikáját, ennek Lask- és Zalai-féle elméletét fejtették ki, s értelmezhetők voltak a filozófiai-logikai rendszerezés elméleteként. Mannheim „Ismeretelméleti és logikai problémák” címen tartott „gyönyörű, izgató és gazdag”<sup>195</sup> előadásai nyilván „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése” című doktori disszertációjára épültek, s talán ennek a filozófiai rendszerezéseméletnek a kívülálló számára való olyan leírását, szemléltetését is tartalmazták, amelyek a mű későbbi német kiadását kiegészítik, esetleg éppen ezeknek az előadásoknak az alapján.<sup>196</sup>

Hauser előadásai, „A Kant utáni esztétika problémái” címen, amelyek Balázs naplóbejegyzése szerint imponáló munkát végeztek ugyan, de kevésbé voltak hatásosak, mint Fogarasié, illetve Mannheimé, valószínűleg szintén „Az esztétika rendszerezés problémája” címet viselő, de lényegében a Kant utáni esztétikákat a kantinak alternatíváiként tárgyaló doktori disszertációján alapultak. Hauser itt a Zalai-féle nívóelmélet segítségével próbálja elhelyezni Lukács műközpontú esztétikáját a többi esztétikák sorában, s a forma—tartalom fogalmi korrelációjából kibontani az esztétikai szféra belső szerkezetét. S épp a hauseri interpretáció összefüggésében válik jól láthatóvá hogy a lukácsi esztétika, minden szisztematikus törekvése ellenére sem fér bele egészen ennek a filozófiai struktúra-analízisnek a kereteibe. Mert míg Hauser számára például az esztétika egy ateoretikus szféra, a művészet teoretikus megragadásának kísérlete csupán, tehát a filozófia egyik alkalmazási területe, addig Lukács igazi érdeklődése a művészet életjelentőségének megragadására, ahogy ő kifejezte „a művek axiológiájára és történetfilozófiájára” irányult.<sup>197</sup> Fogarasi mutatta ki, Zalai Béla filozófiáját elemezve, hogy Zalai végső

<sup>192</sup> Fogarasi Béla: „A történeti ész kritikája”, *Új Élet*, 1914, 350. o.

<sup>193</sup> Vö. Mannheim Károly: „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése”, *Athenaeum*, 1918; Hauser Arnold: „Az esztétikai rendszerezés problémája”, *Athenaeum*, 1918. (Újabb kiadásuk: Archívumi Füzetek 2.) Fogarasi Béla: „Az ítélet voluntarisztikus elmélete”, *Athenaeum*, 1913; Zalai Béla: „Etikai rendszerezés”, *Alexander-Emlékkönyv*, 1910.

<sup>194</sup> Balázs Béla naplója, 1917. V. 28. — *Vas*. 83. o.

<sup>195</sup> Uo.

<sup>196</sup> Vö. 189. jegyz.

<sup>197</sup> Lukács György: „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete” — *IM* 709. o.

érdeklődése is metafizikai volt, hogy az ismeretkritika nyelvén a metafizika problémáját szerette volna megfogalmazni. Nem állt meg az egyes szférák különvalóságának, autonómiájának megállapításánál, hanem, a simmeli pluralizmuson túllépve, ezek egymás közti összefüggését, hierarchiába rendeződését kereste, a forma formájának, a rendszerek rendszerének megragadási lehetőségét, az abszolút kifejezését a relatív síkján.<sup>198</sup>

Ez a nivóelmélet, mint az új filozófia álláspontja, Lukács korabeli megnyilatkozásaiban is érezteti hatását, a leglátványosabban (ennek a formalista megközelítésnek a sterilitását dokumentálva) „A nemzetiségi kérdés vitájához” való hozzászólásában: „Az új filozófia egyik legfontosabb vívmánya a metodikai monizmussal és egyszínvonalúsággal való szakítás. Ez röviden [...] azt jelenti, hogy mielőtt valamely fogalomnak vagy tárgynak adekvát értelmét meg akarom határozni; tudnom kell: mely tételezésben van „otthon” az illető fogalom, és az illető tételezésen belül, vagy egy más tételezéshez képest, milyen színvonalviszony van közte és ama fogalom között, mellyel összemérem.”<sup>199</sup> Ennek a szempontnak az érvényesítésében elvitathatatlan Zalai befolyása, de ez összetetlalkozhatott Lukács és Bloch, már említett közös filozófiai topológiájának vonalával, mely szerint egy dolgot félig megismertem, ha megtaláltam logikai helyét. Mannheim is használja a hol van „otthon” egy fogalom fordulatát, és így fogalmaz a szerkezeti elemzésről írott tanulmánya német változatában: „valamit akkor tekintünk megmagyarázottnak és megértettnek, ha megtaláltuk a helyét a mindenkor ismert rendek, sorok, síkok keretén belül”.<sup>200</sup>

A magyar szellemtudományi iskola tagjai érzik, és a maguk módján kifejezésre is juttatják a korabeli filozófia dilemmáját, a formák tudományaként fölfogott szakfilozófia szubsztanciátlanságát és a végső kérdések racionális diszkutálhatatlanságát. Fogarasi ezt úgy fogalmazta meg, hogy a filozófia művelői ma azt találják, hogy dilettantizmus és specializmus között kell választani.<sup>201</sup> Mannheim ezt a problémát Ernst Bloch *Geist der Utopie* című könyve kapcsán gondolja végig, hogy ti. „a végső kérdések meg nem fogalmazható kérdések”, ahogy ezt Lukács egy korai írásában kifejezte,<sup>202</sup> s talán nem véletlenül viseli Bloch elemzett írása a „Gestalt der unkonstruierbaren Frage” címet. Mannheim a filozófia tragikumának tekinti, hogy a fölvetett kérdéssel mindinkább eltávolodik a föl nem vethetőtől, „mert a konkrét megfogalmazás ösvényére lépve a fogalomból adódó konzekvenciákat kénytelen követni”.<sup>203</sup> Leírja azt a folyamatot, ahogyan a filozófia kérdései öncélúvá válnak, s a végső kérdések átcsúsznak a problémamegoldhatóságnak előre készen lévő fogalmi vágányára. Az elemző és rendszerező, logikai, ismeretelméleti irányt a racionalisztikus

<sup>198</sup> Vö. Fogarasi Béla: „Zalai Béla. In Memoriam”, *Athenaeum*, 1916. — Újabb kiadása: Archívumi füzetek 2.

<sup>199</sup> Lukács György: „Hozzászólás a nemzetiségi kérdés vitájához” — *Vas*. 271. o.

<sup>200</sup> Mannheim: „Strukturanalyse...” i. k., 176. o.

<sup>201</sup> Vö. 198. jegyz., i. m. 258. o.

<sup>202</sup> Lukács György: „Dr. Szélpál Margit” — *IM* 240. o.

<sup>203</sup> Mannheim Károly: „Ernst Bloch: Geist der Utopie”, *Athenaeum*, 1919 — *Vas*. 299. o.

korszakokban is eleven lelkiismeretként kíséri a misztikus, metafizikus tendencia, a végső kérdésekre emlékeztetve. A magyar szellemtudományi iskola Zalaihoz kapcsolódó ágát jellemzi Mannheimnak az a megállapítása, hogy a teoretikus filozófia ma újra ott tart, hogy elvben koncedálja a metafizikát (a rendszerekben megvan az üresen hagyott helye), csak nincsen élményeken átszivárgó tapasztalás, mely azt kitöltene.<sup>204</sup>

Az újkantiánus, tudományos filozófiával való elégedetlenség éppen a végső kérdésekkel való számvetés elutasítása miatt jelentkezett a Lukács-körön belül. Ezt Fogarasi korabeli kisebb írásaiban lehet a legjobban nyomon követni. „A kultúrfilozófia kizárja a filozófiából a valóságkutatást és az abszolútum kutatását” — írja, Windelband filozófiáját ismertetve,<sup>205</sup> s hozzáteszi, hogy ily módon egy bizonyos közönyt tanúsít a jelenkor legegésőbb kultúrkérdései iránt. Egyik írásában mint „legbensőbb lényegében formai tudományt” aposztrofálja a filozófiát,<sup>206</sup> ugyanabban az évben egy másik írásában ez áll: „a filozófiától is mindinkább megköveteljük a konkrét, reális problémákba való behatolást, amelytől a neokantizmus formalizmusa annyira elzárkózott”.<sup>207</sup> E két szempont együttes, egymás mellett való érvényesítése jelentkezik föladatként egy, már a Vasárnapi Körhöz tartozása idején megjelent recenziójában: „A filozófia formális alapvetése mellett újra a nagy értékproblémák, az etikai, történetfilozófiai, a világnézet-kérdések azok, amelyeknek megoldása elsőrangú kultúr-szükségletté vált. A tudományos módszer és a világnézletszempont, ez az a két követelés, amelynek egyaránt eleget kell tennünk.”<sup>208</sup> A következő évben pedig úgy fogalmaz, hogy a neokantizmust ma már nem tekinthetjük végső szónak, új magatartást érzünk szükségszerűnek a metafizika problémáival szemben.<sup>209</sup> S nem hagy kétséget ennek az új metafizikának irracionalista jellegével kapcsolatban, amikor a neokantianizmus marburgi iskoláját így jellemzi, a hegelianizmushoz való viszonyában tekintve: „Hegel pánlogizmusához képest a pánlogizmus modern formája (a marburgi logikai idealizmus) haladást jelent, a gondolkodástól független irracionálisnak legalább relatív elismerését.”<sup>210</sup>

Az újkantianizmusnak az újhegelianizmus irányában való meghaladását dualisztikus életérzésük akadályozza, hogy ti. úgy érzik, hogy Hegel rendszerében a szellem fogalma tarthatatlan keveréke a valóságnak és az értéknek,<sup>211</sup> hogy abszolút idealizmusa a világképnek egyszerű gondolatsémák segítségével való, elhamarkodott

<sup>204</sup> I. m. 302. o.

<sup>205</sup> Fogarasi Béla: „Wilhelm Windelband”, *Népművelés*, 1916, 69. o.

<sup>206</sup> Vö. 187. jegyz.

<sup>207</sup> Vö. 187. jegyz.

<sup>208</sup> Fogarasi Béla recenziója Max Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* c. könyvéről (1913), *Athenaeum*, 1914, 77. o.

<sup>209</sup> Fogarasi Béla: „Újabb vallásbölcseleti kutatások”, *Husadik Század*, 1915, 70. o.

<sup>210</sup> Vö. 205. jegyz.

<sup>211</sup> Fogarasi Béla: „Lasson, Der Hegelianismus”, *Athenaeum*, 1917, 191—192. o.

<sup>211</sup> Vö. 192. jegyz., i. m. 345. o.

lezárása.<sup>212</sup> Mégis, a hegeli történetfilozófia, illetve ennek a német kultúrfilozófia „tragikus tudatán”<sup>213</sup> átszűr, a kései Simmel és a kései Dilthey objektivációelméletében jelentkező változata teszi lehetővé a magyar szellemtudományi iskola számára az érvényesség neokantianus szempontjának a történetiség szellemtörténeti koncepciójával való kiegészítését.

Ennek „a háttérben álló történetfilozófiai beállításuknak” alapján értelmezi Mannheim a szabadiskola második szemeszterében tartott előadásait az előzők folytatásaként. Elfogadjuk és termékenynek tartjuk ezt a megkülönböztetést, azzal a kiegészítéssel, hogy Fülepnak az első félévben tartott előadásai már kifejezetten ennek a szellemtörténeti iránynak a hordozói; és hogy Lukácsnak a második szemeszterben tartott esztétikai előadásai még mindig jobban simulnak az első félév érvényességszempontjához, mint kifejezetten metafizikai-történetfilozófiai megalapozottságú etikája, melyet az első félévben fejtett ki. Balázs első félévben tartott dramaturgiája, csakúgy mint második félévbeli poétikája, szintén közelebb áll egy szellemtörténeti látásmódhoz.

A magyar szellemtudományi iskola tagjai Dilthey és Simmel újrafelfedezésével a neokantianizmus elvontságát kívánták kompenzálni. Míg az örök aprioritás szigorú hangsúlyozása erőszaktevés az élet teljességén, s az élet gazdagsága, sokfélesége állandóan kisiklik a racionális formák elvont fogalmi hálójából, Simmel rendkívüli fogékonysággal, szenzibilitással volt képes megeleveníteni a tárgyi lehetőségek és a különböző szemléletmódok végtelen sokféleségét. Mannheim, Simmelről írva, a szellemiség két végső típusát állítja szembe egymással: „Az egyiket Cohen—Windelband és tanítványaik, a másikat e korban egymaga Simmel képviselte a filozófiában. Az előbbiek szellemisége, még ha egy részlettel áll is szemben, még ha arról vaskos köteteken keresztül beszél is, az egyenesen keresztül is csak az általánost képes meglátni, a különös nem elevenedik meg annyira, hogy annak önnönvalóságára, tartalmának teljes gazdagságára ráébredhessünk, ezért könyveik tartalma egypár mondatba összefoglalható; Simmel viszont minden mondatában újat mond, minden mellékmondata új fényt vet a dologra, s az asszociációk egész sorát kelti, de az egész mégsem domborodik ki teljesen...”<sup>214</sup>

Lukács is akkor tudja Simmelt újraértékelni, amikor, saját esztétikájának írása közben, kénytelen megtapasztalni a neokantianizmus zsákutcáját. Ekkor Simmelt saját magával szemben is védelmébe veszi, hangsúlyozza, hogy a pluralizmus, a nem-szisztematikus gondolkodás még nem jelent relativizmust, hiszen Simmel a sokféleségen belül minden egyes tételezési formát föltétlen érvényességűnek tekint.<sup>215</sup> Az új filozófia főadatát Lukács és Mannheim egyaránt a két párhuzamos törekvés

<sup>212</sup> Mannheim Károly: „Lélek és kultúra” — *Vas.* 188. o. Vö. még Márkus György „Lukács’ erste Aesthetik” c. idézett írását Lukács esztétikájának Hegel-kritikájáról.

<sup>213</sup> Kurt Lenk *Marx in der Wissenssoziologie* (Luchterhand, 1964) c. művében írja le ezzel a kategóriával a német kultúrfilozófiát.

<sup>214</sup> Mannheim Károly: „Georg Simmel mint filozófus”, *Husadik Század*, 1918. — *Vas.* 169. o.

<sup>215</sup> Lukács György: „Georg Simmel”, *Pester Lloyd*, 1918. — *IM* 749. o.

összekapcsolásában jelöli meg: egy pluralisztikus és mégis egységes rendszer elérésében. Lukácsnak Simmelről írott nekrológia egyébként önmagában a szellemtörténeti elemzés jellegzetes példája: Simmelt egy korszak világérzésének, korszellemének kifejezőjeként írja le, amely egymással párhuzamosan kifejeződött a festészetben, szobrászatban, zenében, költészetben, filozófiában.

A dilthei szellemtörténeti szemlélet és a neokantiánus metodologizmus összekapcsolódásának, egymásraveztetésének kölcsönösen gyümölcsöző voltát példázza Fogarasi Béla interpretáció-elmélete, a szabadiskolán „A szellemtörténet módszerei” címen tartott előadásainak kéziratban fennmaradt, láthatólag kiadásra szánt változata.<sup>216</sup> Ez a munka nemcsak Fogarasi korai munkásságának, mindmáig tanulságos módszertani megfontolásokat egységes gondolatmenetbe foglaló, értékes szintézise, hanem a Lukács-kör szakfilozófiai, Zalai-féle ágának is reprezentatív teljesítménye. Mannheim későbbi interpretációelmélete is erre épül, amint jelzi is ezt a kapcsolódást egy homályos utalással.<sup>217</sup> Fogarasi a Zalai rendszerezés elméletén és a neokantiánus kultúrtudományi-metodológiai elveken iskolázott módszerességgel, struktúraelemző, tipologizáló és rendszerező készséggel közeledik az autonómnak és öntörvényűnek tekintett történeti kultúrtudományok konkrét területei, eljárásmodjai felé. A tényleges szellemtudományi eljárások módszertani előföltevéseit tárja föl, s mutatja meg a szellemtudományi megismerés történetében a naturalista, pszichologisztikus és szociologisztikus módszerek kiküszöbölésének, leküzdésének útját az immanens jelentésértelmezésig.

Ebben a folyamatban, amelyet korai írásaiban Fogarasi belülről csinált végig,<sup>218</sup> igen nagy szerepet játszott Dilthey kései fordulata, amely a lelki és a szellemi tények megkülönböztetésével lehetővé tette a szellemi objektivációs szféráknak a pszichológiai-ról leválasztott, önálló jelentésszférákként, jelentésalakulatokként való értelmezését. Az interpretációt a szellemtudományi jelentésalakulatok történetisége, időhöz kötöttsége teszi szükségessé, a szellemi objektivációk, művek kettős distanciája az alkotóval és a befogadóval szemben, ahogy ezt a lukácsi esztétika „félreértésemélete”

<sup>216</sup> Fogarasi Béla: „Umrisse einer Theorie der Interpretation”, kézirat 1918. — MTAK-K Fogarasi Béla hagyatéka — Ms 10261.

<sup>217</sup> Mannheim: „Zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation”, *Wissenssoziologie*, i. k. „Ez a munka sokat köszönhet A. Fried munkáinak.”

<sup>218</sup> Fogarasi Béla korai írásaiban a szellemtudományi metodológia tudatosításának állomásai a pszichologizmus hatásával kezdődnek, Diltheynek Pikler Gyula közvetítette befolyásával. A neokantianizmus történelemlogikájának elsajátítását és alkalmazását tükrözi Schellingről írott tanulmánya az *Athenaeumban* (1914), mintegy Lask Fichte-könyvének folytatásaképpen, valamint „Az irodalomtörténet filozófiai problémái”. A neokantiánus kiválasztási és a szellemtörténeti kiegészítési elv összekapcsolása „A kiválasztás és a kiegészítés a történelmi megismerésben”, mely 1916-ban németül is megjelent a *Kantstudienban*. „A történeti ész kritikája” 1914-ben azon melegében reagált Dilthey kései művére, s ebben a lelki és a szellemi tények megkülönböztetésére, a szellemi objektivációknak, jelentéseknek a pszichológiai megértéstől elválasztott, önálló, immanens interpretálási lehetőségére. „A szellemtudományi interpretáció módszerei” címen az *Athenaeumban* 1919-ben megjelent tanulmány a szabadiskolán tartott első előadások alapján készülhetett, szövege csak tartalmilag felel meg az átfogó német nyelvű tanulmány első fejezeteinek.

kifejti. A megértés, a helyes interpretáció lehetőségét Fogarasi nem az alkotó és a befogadó pszichikai konstitúciójának rokonságára alapozza, mint Dilthey, hanem történelmi szituációjuk hasonlóságára. Ezért kell minden kornak újraértelmeznie a filozófia, a művészet, a társadalom történetét. Ez a gondolat, a simmeli perspektivizmusnak ez a továbbvitele, fontos szerepet játszik majd Mannheim későbbi relacionizmusában is. Mint Fogarasi hangsúlyozza, a szellemi objektívációkban nem az alkotó lelki életének produktumait kell látni, a filozófiai rendszerek nem vallomások, hanem érvényes jelentésösszefüggések, a törvények nem a jogászok lelki életét, hanem érvényes normákat fejeznek ki stb.<sup>219</sup> (Ebbe a gondolatmenetbe illeszkedik Lukácsnak nem az alkotó pszichológiájából, hanem az öntörvényű műalkotásból kiinduló esztétikája is.) Fogarasi a pszichologizmus módszerét, azt, hogy minden objektív jelentésstruktúrában a környezet, a történeti, a szociológiai tényezők produktumát látjuk, a kor dokumentálódását keressük. Ebben a megközelítésben eltűnnek az egyes jelentésstruktúrák speciális sajátosságai. Zalai Béla jelentéseméletéhez kapcsolódva állítja ezekkel szembe Fogarasi az immanens jelentésértelmező megismerés kategóriáit és normáit, mindenekelőtt a részeknek az egészre való vonatkoztatását, mint a szellemtörténet totalitásra törekvésének és a rendszer elemeinek a rendszer egészében való értelmezhetősége Zalai-féle elvének szintézisét.

A tanulmány második részében Fogarasi a transzcendens szellemtudományi interpretáció elméletével foglalkozik. A kétféle interpretáció megkülönböztetésének alapja, hogy az immanens interpretáció meglévő, intencionált jelentést tár föl; míg a transzcendens utólag konstruálja, maga állítja elő ezt a jelentésösszefüggést. A transzcendens interpretáció létjogosultságával kapcsolatban mintha bizonyos fõntartásai lennének Fogarasinak. Csak fakticitásukból tud kiindulni: vannak ilyenfajta értelmezések, bizonyára szükség van rájuk, a rájuk irányuló igény hozza létre ezeket újra meg újra. Fogarasit minden bizonnyal Lukács regényelmélete készítette immanens interpretáció elméletének ilyen irányú meghosszabbítására, kiegészítésére. Ezt hozza föl ugyanis példaként az utolsó előtti oldalakon félbeszakadó kézirat végén: „Hogy válhat a transzcendens interpretáció döntővé az immanens jelentés megértésében, ezt tanúsítják az elemzések Lukács György Theorie des Romans-ában, ahol a történetfilozófiai jelentésértelmezés és a tisztán esztétikai formainterpretáció szigorú megfelelésben hatják át az egyes formáknak és műveknek mind az általános sajátosságait, mind a specifikus vonásait.”<sup>220</sup>

Fogarasi leszögezi, hogy a transzcendens interpretáció nem helyettesítheti, csak kiegészítheti az immanens értelmezést egy másik szférából nézve. Látja a veszélyeit is az ilyen szemléletmódnak, a konstruált vonatkozások valóságosnak való fölfogásában (amire a szellemtörténeti módszer alkalmazása során a későbbiekben is számos példa akadt), s abban, hogy ez a fölfogás az egyes érvényességi szférák nehezen elért

<sup>219</sup> Vö. 216. jegyz., i. m. 6. o.

<sup>220</sup> I. m. 46. o.

autonómiájának megszüntetéséhez vezethet. Elfogadja azt a koncepciót, hogy egy jelentésképződménynek, például a műalkotásnak, a legkülönbözőbb etikai, metafizikai, történetfilozófiai rendszerekre való vonatkoztatása újabb és újabb jelentésszefüggések, az intencionált jelentésen túlmenő jelentésszefüggések föltárulásához vezet.

A szféra-transzcendenciának ez a megengedése, sőt termékenynek tartása nyilvánulhatott meg a magyar szellemtudományi iskolán belül a kultúrszociológiai nézőpontnak Lukács korai, simmeliánus drámatörténetéhez kapcsolódó újrafölvételében és érvényesítésében, Antal Frigyes képzőművészeti előadásaiiban „A modern festészet kompozíciójának és tartalmának kialakulása” címen.

Fogarasi előadásai is hangsúlyozták a történetiség, az időbeliség konstitutív szerepét a szellemi tudományok területén, és megfogalmazták a szellemtörténeti megközelítésből adódó centrális kérdést a szellemi értékek normativitásából kiinduló Lukács-kör gondolkodói számára: „az időbeli élményvalóság ösztönzésére hogyan jöhetett létre egy időtlen érvényességű jelentésstruktúra, a mű?”<sup>221</sup> Ez a probléma, történetiség és érvényesség összeegyeztethetőségének kérdése állt a magyar szellemtudományi iskola másik nagy személyiségének, Fülep Lajosnak az előadásain a vizsgálódás centrumában.

Fülep Lajost kezdettől fogva foglalkoztatta a szellemi szférák, a vallás, művészet, filozófia időbeliségének és időtlen érvényességének paradoxona; hiszen már *A Szellemben* is „Idő és örökkévalóság” címen tervezett tanulmányt. Először ő is a Lukácséhoz hasonló módon vetette föl a kérdést: miért van szükségük az örökérvényű formáknak az időbeli megjelenésre? A világnézet művészetkonstituáló szerepének a „l’art pour l’art” impresszionista elvével szembeni előtérbe hozása együtt járt a történeti, időbeli föltételezettség mozzanatának előtérbe kerülésével. Művészettörténeti vizsgálódásaiban Fülep a világnézet, a korszellem változásaival összefüggésben ad magyarázatot a stílusok és az egyes műnemek, képzőművészeti ágak (festészet, szobrászat, építészet) történelmi változásaira. Fülepnek ezek a formai, kompozicionális szempontokat is történelmi összefüggésbe állítóan elemző gondolatmenetei összevethetők Lukács irodalmi műfajelemzéseivel, a dráma, a tragédia, a regény esztétikai tárgyalásával. De míg Lukácsnál ezekben a műfajelméleti elemzésekben majdnem mindig a művészet axiológiai, történetfilozófiai, metafizikai szempontból való interpretációjáról van szó, Fülep — bár elismeri a metafizikai szempontok érvényesítésének létjogosultságát a kultúrtörténeti vizsgálódásokban — a maga részéről a saját művészettörténet-filozófiai megközelítésében nem lép túl a világnézet, stílus, forma korábban föltárt összefüggésének keretein, csak a művészet közösségének és folytonosságának szellemtörténeti föltételezésével. Esztétikai abszolút és történeti relatív korrelációját tartja vizsgálódásaiban szem előtt, s ezen belül (öt bensőleg foglalkoztató problémaként, de egyúttal a szellemtörténet népszellem-koncepciójával összefüggésbe hozhatóan) állítja középpontba a nemzeti elem szerepét

<sup>221</sup> I. m. 11. o.

a művészetben. Szabadiskolán tartott előadásai, amelyeknek szövege a *Nyugatban*, „Európai művészet és magyar művészet”, majd „Magyar művészet” címen jelent meg, eredetileg ezt a címet viselték. Azt az egész magyar progresszív kultúrmozgalom számára sorsdöntő kérdést tette föl: mi lehet a magyar kultúra speciális küldetése az egyetemes kultúrában. A jelen művészeti tendenciával kapcsolatos állásfoglalásának nézőszögéből tekintette át a magyar építészet, szobrászat, festészet történetét, emelte ki a folytathatónak tartott hagyományokat, és kereste a kibontakozás útját.

A művészet Fülep értelmezésében úgy is fölfogható, mint egy nép sajátos szellemi és morális energiáinak megtestesülése, köztudata, teljes világ, önmagában lezárt befejezett kozmosz az emberek világa mellett, s mégis abból táplálkozó és azt tápláló.<sup>222</sup> Egy-egy nép, saját érzés- és gondolatvilágát sajátos formában kifejezésre juttatva, gazdagíthatja az egyetemes kultúrát. Ebben a tekintetben a klasszikus görög kultúra mellett az orosz irodalom volt Fülep szemében a példaadó.

Történetiség és érvényesség, szempontjainak együttes biztosítására vezette be Lukács, Hegel nyomán, de az ő abszolút idealizmusával szemben, az objektív szellem és az abszolút szellem nivójának megkülönböztetését. Az objektív szellem az időbeliség, a feltételezettség szférája, az abszolút szellem az időtlen, feltétlen érvényességé. Ez a megkülönböztetés, amelyet a többiek is a magukévá tettek,<sup>223</sup> tette lehetővé számukra, a történeti szempont érvényesítése mellett, az érvényességfilozófia keretében kifejtett abszolút normativizmusuk fönntartását a művészi, etikai és logikai igazságértékek vonatkozásában, s a historizmus relativista következményeinek feltartóztatását éppúgy, mint a történelmi materializmus számukra elfogadhatatlan „redukcionizmusának” visszautasítását.<sup>224</sup>

Az objektivációelmélet simmeli kultúrfilozófiai közegében és a történetfilozófia diltheyi szellemtörténeti közegében a Lukács-kör számára lehetővé vált, antiliberális attitűdjük elidegenedéskritikai kifejtése. Ennek önálló teoretikus megoldása Lukács művészetfilozófiája és esztétikai félreértésemélete, valamint a regényelmélet történetfilozófiai elidegenedéskonceptiója. A regényelmélet nem szünteti meg, csak történetfilozófiai, leküzdhető, mulandó stádiumként állítja be az én és a világ, a bent és a kint meg nem felelésének állapotát. Ez a metafizikai-történetfilozófiai álláspont úgy mutatja be saját jelenének „negatív kozmoszát”, mint a polgári kultúra racionalisztikus-individualisztikus epizódjának beékelődését régi és eljövendő nagy kultúrák közé.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Fülep Lajos: „Európai művészet és magyar művészet”, *MFI* köt. 259. o.

<sup>223</sup> Vö. pl. Fogarasi Béla: „A történelmi materializmus kritikája”, *Athenaeum*, 1916. — *Vas.* 159—160. o.; Káldor György: „Civilizáció és kultúra”, *A Probléma*, 1919. — *Vas.* 307. o.

<sup>224</sup> A marxi szociológiát szerintük minden időtlen-feltétlen dolognak (mint vallás, művészet, filozófia) időbeli-feltételezett dolgokban való feloldási tendenciája jellemzi (mint szociális osztályok, ökonómia). Vö. Lukács György: „Georg Simmel”, *IM* 750. o., ill. Fogarasi Bélának az előző jegyzetben idézett írását.

<sup>225</sup> Ez az elidegenedés-konceptió jelenik meg Mannheim kultúrfilozófiai konstrukciójában is a formák túlfeljődéséről; továbbá önnön formaelemző tevékenységüknek egy ilyen, a régi tartalmaktól elidegenedett s az új tartalmakat még artikulálni képtelen történelmi stádiumban való elhelyezésében. Vö. Mannheim Károly: „Lélek és kultúra” — *Vas.* 186—202. o.; „Kultúrfilozófia” — kéziratok jegyzetek Mannheim 1919-



## RESÜMÉE

*Eva Karadi: Lukacs, Fülep und die Ungarische Geisteswissenschaftliche Schule*

Der 100. Jahrestag der Geburt von Georg Lukács und des Kunstphilosophen Lajos Fülep gibt ihren gemeinsamen philosophischen Bestrebungen besondere Bedeutung. Die Studie beschreibt die Geschichte ihrer Zusammenarbeit von der Begründung der philosophischen Zeitschrift „A Szellem“ (1911) bis zur Gründung der Freien Schule der Geisteswissenschaften (1917–18), die von dem gemeinsamen Freundeskreis von Lukács und Fülep, dem sog. Sonntagskreis unter Teilnahme von Karl Mannheim, Béla Balázs, Arnold Hauser, Béla Fogarasi, Friedrich Antal und anderen ins Leben gerufen wurde.

Diese philosophische Bewegung wird in ihrem Zusammenhang mit der zeitgenössischen deutschen Kulturphilosophie dargestellt. Die Eigenart ihrer Bestrebungen wird als Überwindungsversuch des Simmelschen philosophischen Impressionismus aufgefasst. Von diesem Standpunkt aus wird das gemeinsame Auftreten von Lukács und Ernst Bloch im Heidelberger Max Weber-Kreis erklärt.

Die philosophische Richtung der Ungarischen Geisteswissenschaftlichen Schule wird als eigentümliche Synthese neukantianischer und geistesgeschichtlicher Tendenzen interpretiert und auf Grund bisher unbekannten Texten dargestellt.

---

es előadásairól (Siminszky Ervinné tulajdona); Káldor Györgynek a 223. jegyzetben idézett írása; Fülep Lajos: „Az élet értékei” — *Vas.* 163—167. o. — Káldor, nyilván a „vasárnap”-ban tanultak alapján, a következő definíciót adja: „Kultúrán egy koron és egy közösségen belül egyrészt az alkotó lélek objektivációit betöltő közös szellemet, másrészt a befogadó lelkek közös determináltságát, civilizáción pedig mechanizmusok összességét értjük, amely mechanizmusok létesítésének oka és célja a materiális szükségletek kielégítésének tökéletesítése.” (*Vas.* 306—307. o.) Továbbá: „a kultúra is civilizációvá válik abban a pillanatban, amikor a lélek, eleven valósága által átfűtött formák, a szükségletkielégítés tökéletesítése és kényelmessé tétele szolgálatába szegődve, halott matériává alacsonyodnak”. (I. m. 308. o.)

## A TŐKE ELSŐ MAGYARORSZÁGI SZAKÉRTŐINEK CSELEKVÉSI KONCEPCIÓJA

SELMECZI JÓZSEF

A *Népszavában* 1919. május 23-án a következő közlemény jelent meg: „A Közoktatásügyi Népbiztosság Marx-fordító bizottsága felszólítja az elvtársakat, az összes szakszervezeti és pártkönyvtárak vezetőit, hogy a birtokukban, illetve könyvtáraikban lévő, 1914-es kiadású, Stuttgartban, Dietznél megjelent Marx *Das Kapital* első kötetét, amelyet Kautsky rendezett sajtó alá, legkésőbb szombaton délután 5 óráig elismervény ellenében a bizottság helyiségében (Erzsébet krt. 7. II.) feltétlenül szolgáltatassák be. A bizottság a példányokat két-három héten belül hiánytalanul visszaadja.”

Ugyanez a közlemény megjelent más újságokban (pl. a *Vörös Újságban*) is. Sok példányra azért volt szükség, mert nagyon rövid idő alatt (három hét múlva már ígérték a visszaszolgáltatást) csak egy igen nagyszámú (50 tagból álló) fordító-bizottság, illetve -kollektíva végezhetné el ezt a már régóta esedékes munkát. A Propaganda Bizottság, amely már korábban létrejött, Varjas Sándor vezetői közreműködésével, az 1919. áprilisi átszervezés után is mindent megtett, hogy Marx főműve, a *Kapital* végre magyar fordításban is megjelenjen. Egy korabeli dokumentum már e Marx-bizottság munkájáról ír (aláírás és dátum nélkül): „A proletárdiktatúra eljöttével — így szól a jelentés — mint a propaganda ügy vezetője, egyik első és legfontosabb feladatomban azt tekintetem, hogy lemossam ezt a szégyenfoltot a magyar tudományos irodalomról, s a *Kapital*-t, minden proletárnak ezt az evangéliumát, teljes szövegében magyarul is megjelentessem. . . A fordítás elkészült, és már folyik a kézirat gondos revideálása és egységesítése. Gondoskodik a Bizottság részletes tárgy- és névmutatóról és a mű teljes megértéséhez szükséges bevezetésről és jegyzetekről is. A munka annyira előrehaladt, hogy remélem, hogy a *Kapital* teljes első kötetét magyarul néhány hét múlva nagy példányszámban és olcsó áron rendelkezésére bocsátom a magyar proletariátusnak. A Bizottság — fejeződik be a jelentés — utasításomra permanenciában marad és folytatja ugyanezen módszer szerint a *Kapital* többi kötetének lefordítását.”<sup>1</sup> Lehet vitatkozni természetesen a módszer helyességéről, a szoros határidő realitásáról (mint ahogyan annak idején is vita folyt róla, és pl. Gárdos Mariska is vitatta, bár részt vett a munkában), de végül mindent a Magyar Tanácsköztársaság megdöntése tett tárgytalanná: ma már csak egyes fordítás-

<sup>1</sup> MSZMP Párttörténeti Intézetének Archivuma, 608. f., 1. csop. 12, 55—56. oldal.

részleteket őriznek az archívumok, így a nagylétszámú fordítóbizottság egységes terminológiáját elősegítő, sokszorosított „szótár”-t a leggyakrabban előforduló kifejezésekkel (pl. az Országos Levéltárban).

Mindez természetesen nem volt előzmények nélküli. Szabó Ervin 1905—1909-ben már kiadott Marx és Engels műveiből egy kétkötetes válogatást. Varga Jenő, több mint egy évtizeddel a Tanácsköztársaság győzelme előtt, mint a *Népszava* közgazdasági rovatának vezetője cikksorozatban ismertette a marxi politikai gazdaságtan alapelveit; a Galilei Kör létrejötte után pedig bekapcsolódott az ottani közgazdaságtan oktatásba. (Nem véletlenül tart Ricardo-szemináriumot 1910 után, mivel Marx *Értéktöbblet-elméleteit* Kautsky 1905—1910 között publikálja, s e szemináriumon Varga már fölhasználhatja pl. a marxi Ricardo-értékeléseket.) A Galilei Körben folyó oktatásról szólva azonban elsősorban Varjas Sándor „Marx értékelmélete” című szemináriumáról kell megemlékeznünk. „A Galilei Körben a tagok szeminárium keretében foglalkoznak Marx tanaival — olvashatjuk a *Szabadgondolat* 1911. évfolyamában, a 264. oldalon. — A szeminárium, amely hetenként tartja üléseit, dr. Varjas Sándor vezetése mellett minden héten tart megbeszéléseket.” A következő évi munka-beszámolóból kitűnik, hogy ezt a szemináriumot 1912-ben is folytatták Varjas Sándor vezetésével.

És mindjárt megnevezhetjük a címben jelzett csoport tagjait is. Még a Galilei Kör létrejötte előtt kiformalódott az egyetemi fiatalokból egy mondhatni tudományos magántársaság (Varga Jenő, Varjas Sándor, Fenyő Andor, Polgár Gyula). Közös lakást béreltek Budapesten a Horánszky és a Sándor utca sarkán, s mintegy tíz esztendeig együtt is maradtak (ekkor sorban családot alapítanak és természetesen külön költöznek). Haladó körökben közismert volt e társaságról, hogy Marx *Kapitaljának* nem egyszerűen ismerői, de szakértői is. Ez abban az időben — mint Kőhalmi Béla professzor ezt később is megerősítette — *önmagában* forradalmi tett volt! A szóban forgó csoport vagy tudományos magántársaság szakmailag meglehetősen heterogén volt, mivel tagjai között volt közgazdász és filozófus, de mérnök és matematikus is; sőt az említetteken kívül ide sorolhatjuk még Kenczler Hugó művészettörténészt és Kozma Lajos építőművész-grafikust is. Ez a sokszínűség azonban nem tarka összevisszaság, mivel e szuverén egyéniségek társadalmi aktivitása azonos irányú: mindennél erősebb összekötő kapocs közöttük szocialista meggyőződésük.

## I. A TUDOMÁNYOS TÁRSADALOMKÉPÉRT

A marxizmus cselekvési koncepciójáról a fiatal Lenin az egyik németországi munkáspárti vezető mondását idézte: „studieren, propagandieren und organisieren” — s ez volt a jellemző az említett magyar csoport koncepciójára is. A társadalmi tevékenység különböző formái egy célra irányulhatnak: a szocialista társadalom kivívására, és így a fő kérdés: hogyan lehet jobbra tenni az életet, hogyan lehet fölszabadítani az e célért küzdő, eleddig leigázott erőket? A cél tehát a munkáshatalom

megteremtése, és ennek segítségével a régi — kizsákmányoláson és elnyomáson alapuló — társadalom gyökeres átalakítása osztály nélküli társadalommá, amiért érdemes élni, áldozatokat hozni, dolgozni: egy emberi társadalom, amely egyszersmind társadalmiasult emberiség lesz. Ennek föltétele és fő eszmei tényezője a Marx által megrajzolt tudományos társadalomkép, valamint annak továbbépítése és konkretizálása. A szóban forgó csoport persze ezen a területen is talált magyarországi elődöket. A visszaemlékezések rámutatnak arra, hogy milyen elhatározó élményt jelentett pl. a Társadalomtudományi Társaság vitái közül „a rendkívül izgalmas 1904-es vitasorozat a „Társadalmi fejlődés irányai”-ról, ahol Szabó Ervinnek a szocializmusról tartott előadása és a vita egyaránt mutatta, mennyire fölényben van a marxizmus mind a neoliberalizmus, mind a neokonzervativizmus ideológiájával szemben”.<sup>2</sup>

Teljesen jogos volt felvetniük *A tőkével* kapcsolatban a kommunizmus témáját, vagyis a műben foglalt ama összefüggések és következtetések vonatkozását, amely — akár egészében szemlélve, akár bizonyos részletkérdések kapcsán — a kapitalizmust meghaladó „magasabb társadalmi alakulattal” foglalkozik. Szigorúan a tényekhez ragaszkodó és mértéktartó konzekvenciákról van itt szó, amelyekben megfogalmazást nyernek ezek az útmutatások a jövő kommunista tendenciáiról. Másrészt egy ilyen „olvasat”, mely tehát nem esik szélsőségekbe és fantáziálásba, nemcsak jogos, de hasznos is. Ha pl. olyan jelentéktelennek látszó ügyről van is szó, mint az állótoke karbantartása, illetve a gépek tisztítása, Marx megjegyzi: „a tulajdonképpeni iparban a tisztításnak ezt a munkáját a munkások ingyenesen végzik pihenőidőben, s éppen ezért gyakran még a termelési folyamat közben is, ahol ez a legtöbb baleset forrása. . . A munkás a saját személyével fizet, s ez egyike a tőke ama önfenntartási titkainak, amelyek valójában a munkás jogi igényét jelentik a gépi berendezésre, és őt még a polgári jog álláspontjáról is annak tulajdonosává teszik.”<sup>3</sup> Az ilyen egyedi esetektől kezdve — a különös területek vizsgálatán át, melyekből egyet az alábbiakban fölledzünk — juthatunk el az általános és közismert következtetésig „a kisajátítók kisajátításáról”.

Szemléltetőek nevezetesen azok a fejtegetések *A tőkében*, amelyek a *mezőgazdaságra* vonatkoznak, s Fenyőtől Varjason át Vargáig ezzel a kérdéssel a csoportból szinte valamennyien foglalkoznak is. Fenyő Andor 1913-ban kétrészes tanulmányt közöl a *Szabadgondolatban*, ismertetve a georgista, a szociáldemokrata és a kommunista fölfogást.<sup>4</sup> Az amerikai antiricardiánus Careyyal vitatkozva, aki kiszámítja, hogy a földtulajdonos sohasem kap eleget, mert nem fizetik meg neki mindazt, amit emberemlékezet óta a talajba fektetett ahhoz, hogy a mostani termelőképességét elérjék, Marx, először, ugyanezt a logikát folytatva azt írja, hogy ebben az esetben az egyes munkást annak az alapján kellene fizetni, amelybe az egész emberi nemnek

<sup>2</sup> PTI Archivuma, H-k-35 — Köhalmi Béla visszaemlékezése, 1967. okt. 10-én.

<sup>3</sup> *A tőke* II. kötet, MEM 24, 159—160. o.

<sup>4</sup> „A földreformról”, 6. és 7. szám.

került, hogy a vademberből modern gépészt faragjon. Majd így folytatja: „ha számításba vesszük mindazt a meg nem fizetett . . . munkát, amely a földben rejlik, akkor a földre fektetett egész tőkét uzorakamatokkal együtt már sokszorosan visszafizették, tehát a földtulajdont a társadalom már régen sokszorosan visszavásárolta”.<sup>5</sup> A kommunizmus általános konklúziója tehát a mezőgazdaság legkülönbözőbb oldalainak és folyamatainak speciális tanulmányozásából is adódik. Az erdőgazdálkodással kapcsolatban pl. F. Kirchhof 1852-es kézikönyvét idézi Marx, ezt a megjegyzést fűzi hozzá: „A hosszú termelési idő (amely csak viszonylag kicsiny munkaidőt foglal magában), s ennél fogva a megtérülési periódusok hosszú volta az erdőművelést kedvezőtlen ággá teszi a magán- és ezért a tőkés üzem számára, amely lényegében akkor is magánüzem, ha az egyes tőkés helyébe a társult tőkés lép.”<sup>6</sup> Egy másik összefüggésben erről részletesebben és általánosított formában is ír: „A történet tanulsága az, s ez a mezőgazdaság más szempontból való vizsgálatából is levonható, hogy a tőkés rendszerrel ellenkezik az ésszerű mezőgazdaság, azaz ésszerű mezőgazdaság összeegyeztethetetlen a tőkés rendszerrel (noha ez a mezőgazdaság technikai fejlődését előmozdítja), és vagy maga a dolgozó kisparaszt kezére, vagy a társult termelők ellenőrzésére van szüksége.”<sup>7</sup>

A konzervatív agrokémikus Johnston is elismeri, hogy a valóban ésszerű földművelés mindenütt beleütközik a magántulajdon áthághatatlan korlátaiba. Ugyanerről ír Charles Comte is, akinek pedig sajátos célja a magántulajdon védelme: „Egy nép nem érheti el a jólétnek és a hatalomnak a saját természetéből fakadó fokát, ha az őt tápláló föld minden része nem kap olyan rendeltetést, amely leginkább összhangban van a közérdekkel. Ahhoz, hogy gazdagságát nagymértékben kifejelessze, az kellene, hogy lehetőleg egyetlen és mindenekelőtt felvilágosult akarat rendelkezék e nép területének minden egyes földdarabja felett és elérje, hogy minden egyes földdarab hozzájáruljon valamennyi többi virágzásához. De egy ilyen akarat létezése . . . összeegyeztethetetlen volna a földnek magánbirtokokra való felosztásával . . . és azzal a minden birtokos számára biztosított lehetőséggel, hogy szinte abszolút módon rendelkezék a maga vagyonával.”<sup>8</sup> Marx persze továbbmegy annak a szükségszerűségnek a leszögezésénél, hogy egy ország földjét mint egészet műveljék meg.<sup>9</sup>

Száma kézenfekvő a föld magántulajdona és az ésszerű mezőgazdaság, a föld normális fölhasználása közötti ellentmondás. Legyen szó kis vagy nagy tulajdonról, „mindkét formájánál a földnek mint közös örök tulajdonnak, az egymást váltó nemzedékek láncolata elidegeníthetetlen lét- és újratermelési feltételeinek ésszerű kezelése helyett a föld erőinek kiszípolozása és elfecsérlése folyik”.<sup>10</sup> A kommunizmus perspektívájában vizsgálva e folyamatot Marx következtetése egészében véve ellenállhatatlan erejű: „Egy magasabb társadalmi-gazdasági alakulat álláspontjáról

<sup>5</sup> *A tőke* II. kötet, uo. 323. o.

<sup>6</sup> Uo. 225. o.

<sup>7</sup> *A tőke* III. kötet, MEM 25, 118—119. o.

<sup>8</sup> *Traité de la propriété*, Paris 1834, 228. o.

<sup>9</sup> *A tőke* III. kötet, uo. 587. o.

<sup>10</sup> Uo. 765. o.

az, hogy a földgolyó egyes egyének magántulajdonában van, éppoly képtelenségnek fog látszani, mint az, hogy az egyik ember a másik magántulajdonában van.”<sup>11</sup>

Marx elméletét és módszerét kitűnően alkalmazta — igaz, nem Magyarországra — Polányi Adolf, 1904-ben Osakából hazaküldött tanulmánya. A marxizmusnak ez nem iskolás anyagként való megismétlése (jóllehet konkrét hivatkozások is vannak benne), hanem önálló alkalmazása, vagyis Marx tanításának mint vezérfonalnak fölhasználása a kutatásban. Ez jellemzi Polányi Adolf „A japán kapitalizmus fejlődése” című tanulmányát, melyből egyébként kiolvasható egy bizonyos cselekvési koncepció is, amely pl. világosan megkülönbözteti a forradalmat a lázadástól, az előbbiről azt vallva, hogy „bár a forradalmak automatikusak, a hatalom mégis azé, aki definiálni tudja”.<sup>12</sup> Bármennyire is nem adekvát e tétel első felében a forradalom objektív

<sup>11</sup> Uo. 731. o.

<sup>12</sup> *Huszadik Század*, 1905, 229. o. Polányi Adolf végső konklúziója ugyan a proletariátus osztályharcára vonatkozik, de 1854-től induló vizsgálatának súlypontja a japán kapitalizmus (és nem szocializmus) kifejlődésének a problémája. „Amint a feudalizmus függésbe került a polgársággal szemben, éppúgy kerül a polgárság függésbe a munkássággal szemben. Ennek a függőségi viszonynak a felismerése (a sztrájk stb.) a munkásságban, az új rend e legerősebb, ez eseményerejű kritikája, a munkásság osztálytudatának a felébredése — az új osztályharc —, amelynek létezésénél mi sem bizonyítja jobban a japán kapitalizmus fejlettségét.” (241. o.) „A japán kapitalizmus fejlődése” című értekezés bizonyára sokakat érdekel egész tartalmánál fogva, de — földadatunkból adódóan — mi csak egy kirajzolódó cselekvési koncepció tudományos körvonalaira kívánunk itt utalni: „... hogyan keletkezett tisztán gazdasági erőtaní úton e valósággal izolált államban a feudális társadalom keretén belül bizonyos tőke, hogyan roncította szét ez a tőke — külső segítséggel — a feudálisztikus kereteket, és hogyan, mily körülmények között nyer gazdasági uralmat”. (234. o.) Polányi Japán belső — méghozzá gazdasági — életében tárja föl azokat a tényezőket vagy okokat, amelyek a kapitalizmus kifejlődéséhez vezettek. *Első* és alapvető mozzanatoként arra hivatkozik, hogy a feudális nemesség a jobbágyságból kisajtolt járadékot a városokban költötte el, ami a városi polgárság megerősödéséhez vezetett. „A japán nemesség egyik sajátossága, hogy úgyszólván kivétel nélkül urbanizált nemesség volt, aki ugyan sohasem foglalkozott pénzügyekkel, de a kisajtatott földjáradék akkumulációja és monetarizációja az urbanizmussal szorosan összefügg, és a polgárság megerősödéséhez az urbanizált nemesség útján kiosztott járadékmenyiségek nem kis mértékben járultak hozzá.” (226. o.) Ezt a mintegy kétévszázados folyamatot — *másodszor* — meggyorsította a külkereskedelem megindulása, amelyet 1854-ben az amerikai ágyúk „biztosítottak”. „Az amerikai ágyúk megdördültek Tokyó előtt, és az amerikaiak igen jól viselkedtek”, s miután a Sogunatus aláírta a kereskedelmi szerződést, eltávoztak.” (Uo.) Japán megnyitotta néhány kikötőjét az amerikai kereskedelemnek. *Harmadszor*, már a jelzett gazdasági fejlődés a továbbiakban megkövetelte a jobbágyság megszüntetését (1870), s ezzel a „nemesi” földjáradék is fölszabadult, vagyis a gyorsabb akkumuláció lehetőségét biztosította. 1873-ban „a jellegefosztott szamurájágnak kijelölt örökös nyugdíjat, amely rizsben volt fizetendő, kapitalizálták, és átruházható kamatozó kötvényeket bocsátottak ki a helyükbe. Ezzel egyszerre felszabadult az egész járadékjövedelem, amelyet a nemesség a földből húzott és a kapitalisztikus koncentráció hatalmas lendületet kapott”. (229—230. o.) Polányi aláhúzza a bankok szerepét a járadékok mobilizálásában és akkumulálásában, és abban, hogy a tőke belekerült saját lételemébe, s ipari tőkévé alakult át. A tőkés termelésnek az iparban való térhódításával azután fölgyorsult a kapitalizálódási folyamat, s itt még — *negyedszer* — a centralizált állam kiemelt szerepét kell hangsúlyoznunk a folyamatban. „Kelltek nekik — írja Polányi — az erős, mindenható osztálykormányzott kormányzat, a védvámadó, szubvenció-nyújtó, katonai szállításfogyasztó mindenható kormány, amely gyárakat létesít közpénzen, és miután az első évek súlyos veszteségeit közpénzből fedezte, magánosoknak átengedi a kormányzat, amely hadihajókra kidobott milliókból — a nép millióiból — a „kontraktoroknak” oly busás jövedelmeket ad.” (235—236. o.)

szükségszerűségének a jelzője, a mondat második fele azonban mintegy helyreüti azt, kontrasztként behatárolva a vele — vagyis a szubjektív tényezővel — szembenálló másik „oldal” objektív szféráját. Hogy itt valóban filozófiai-világnézeti szintű kifejtésről, a marxi materializmus tudatos és alkotó alkalmazásáról van szó, ezt Polányi maga is kifejti egyik, Szabó Ervinhez írott levelében. Értekezését „a materialisztikus-dialektikus szempontból kiinduló vizsgálatnak” mondja, s egy ellenvetésre reflektálva, amely hiányolja benne a (dogmatikus értelemben vett) marxi tanítást, így ír: „... a tények vannak benne, és nem pusztá dialektika. Ez igaz. De másrészt ennél a munkánál, úgy, mint minden más munkánál — és hivatkozik korábbi, finance-történeti statisztikai kutatására — nem győzöm eléggé élvezni és csodálni azt a dialektikát, amelyről a mi tisztelt agitátoraink és tanítóink odahaza oly szívesen és gyakran megelégednek.”<sup>13</sup>

Általában ugyanezen az úton indultak el az általunk kiemelt csoport tagjai. A szűkebb értelemben vett tudományos társadalomkép ugyanis föltételez bizonyos általános, filozófiai-módszertani kiindulópontot. Ennél a problémánál annál inkább szükséges megállni, mert így arra a kérdésre is választ kapunk, hogy miért nevezték ezt a társaságot Bolzanóról, a matematikai logika klasszikusáról BEMBÉ-nek (Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület)? Ma már tudjuk, hogy a logika megbecsült helye nemcsak eredménye a műszaki-tudományos forradalomnak, de maga a logika részese, sőt az eszmei források sorában előfeltétele és előkészítője is volt ennek a forradalomnak. Ezért különös jelentőséggel bír e csoport tagjainak a tevékenysége a *matematikai logika* területén. Polgár Gyulának az *Alexander Bernát Emlékkönyv*ben 1910-ben közzétett tanulmányát részletesen értékelni természetesen speciális föladat, de az a benyomásunk: itt az 1960-as években a matematikai logikáról folytatott magyarországi vita szellemi előtörténetét láthatjuk magunk előtt. Így alighanem Polgár Gyula (1881—1919) érdeme például, hogy a Bolzano bevezette „Menge”-fogalom (az 1851-es *Paradoxien des Unendlichen* című munkában) megfelelő magyar terminusát, a „halmaz”-t elsőként rendszeresen használta, és e terminus általa kapott polgárjogot. Nemcsak a tulajdonképpeni matematikai logika problémáit (az ítélet-kalkulus, az osztály-kalkulus, a reláció-kalkulus területén) vázolta föl, de módszertani és halmazelméleti kérdéseket is vizsgált.

Elegendő, ha fölnyitjuk az *Alexander Bernát Emlékkönyvet*, és összehasonlítjuk a két első tanulmányt: azonnal megérezzük azt a világnézeti feszültséget (a szubjektivizmus és egy objektívabb irányzat szembenállását), amely betöltötte az akkori ideológiai légkört. Az intuicionizmus szubjektivizmusát javasolják az egyik oldalon, a „dolgok diszkontinuitását valló intellektualizmus” kritikáját. Csakhogy e kritika nevében nem előre, az objektív dialektika föltárása felé akarnak bennünket vezetni, hanem visszafelé, a Berkeley-féle szubjektív idealizmushoz, pontosabban ez utóbbi akkori megfelelőjéhez: a bergsoni intuicionizmushoz, amely úgymond meghallgatja eszméletünk közvetlen adatait, nemcsak okosodik rajtuk. Ebben az esetben „a minden

<sup>13</sup> Szabó Ervin levelezése 1905—1918, Kossuth, Bp. 1978. 67. o.

értelmi rendszerben csak hipotetikus folytonosság átélt folytonossággá, tehát realitássá válik — írja Dienes Valéria —. Ezért látjuk mi James „Pluralistic Universe”-ében, a filozófus egyéniségének példátlanul őszinte és nemes megnyilatkozásán kívül, kifejezését annak is, hogy a pragmatizmusnak kiegészítésül bergsonizmusra van szüksége.” Dienes Valéria nem eléggé következetesnek, elégtelenül megalapozottnak látja James idealizmusát, s ebben a vonatkozásban siet a segítségére. „Nem csupán James mondja itt magát bizonyos értelemben Bergson tanítványának, hanem a pragmatizmus mint más oldalról kiinduló gondolatirány keresi a maga szükséges kiegészítését, éltető talaját, amely nélkül éppúgy összeomlana, mint az angol empiristák (Bacon, Hobbes és Locke) világa Berkeley spiritualizmusa nélkül. Ilyen értelemben számítjuk a pragmatizmust az intuitív filozófiák közé, nem kiindulópontjánál, hanem kimenetelénél fogva, s oda kellene számítanunk akkor is, ha összetartozásuk nem jutott volna kifejezésre.” Ha az idealizmus eme javasolt, szubjektivisztikusabb formája szellemében is, de lényegében James alaptézisét fogalmazza újra Dienes Valéria, kijelentvén, hogy „az igazán reális csak egyéni lehet”.

Másrészt, Varjas Sándor társaságának, a BEMBÉ-knek tanulmányait olvasva — s ezek közül is tartalmaz vagy fél tucatot az *Emlékkönyv* — kirajzolódik egy másik irányzat, amely nem a szubjektivizmus, hanem éppenséggel egy objektívebb pozíció és filozófia irányában keresi a megoldásokat. „A metafizikáról, különös tekintettel Kant rendszerére” című tanulmányában Fenyő Andor (1885—1972) e szubjektív típusú megközelítéseket bírálja: „E tételek olyan természetűek voltak, hogy a belőlük vont következtetések az ember érzelmi és erkölcsi világát erősen befolyásolták, s így a gondolkodás nem annyira a tétel-tartalmak összefüggéseinek a kimutatására, mint inkább egy az illető kor vezető szellemének megfelelő világkép kialakítására, mint végeredményre irányult. ... felépítése tele van aequivocatiókkal, metabazissal és indokolatlan következtetésekkel.” Fenyő törekvése teljes mértékben arra irányul, hogy a természettudományok ellenőrzött tételeit beépítse világnézetébe, s ily módon dolgozzon ki egy korszerű világképet. Ennek megfelelően nemcsak „valószínűségi”, de „biztos” következtetésekre is jut, a testekre, a térre, az időre vonatkozóan, a fizikai tudományokon alapuló valamiféle atomizmusának keretében. Ez persze nem marxi materializmus, de ekkoriban annak szövetségese, mint természettudományos bázison nyugvó, a szubjektivizmust elvető objektívabb pozíció. A baráti társaságban is korábban befolyással bíró szubjektivisztikusan kantiánus nézeteket, Bolzano megismerése után, néhány alapvető ponton megkérdőjelezték; a BEMBÉ-k számára tehát Bolzano képezte a hidat a marxizmus filozófiájához. 1910-ben tehát Bolzano objektív logikai irányzata a filozófiai zászlajuk. A BEMBÉ-k a valóság föltárását tűzték maguk elé, s ezért előbb-utóbb el kellett távolodniuk nemcsak a (német—osztrák munkásmozgalomban is meglehetősen elterjedt) neokantianizmustól, de szembe kellett szállniuk a pragmatizmus és bergsonizmus szubjektivizmusával és pluralizmusával is. Polgár Gyula fölveti a kérdést: miként lehetséges az, hogy különböző filozófiai-matematikai rendszerek léteznek, viszont az úgynevezett matematikai természettudomány egy? Fenyő Andor ugyanakkor, a polgári filozófia pluralizmusával szemben,



ezt írja: „Meg kell különböztetni a tudománytól annak ábrázolását, előadását: a tankönyv fogalmát. Míg a tudomány csak egy, addig ábrázolása igen változó, tökéletes vagy kevéssé tökéletes lehet.” Filozófiai-gnoszeológiai argumentációjában Bolzanóra támaszkodik. „Bolzano az, akinek alapvető vizsgálatai minden elméleti probléma tárgyalásához nélkülözhetetlenek — írja —, és akinek a metafizikai alaptételek egzakt tárgyalását és igazolását is köszönhetjük, aki nem rendszereket épített, hanem analizált a matézisben szokásos módok szerint. A metafizika az ő nyomaiba lépve éppoly biztos és meggyőző erejű, mint a mechanika vagy geometria, reá felhívni a hivatottak és az érdeklődők figyelmét, elsőrangú tudományos érdek, és e sorok kifejezett intenciója.”

Varga Jenő is Bolzano — és az őt újra fölfedező Husserl — megfogalmazásában beszél ekkor még az objektív igazságról. „A tudományok igazságtartalma — írja az *Alexander Emlékkönyv*ben — nem függ a felismeréstől, nem függ az emberi természet ilyen vagy olyan voltától.”<sup>14</sup> A társadalomfilozófiában azonban már a marxista történelmi materializmus szolgál számukra vezérfonalul, s ennek megfelelően vallja Varga: „Bármennyire igaz is azonban az, hogy a tételek érvénye éppen nem függ az embertől, viszont éppoly igaz, hogy az emberek gyakorlati szükséglete irányítja, hogy mely időben, melyik tudományágat és mely irányba művelik.” Varga Jenő „A történelembőlcsletről” című tanulmányában a marxizmus szellemében magyarázza a különböző feudális és polgári történelmi iskolák torzításait. A valótlanságok legfőbb kútforrása eszerint az, hogy az események leíróinak végtelen sok, és a kritikus számára hozzáférhetetlen, okai lehetnek az események meghamisított elmondására: egyéni érdek, rendi vagy osztályérdek, hazafias lelkesedés stb. A Bolzano fémjelezte objektívabb pozíció teszi lehetővé Varga és társai számára a neokantianizmus szubjektívizmusának konkrét bírálatát. „A legfontosabb ismerettani hibára rá akarok mutatni — írja Varga. — Ez pedig az, hogy Rickert — ebben is Kant követője — nem tesz különbséget tárgy és fogalom között, hanem azt hiszi, hogy a fogalmak valamiképp részei a tárgyaknak, átalakítják azokat, velük voltaképp azonosak. Ez teljesen téves dolog. . . A fogalmak és a tárgy ezen el nem különítése a legnagyobb hibája Kantnak és követőinek, így Rickertnek is.” Varga Jenő bírálatának tehát társadalomfilozófiai jelentősége van, mivel éppen Windelband és Rickert törekvése irányult arra, hogy megfossza objektív filozófiai és módszertani alapjaitól a történettudományt. „Két irány küzd a mai történelembőlcsletről; az egyik a Windelband—Rickert tana, mely szerint a történelem sohasem lehet törvényeken alapuló tudomány; ez az irány voltaképpen nem más, mint a történelem tényleges állapotának filozófiává emelése. A másik irány azonban, hogy a történelem [itt természetesen a történelmi kutatásról van szó] eddigi hiányait, bizonytalanságait, rendszertelenségeit, összefüggéstelenségeit megszüntesse, nagy munkát végez; arra törekszik, hogy a történelemírásból tudományt alakítson. Nézetünk szerint ez csak

<sup>14</sup> Bolzano: *Wissenschaftslehre*, I. kötet, Sulzbach 1837; ill. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Halle 1901 c. műveire hivatkozik itt Varga.

úgy lehetséges, ha sikerül egy tiszta történettudományt megállapítani, mely állandó törvényszerűségeket megállapító tételekből állana. Ezért tiszta történettudomány tételei alapján kellene az emberiség múlt és jövő történelmét — mint az általános tételek egy esetét — megalkotni. A történelem ilyen megfogalmazásának semmi logikai akadályja nincs. Viszont tagadhatatlan, hogy a történet adatainak bizonytalan volta, sokfélesége, továbbá az emberi érdekek nagy akadályai egy ilyen formájú történettudomány létrejöttének.”<sup>15</sup>

Maga Varga Jenő is találkozik ezekkel az akadályokkal, amikor a jelen és jövő történelmének az „anatómiáját”, vagyis közgazdaságát teszi kutatásának és elemzésének tárgyává, és pl. a „honnan származnak a milliók?” kérdésre a forrásokat keresi, igyekszik a statisztikákat nyomon követni, a valóságot föltárni. A magyarországi tudományos társadalomkép kialakítása ebben a vonatkozásban — a csoporton belül — elsősorban az ő föladata: Varga Jenő már a század elején fölvázolja Magyarország gazdasági és politikai helyzetét. A parasztsággal való szövetség szempontjából óriási jelentőségű volt a földbirtokviszonyok területén meglévő nagymértékű egyenlőtlenségek föltárása, mint a kapitalista-feudális termelési viszonyok hazai jellegzetessége. A *Neue Zeit*-ben 1908-ban közzétett tanulmányában részletesen ismerteti ezeket az adatokat. Az akkori Magyarország lakossága 19 254 000 fő, ebből több mint 13 millió, azaz 67,7% mezőgazdasággal foglalkozik. A földtulajdonosok száma 2 450 295, ebből 1 353 875-nek, azaz 55,2%-nak, kevesebb mint 2,88 hektár földje volt; átlagban 1,6 hektár, vagyis ezek lényegében közel álltak a proletár osztályhelyezethez. A részletes adatok:

1 051 409 tulajdonosnak átlagbirtoka	9,6 hektár
26 660 tulajdonosnak átlagbirtoka	61,1 hektár
16 406 tulajdonosnak átlagbirtoka	201,1 hektár
1 945 tulajdonosnak átlagbirtoka	3831,2 hektár

A kistulajdonosok csoportja tehát az össztulajdonosok 55,2%-a és az összterületnek 6,15%-át birtokolja; ugyanakkor 1945 földbirtokos, vagyis a földtulajdonosok 0,07%-a az össz földterületnek 31,19%-át mondhatta magáénak. Növelte még az osztályok közötti feszültséget az úgynevezett kötött birtokok évről évre való növekedése: 1870 óta ez a növekedés 2,5 millió hektár. A nem-kötött birtokok helyzetét pedig a mind nagyobb eladósodás jellemezte: a nem-kötött földbirtok eladósodott értéke 72%-áig. Ebben az eladósodási folyamatban évente kb. 20 000 földtulajdonos (és természetesen a gazdaságilag gyengébbek) lába alól csúszott ki a föld.<sup>16</sup> A lakosságnak csak 19,6%-a foglalkozik iparral és kereskedelemmel, s ezek az ország politikai életében csak kis szerepet játszanak. A helyzetet jellemzi ebben a

<sup>15</sup> Hogy mennyire teljesítették e programot a BEMBÉ-k, ezt Varjas Sándor 1919-ből reánk maradt történelem-előadásaiból („A legújabb kori politikai történelem”) megítélhetjük, amelyek már nyilvánvalóan a marxi történelmi materializmus alapján készültek. Lásd: *Tájékoztató*, 1979/1, különszám a Tanácsköztársaság 60. évfordulója tiszteletére, 149—247. o.

<sup>16</sup> „Die politische Lage Ungarns” von dr. Eugen Varga; in: *Neue Zeit*, 1908/II., 876—877. o.

tekintetben az az adat, hogy alig 2000 olyan vállalat van ekkor Magyarországon, amely több mint 20 munkást foglalkoztat. Az 1904-es választási névjegyzékben pedig alig 10 ezer munkás és alkalmazott választó szerepel. „Egészen elszomorító képet kapunk — vonja le következtetését Varga Jenő. — Agrárország, ahol a mezőgazdasági termelés mind kisebb, ahelyett hogy nőne, ahol a föld a rablógazdálkodás következtében tönkremegy; ahol az állatállomány lassan elmegy a kamatokra és az adósságokra; ahol az ösztulajdon 31%-a 1900 földbirtokos kezében van. Egy ország, ahol a dolgozó tömegeket minden politikai jogból kirekesztették, a választási döntés pedig az eladósodott, kulturálatlan parasztok és kézművesek kezében, a tényleges hatalom viszont — gazdasági túlsúlyuknál fogva — a nagybirtokosok kezében van. Egy ország, ahol a lakosság a hatalmas gyermekhalandóság és a mind nagyobb kivándorlás következtében csak minimálisan növekszik. Egy ország, ahol a kereskedelmi és pénzügyi mérleg passzív, és amely a kivándorlók évente kb. 150 millió koronát kitevő küldeményei nélkül már régen teljesen csődbe jutott volna! Könnyen el lehet képzelni, hogy milyen szomorú egy ilyen országnak a politikai helyzete is.”<sup>17</sup>

A magyarországi tudományos társadalomkép kialakítása szempontjából természetesen döntő jelentőségű Varga Jenőnek *A magyar kartellekről* írott és 1912-ben kiadott könyve. Varga kartelleknek nevezi a szabad verseny kiküszöbölésére és az áremelésre irányuló mindkét irányú szervezkedését a monopoltőkének, tehát nemcsak a „vízszintes”, de a „függőleges” — több egymáshoz kapcsolódó iparágat átfogó — irányzatúakat is (ez utóbbi területen a trösztök különösen az USA-ban fejlődtek ki). Kimutatja, hogy Magyarországon a szén- és acélkartelltől kezdve a téglá-, puhafa-, cukor-, malom-, sör- és szeszkartellen át a petróleum- és műtrágyakartellig miként fonódik össze az ipari és banktőke; ugyanakkor utal e tőkének a kormánnyal, parlamenttel való kapcsolatára, vagyis arra, hogy miként manipulálja őket. A részvénytársaságok létrejöttével — így állítja a polgári ideológia — tulajdonképpen elérkezett az ipari demokrácia korszaka. Mármost Varga Jenő (a kutatás számára egyébként rendkívül nehezen hozzáférhető) tényekkel bizonyítja, hogy ez „látszólagos demokrácia mellett a főrésztvényesek önkényuralma, minthogy a kistőkések odaadják ugyan a pénzüket, de beleszólási lehetőségük az irányításba nincsen, vagyis látszólagos demokráciával és tényleges oligarchiával állunk szemben”. Varga Jenő fölvezolja a fölhalmozási folyamatokat, a tőkekoncentrációt és -centralizációt, s ezek velejárójaként azt a fantasztikus szakadékot és egyenlőtlenséget, amely a magyar munkásosztályt az uralkodó monopoltőkések maroknyi csoportjától elválasztja. Ebben a szembeállításban néhány bank (vagyis mintegy ötven ember) volt az, akiknek a kezükben volt az egész nagyipar. „Bátran merjük állítani — írta Varga Jenő —, hogy a magyar nagyipar és a nagybankok élén körülbelül ötven ember az összes tőke 20%-át bírja, de az összes tiszta jövedelem felét magának foglalja le, míg a többi kistőkés 80% tőkével szintén csak a tiszta jövedelem felét kapja meg osztalék formájában.”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Uo. 879. o.

<sup>18</sup> Varga Jenő: *A magyar kartellek. Honnan származnak a milliók?* Budapest 1912, 19—20. o.

Anélkül, hogy a reformista „elosztási-elmélet” csapdájába esnénk (hiszen az elosztás függ a termeléstől, s így másodlagos; vagyis ha a termelési viszonyok kapitalista jellegűek, akkor az elosztás tőkés jellegét is lehetetlen megszüntetni) — mégis kiáltó tények föltárását tartalmazza Varga könyve ebben a tekintetben is. Fölteszi a kérdést: mit keres a munkás, és mit keres a bankigazgató? Az Országos Betegsegélyző Pénztár adatai szerint 1910-ben a magyar ipari munkásságból egymillió és hétezer munkás keresett 730 millió koronát, ami évi átlagos keresetként 725 koronát jelentett. A mezőgazdasági munkásság kereseti viszonyaira vonatkozóan a Földművelésügyi Minisztérium hivatalos statisztikája olyan képet ad, hogy a férfi munkások átlagos napi bére 211 fillér, munkában töltött napjaik száma 223 nap, évi keresetük 470 korona. A bánya- és kohómunkások évi keresete 1910-ben a felnőtt bányamunkások esetében 950 korona. „Mivel a mezőgazdasági munkások száma sokszorosán felülmúlja az ipari és bányamunkások arányát — vonja le a következtetését Varga Jenő — Magyarország felnőtt férfi munkásainak átlagos keresetét nem tehetjük többre, mint legfeljebb 600 koronára.”<sup>19</sup> Ami a társadalmi egyenlőtlenség másik pólusát illeti, a jövedelemkülönbségek illusztrálására Varga Jenő az uralkodó pénzüligarchia tipikus képviselőjét, Lánczy Leót, a Kereskedelmi Bank vezérigazgatóját veszi példaként és felsorolja különböző jövedelemforrásait. „Négyszázhuszonnyolcezer korona kimutatható tiszta jövedelme van Lánczy Leónak — írja. — De hol van még a titkos jövedelme? A mindig jól sikerülő tőzsdejátékokból származó jövedelem? Saját vagyonának a jövedelme, amely természetesen a legtöbbet jövedelmező iparvállalatokban van elhelyezve? Ezeket számba véve, beavatott emberek évi másfél millió koronára becsülik Lánczy jövedelmét, tehát annyira, amennyit 2500 átlagos magyar munkás keres. És vannak a kapitalista vezérkarban olyanok, akik még ennél is többet keresnek.”<sup>20</sup> Nem hallgathatjuk ugyan el, hogy itt a tőketulajdonos és vállalatvezető stb. közötti különbség és dominancia marxi elemzésének egzakt finomsága és ereje nem domborodik ki megfelelően (ne felejtjük el, hogy a könyv eredetileg napilap számára készített, agitatív erejű cikkeiből állítódott össze), mégis nagy jelentőségű kép van előttünk, s hogy a tények képezik az elemzés alapját. A kapitalizmus magasabb fejlődési szakaszának, a monopolkapitalizmusnak magyarországi fejlődéséről itt adott elemzésről elmondhatjuk, hogy a kartellkapitalizmus — használjuk most ezt a, Varga Jenő 1912-es könyvében található kifejezést a kapitalizmus imperialista szakaszának jelölésére — nemcsak termelési-gazdasági szervezet, de a tőkések munkások elleni harcának új, magasabb szervezetségét is jelenti, amely megnehezíti a munkásoktól küzdelmeit. „Mit tegyünk hát? Lemondjunk a küzdelemtől? — teszi föl a kérdést Varga. — Nem! — válaszolja. — Ha a polgári társadalmi renden belül nem tudunk megküzdeni a kartellekbe tömörült nagytőkések hatalmával, meg kell döntenünk az egész polgári társadalmi rendet! A kartellek és trösztök által teremtet

<sup>19</sup> Uo. 118—119. o.

<sup>20</sup> Uo. 120—121. o.

óriási termelőerőket nem szabad visszafejleszteni, mint az a reakciós polgári felfogás véli, hanem a rendelkezést ki kell venni a maroknyi tőkésrend kezéből, és az óriási termelőerőket az egész dolgozó népközösség javára hasznosítani.”<sup>21</sup>

## II. FELVILÁGOSÍTÓ MUNKA

Egy cselekvési koncepció taglalásánál persze a tevékenységi formákat különbözőképpen osztályozhatjuk. Ha csoportosításunk az elméleti és gyakorlati tevékenység alaptípusaiból indul ki (az előbbi esetben csak az emberek szellemi arculatában történik változás e ráhatás következtében, míg az utóbbi esetben már objektív és anyagi változások állnak elő a cselekvés nyomán), akkor a fölvilágosító munka még megmarad az első alaptípus keretében. A továbbiakban azonban a Leninnél jelzett hármas fölosztás *második* tagjáról („propagandieren”) lesz szó.

Éppen 1905-ben, az első oroszországi forradalom esztendejében lesz Varjas Sándor — húszéves egyetemi hallgatóként — a Magyarországi Szociáldemokrata Párt tagjává. Erőszakolt túlzás volna persze a két eseményt ok—okozati kapcsolatnak gondolni, mivel egy ilyen lépésre csak az életrajzi adatok és a különböző társadalmi folyamatok egészének föltárásával találhatunk magyarázatot. Magyarországon a szocialista diákok már korábban is szervezkedtek, és mind saját tömörülésükkel, mind pedig a munkássággal kiépített kapcsolatuk terén maradandót alkottak. E viszonylag nem nagy csoport tagjai különböző pályákon — hadd említsük példaként Vágó Bélát és Polányi Adolfot — magukkal vitték a közös indulás nagy élményét. Az Akácfa utcai német művelődési körben jöttek össze hetenként egyszer, és különböző előadásokat hallgattak. „Az egyetlen ember — emlékezik vissza Madarász Emil —, akit nem lehetett megszerezni, Jászi Oszkár volt, aki akadémikusi magasságból nézte a munkásmozgalom ügyét ... Szabó Ervin mindenben segített, komolyabban kezelt bennünket, mint maga a párt. A csiráit látta ebben a diákságban a baloldali munkásmozgalomnak.”<sup>22</sup> Az egyetemek és főiskolák szocialista hallgatói Varjas Budapestre kerülése idején igyekeztek bekapcsolódni az ifjúmunkások oktatásának munkájába. „Jóformán nem volt este, amikor nem lettünk volna valamelyik munkásotthonban, munkásszervezetben. Ha valakit meghívtak közülünk, hogy tartson előadást — írja Madarász —, az egész diáktársaság kivonult, részint azért, mert nagyon szerettünk munkások közé járni, részint mert tanulni akartunk mi is a másik előadásából.” Nagyon lelkes, és általában igen szegény társaság volt ez. A hivatalos pártvezetés nem nagyon bízott bennük, s ezért inkább olyan helyre — kültelekre — mehettek, ahová senki sem ment szívesen. „Újpest volt a legjobb fórumunk, oda minden héten kértek előadót. Mivel messze volt, az SZDP vezetői nem fejéseket küldtek oda, hanem minket, szegény diákokat. Mi meg örömmel mentünk.

<sup>21</sup> Uo. 121—122. o.

<sup>22</sup> Párttörténeti Intézet Archivuma, H-m-35, 3. o.

Az előadónak meghívott diákok — előfordult, hogy az illető két korona tiszteletdíjat is kapott — ide is mindig egy egész sereg diák kísérté az előadás színhelyére. Ugyanígy jöttünk vissza, vidáman énekelve, vitatkozva végig a Váczi-úton.”<sup>23</sup>

Az ifjűmunkás-oktatási mozgalmat talán még érdekesebb megnézni maguknak az ifjűmunkásoknak a szemszögéből, hiszen így kirajzolódik ezeknek az előadásoknak a szerepe — legyenek azok természettudományiak, pl. a darwinizmusról vagy társadalomtudományiak, pl. a hazafiságról szólók — az ifjűmunkások szellemi fejlődésében. Egy vidékről fölkerült munkás így mondja el öntudatra ébredésének történetét: „Vasárnaponként rendszerint előadásokat hallgattunk . . . Addig a vallás szigorú törvényeinek szellemében nevelkedtem, amely szerint bennem is gyökeret vertek azok a gondolatok, illetve tanok, hogy a szegénység, nélkülözés, nyomor, egyeseknek jóléte és gazdagsága egyaránt istentől ered, amely ellen földi halandóknak semmilyen formában nem szabad fellépni. Nem is mertem én abban az időben még gondolni sem arra, hogy sorsom jobb is lehetne annál, mint amilyet isten kijelölt számomra. Ez ideig azt sem hallottam, hogy akadtak már sokan olyanok, akik kételkedtek az isteni gondviselésnek ebben a megszokott igazságában. De itt a fővárosban nem kellett sokáig várnom, hogy tudomást szerezzek arról, hogy léteznek, sőt sokan léteznek olyanok, akik semmiképpen sem tartják igazságosnak, hogy lehetnek gazdag semmittevők és páriaként dolgozó és nyomorgó, szegénységben sínylődő néptömegek.”<sup>24</sup> Ebben az esetben sem csak az előadások neveltek, természetesen, hanem elsősorban maga a gyakorlati mozgalom. „1905-ben részt vettem egy tüntetésen, ahol Bokányi beszélt a cárizmus ellen.”<sup>25</sup> Az ilyen visszaemlékezésekben, ugyancsak nem véletlenül, gyakran fölfedezhetjük a szocialista szépirodalom, így Gorkij „Az anya” című regényének öntudatosító hatását. „Milyen derék emberek a fiatal munkások — vallja a volt tanító, Nyikoláj Ivánovics, aki megszervezi Pável Vlaszov jogi védelmét —; erősek, tele vannak együttérzéssel és azzal a mohó vágygal, hogy mindent megértsenek. Ha rájuk néz az ember, biztosra veszi, hogy Oroszország lesz a világ legragyogóbb demokráciája!” Hadd álljanak itt ezzel egy sorban Varjas Sándor későbbi, de Gorkij hőséneke szavaira rímelő sorai: „És nekünk magyaroknak is — írja 1915-ben — lesz jövőnk és hivatásunk a Földön. Még keveset alkottunk, de nagyra vagyunk hivatva, ha egyszer eljő a demokratizálódásunk, erőink szabad kifejtésének a napja. Van eszünk és szívünk, és fiatalok vagyunk.”<sup>26</sup> A gorkiji társadalomkritika tehát az akkori magyar fiatalok saját álláspontjának megfogalmazását segítette. Gárdos Mariska a megmondhatója, akit Magyarországon a mozgalomban talán elsőnek szólítottak „elvtársnő”-nek, milyen fölemelő érzés az, ha valakit a forradalmi munkásmozgalom aktív résztvevőjévé fogadnak, amint erről

<sup>23</sup> Uo. 1—2. o.

<sup>24</sup> Somogyi Ede visszaemlékezése, PTI Archivuma, H-s-51. Gárdos Mariska is elmondja Somogy megyei édesanyjáról, hogy milyen nehezen szabadult meg attól a „vallásos”, nézettől, hogy szegények és gazdagok mindig voltak stb. Vö. Gárdos Mariska: *Százarcú élet*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1975, 30. o.

<sup>25</sup> PTI Archivuma, H-s-51, 5. o.

<sup>26</sup> *Huszadik Század*, 1915, 350. o.

beszámol művészi önéletrajzában.<sup>27</sup> Kádár Karr Erzsébet — aki a Marx-kör pénztárosa volt — így ír a regény hatásáról: „Hetekig ebben a regényben éltem, alig tudtam másra gondolni, és szerettem volna minél előbb bebizonyítani, hogy életemet is szívesen feláldoznám egy igazságos világrendért.”<sup>28</sup>

Az ifjúmunkások nevelésének és általában a munkásság oktatásának és befolyásolásának a tevékenysége különböző célból történhetik. Minden tevékenység nemcsak szorosan egymáshoz kapcsolódó mozgásokat, cselekvéseket föltételez, de meghatározott — pl. adott esetben konzervatív, liberális vagy szocialista — célokat is, s ezért az emberi tevékenység rendszerjellegénél le nem becslhető mozzanat a teleológiai oldal. Az antifeudális és antiklerikális célok fűzték egybe azoknak a tevékenységét, akik a Társadalomtudományi Társaság Szabad Iskolájában, a Galilei Körben, vagy éppen a Szociáldemokrata Pártban folytatták ezt a munkát. „A Társadalomtudományi Társaság Szabad Iskolája, munkájának lényegét abban látja, hogy évről évre kineveli a munkásságnak azt az elitjét, amely, szerencsétlen anyagi és szociális helyzete ellenére is, képes magát magasabb műveltségi fokra felküzdeni, hogy így saját magának élete munkáját és munkatársainak szabadságküzdelmét, jogküzdelmét nagyobb hatással és szélesebb világnézetével támogassa.”<sup>29</sup> Ezt a célkitűzést persze aligha lehet szocialista jellegű megfogalmazásnak tekinteni, de ez természetes is, mivel ennek az iskolának a vezetőségében a szocialista Garami Ernő mellett ott van a liberális Jászi Oszkár és mások is. Annál inkább nagy jelentőségű az az oktatómunka, melyet az általunk kiemelt marxista csoport végzett ebben az iskolában is. Az ilyen oktatómunka nemcsak az ifjúmunkásokat és a hallgatókat, de a tanárt is nevelte. Polgár Gyula esetével jól kidomborítható a haladó társadalmi szervezetekben végzett fölvilágosító munka önnevelő szerepe is. Az Izabella utcai Felsőkereskedelmi Iskola matematika-fizika tanárát 1919. február 12-én, alig néhány nappal halála előtt, a Propaganda Bizottság levele már úgy jellemzi, mint aki „képzettségben és jellemben a fővárosi tanárság vezető szellemei közé tartozik”. Az eredetileg magába zárkózott tanár és tudós (aki egyébként az egyetemen is tanított) igen aktív tevékenységet fejt ki a Társadalomtudományi Társaság Szabad Iskolájában, ahol nemcsak közvetlen szakmai témákról („Fény és elektromosság” stb.), de átfogóbb témákról is tartott előadásokat („Korunk metafizikai problémái”, „Természetfilozófiai problémák” stb.). „Polgár Gyula minden tekintetben jelentékeny ember. Kiváló tanár és a magyar filozófiatudomány elismert, elsőrangú művelője (egyetemi tanársegéd is) — írják róla 1914. január 9-én. — Magábavonuló, tudományának élő ember, aki megfelelő gondolkodású embereket keres, . . . hogy mintegy rákényszerítse magát az élénkebb társadalmi életre.” Ez a jellemzés akkor készült, amikor az Archimedes-páholyba fölvettek: erről a páholyról azért kell írunk részletesebben, mert a szóban forgó marxista csoport éppen itt végzett intenzív fölvilágosító munkát.

<sup>27</sup> PTI Archivuma, H-g-15, 5. o.

<sup>28</sup> PTI Archivuma, H-k-1, 2. o.

<sup>29</sup> Országos Levéltár, P-1123, 1-es csomó, a Martinovics-páholy iratai.

Az általános, egyenlő és titkos választójog követelése közös föladatként állott a szocialisták és a liberálisok előtt. „Testvérem! — így szólt az Archimedes-páholy 1912-es körlevele. — Az általános, egyenlő, titkos választójog mielőbbi kiküzdéséért a munkásság és a polgárság március 4-én tüntető felvonulást rendez. Reggel 9-kor az Országos Reform Klubban (Andrássy út 27) találkozunk, ahonnet testületileg vonulunk fel és csatlakozunk a menethez.” Az 1912. május 23-i események nemcsak a reakció elkeseredett, minden eszközt fölhasználó ellenállását tanúsították, de próbára tették a haladó erők szövetségét, megmutatva a liberálisok ingadozását: ehhez kapcsolódik Varga Jenő 1913. január 31-i előadása „Tömegsztrájk és a polgárság” címmel. Bármennyire is ellentmondásos volt a páholy összetétele osztályszempontból, mégis az általunk tárgyalt csoport befolyása érződik 1913. február 3-i körlevelükből: „A választójogi küzdelem áldozatokat kíván. A munkásság fényes tanújelét adta áldozatkészségének, midőn kongresszusán egyhangúan hozott határozattal az általános sztrájk kimondása mellett foglalt állást, ha erre a végső fegyverre is szüksége volna a küzdelemnek. A sztrájk alatt azonban a munkás családja, különösen az ártatlan gyermekek, nélkülöznek, szenvednek. A szabad közművességnek még a harc tüzeiben sem szabad megfeledkezni humanitárius kötelességeiről, s nem lehet kitérnie azon feladata elől, hogy a nyomort enyhítse, az éhezőket segélyezze, a gyámoltalankat istápolja. Éppen ezért páholyunk elhatározta, hogy sztrájk esetén a munkásgyermekek ételmezésének és ellátásának céljaira a) 500 koronát utalványoz a páholy pénztárából, b) az egyes testvérek a sztrájk ideje alatt vagy természetbeni ellátással vagy pénzadományokkal fognak nélkülöző munkásgyermekekről gondoskodni. Testvéreim! Bármilyen legyen felfogástok a sztrájk tekintetében, az éhező gyermekekről meg ne feledkezzetek és kövessétek páholyunk példáját.”<sup>30</sup>

Az antifeudális és antiklerikális harcot vívók szövetségének tehát megvolt a maga belső ellentmondása. Amikor, 1911-ben, 25 éves a magyar szabadközművesség, egyetlen „mentsvárnak” a hamisítatlan liberalizmust nevezik meg. Ennek jegyében alakult a Martinovics-páholy is, 1908. május 27-én: „Azt a programtörekvést vállaljuk fel, hogy a produktív polgárság és a munkásosztály előtt egyaránt megvilágosítsuk a legközelebbi jövőnek ama történelmi nagy feladatát, amely csakis e két osztály tervszerű együttműködése útján lesz megtalálható.” Ezt a pozíciót Jászi 1909. február 4-én a páholy összetételével is indokolja: „lehetetlenség volna itt pártpolitikát csinálni, hiszen vannak köztünk intellektuelek, kereskedők, szocialisták, szindikalisták”.<sup>31</sup> Ez az ellentmondásosság érződött az Archimedes-páholyban is, megalakulásától kezdve, amikor 1911. február 23-án a Comenius-páholyból való kiválásukat kérték (ott nézeteltérés volt, mert pl. nem mindenki támogatta a Galilei Kör): „Az új

<sup>30</sup> OL, P-1083, az Archimedes-páholy iratai.

<sup>31</sup> Ugyanennek a páholynek a tagja a szociáldemokrata Kunfi Zsigmond is, aki ezt a „hamisítatlan liberalizmus”-t megkérdőjelezi, ha nem is a Martinovics-páhollyal, hanem Jászi későbbi, radikálispartalakítási kísérletével kapcsolatban, 1913. november 7-én: „Nem világos, hogy milyen toborzási területe lesz ennek az új pártnak, mert sem a falun nincs ilyen, aztán a burzsoáziához éppen úgy nem mehet, mint a munkássághoz sem.”



páholyt a régi nagy létszáma és így benső intenzív munka végzésének lehetetlensége miatt alapítottuk, hogy megközelítsük azt a szabadköműves ideált, hogy a születéssel, rang- és vagyonnal járó jogok megszűnésével az igazi, produktív munka nyerjen itt érvényesülést. E munka eredményességéhez szükséges, hogy a felvilágosító iratok terjesztésével, társadalmi erkölcsstan propagálásával és a haladottabb nyugati szociális intézmények megismertetésével társadalmunk intelligenciáját meggyőzzük eszméink helyességéről, hogy gondolkodásukba, a hatalmi célokat szolgáló valláserkölcsei felfogás helyébe, a való ismeretekre alapuló és az egyetemes haladást előidéző és biztosító természettudományi világfelfogást ültessük, hogy nagy szellemi propagandával előidézzük hazánkban is azt a szellemi forradalmat, amely a társadalmat az előítéletek béklyóiból és az uralkodó osztályok önző céljait szolgáló szellemi rabságból az igazi tudományhoz és való ismeretekhez vigye. De még ennél is nagyobb munka vár a szövetségre abban az irányban, hogy a szociális kérdések alapját képező gazdasági szempontokat a társadalommal megismertesse, és a társadalmi osztályoknak, különösen a parasztságnak gazdasági és politikai szervezését előkészítse.” Nyilvánvalóan ez utóbbi célkitűzéssel függ össze Varga Jenő 1911-ben elhangzott előadása, „A földtulajdon szerepe a kapitalizmus fejlődésében”. Egyébként, Varjas Sándorral együtt, az első között lépnek be ebbe a páholyba. Amikor, 1911. április 18-án, Varjas Sándor főlvételi kérelme kerül szóba, megjegyzik, hogy „tanári megbízásának ügye a Székesfővárosnál most van folyamatban”, amire azért kerül sor, mert Jászberényben mint szocialista összeütközésbe került az ottani országgyűlési képviselő gróf Apponyi Alberttal (erre még a következő részben kitérünk). Itt jegyezzük meg, hogy Fenyő Andor mint a Martinovics-páholy tagja 1913. október 15-i levelében hangsúlyozza, hogy Jászi programját (aki ebben az időben a polgári-radikális párt megszervezésének szenteli erejét) „közgazdaságilag kell kiegészíteni”.

Mindenesetre az első cél — a magyar értelmiség modern gondolkodása kialakítása — területén jelentős eredményeket ért el az Archimedes-páholy. A „főmestertestvérhez” szóló 20. számú Archimedes-levél már 1911. május 8-án, vagyis alig néhány hónappal a megalakulás után, megállapíthatta: „Az Archimedes-páholy megalakulása alkalmából küldött táblánkban páholyunk legközelebbi feladatául a felvilágosítás intenzív terjesztése érdekében a Szabadgondolkodás Magyarországi Egyesületének reorganizálását és akcióképessé tételét tűztük ki. Egész rövid ideje folyó eddigi munkálkodásunk nem maradt eredménytelen, mert az egyesület működését biztosítanunk és a propaganda hatásos eszközét a „Szabadgondolat” egyesületi folyóirat megindításával megteremtünk sikerült.”<sup>32</sup> Valóban, szinte erejükön felül — 5000 koronával — ők biztosították a lap megindulását, s ezzel elérték, hogy máshonnan segítséget sem kérni, sem elfogadni nem kényszerült a folyóirat. Közvetlen céljuk ezzel az is volt, hogy a Galilei Körből már „kiöregedett”, vagyis az egyetemet már elvégzett fiatalokat ide tömörítve, őket a progresszív mozgalom számára továbbra is megtartsák, ne engedjék őket szétszóródni, hanem együtt tartsák a további munka

<sup>32</sup> OL, P-1083, az Archimedes-páholy iratai.

végzésére. Ebben a tekintetben is vezető szerepet játszottak az Archimedes-páholy szocialista tagjai, akik nagyon ügyeltek arra, hogy pl. az új tagok valóban aktív és „kombattans” résztvevői legyenek a mozgalomnak. Így amikor 1913. október 24-én sor került Polányi Károly fölvételére az Archimedes-páholyba, az őt „láncbaiktató” beszédet a marxista Varga Jenő tartotta. Egyszerű felsorolás is szemléltetheti, hogy milyen aktívak voltak a BEMBÉ-k az Archimedes-páholyban (az előadásokra néha díszes meghívót készítettek, ez Kozma Lajos munkája volt). 1911. november 17-én, illetve 24-én Varjas Sándor tart előadást „A haladás (boldogulás) lélektani feltételeiről”. 1912. május 10-én Varga Jenő előadásának címe „Magyarország ipari fejlődése”; majd 1912. december 20-án ugyanő tart előadást „Egyház és szocializmus” címmel. Varjas Sándor 1913. április 11-i előadásának címe: „A Kant-féle erkölcsről”. — A világháború kitörése nehéz helyzetbe hozza a haladó mozgalmakat: egyesek személyesen nem is vehetnek részt a munkában (Kozma Lajos, Polányi Károly stb. a harctéren vannak), de a politikai föltételek is beszűkülnek. S még így is, 1915. október 10-én, Varjas Sándor előadást tart „Háborús problémák” címen. A BEMBÉ-k aktivitása általában fokozódik. Varjas Sándor már 1914. május 8-án egyértelműen marxista pozíciót fejtett ki „Milyen eszközökkel lehet fenntartani az osztályuralmat?” című előadásában; ez a marxista szemlélet azonban most még fokozottabban szükséges az oroszországi forradalom helyes megítéléséhez. Varjas már a háború alatt megtanul oroszul egy örmény származású nyelvtanártól (ezt nemcsak Pásztor József akkori főiskolai tanár kollégája erősítette meg visszaemlékezésében, de Háy László akadémikus is, aki annak idején éppen Varjastól „örökölte” ugyanezt az orosz nyelvtanulási lehetőséget), s ennek alapján módjában van az oroszországi forradalom problémáiról előadást tartani és vitát vezetni. Erről szól az Archimedes-páholy 1919. január 25-i levele: „Kedves testvér! Szeretettel értesítünk, hogy f. hó 31-én, pénteken este 6 órakor, a Podmaniczky-utcai páholyházban elsőfokú munkát tartunk, amelynek tárgya 1. Bizottságok választása, 2. Dr. Varjas Sándor testvér előadása: „Mensevizmus és bolsevizmus”. Munka után vakolás a páholyházban. — Testvéri szeretettel üdvözlő Illés Marcell főmester, Dr. Ertler Antal titkár.”

Az 1917-es esztendő újra megnyitotta a kelet-európai forradalmak sorát. Oroszországban — az 1905-ös első kísérlet után — ezúttal valóban beteljesedtek Ady Endre látnoki szavai: „Oroszország egyszerre csinál meg két forradalmat. A régit, melyen Európa már túlesett, s az újat, mely Oroszországban kivételesen, és minden Marxok [ti. Marx szociáldemokrata magyarázó] ellenére, vérrel dolgozik. Mindezt pedig szláv keménységgel, sötéten, búsan, tragikusan csinálja meg az orosz nép. Képzeltetetlen ereje képzeltetetlen szenzációkat adott már, s ígér még a világnak. És célhoz fog érni. Véren, roncson, üszkőn át diadalmasan ér a trónig az orosz demokrácia. De még a trónnál is hatalmasabb ellenségeit is legyőzi. Az önző úri kastélyt, a sanyargató gyárat, az elbutító papi lakot s a szívtelen kaszárnnyát. . . Íme a proletárság visszaadta a népet a népnek. Fölkelt a nép és formálja a világot.”<sup>33</sup> Az

<sup>33</sup> Ady Endre *publicisztikai írásai*, II. kötet, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1977, 246—247. o.

oroszországi forradalom példája különösen fenyegető volt az Osztrák—Magyar Monarchia uralkodó osztályai számára, mivel a két állam sokban hasonlított egymásra: egyaránt olyan, soknemzetiségű országok voltak, ahol a nemzeti elnyomás szétfeszítő ereje működött, továbbá mindkét országban nagyon erősek voltak a feudális maradványok (ha csak a termelési viszonyok területét nézzük: itt is, ott is megőrizte súlyát a feudális nagybirtok, beleértve az egyházi nagybirtokot). Ismét csak Ady Endre szavaival, aki ebből a szempontból is jól látta Magyarország helyzetét: „Minekünk nem lehet a francia példát egyszerűen utána csinálni. Nálunk a harmadik rend győzelmet sem aratott, s máris lejárt a magát, de emellett a feudalizmus majdnem olyan, mint Dózsa György idejében, amihez aztán szinte örült hallucinációképpen hangzik a modern proletárok új Marseillaise-e.”<sup>34</sup> Érthetően Oroszországra figyelt tehát a magyar társadalom.

Varjas Sándor említett előadásának szövegét, sajnos, nem ismerjük (bár tudjuk, hogy február 14-én a vitát folytatták), ezért nehéz volna megmondani, hogy milyen következtetésre jutott — sőt, még az is kérdés, hogy elérkezett-e valamennyi lényeges kérdésben határozott konzekvenciákhoz. Ha viszont figyelembe vesszük baráti köréből Varga Jenő — igaz, 1918-as — „A bolsevik uralom jövő kilátásai” c. — cikkét, akkor inkább azt kell föltételeznünk, hogy az általános forradalmi szolidaritás, és nem annyira a bolsevizmus konkrét és harcos képviselte jellemezte Varjas előadását. (Ezt a véleményünket arra is alapozzuk, hogy a KP megalakulásakor, Varga Jenővel együtt, mindketten megmaradtak a szociáldemokrata pártban, s csak az egyesüléstől kezdve lettek tagjai az új pártnak.) Varga Jenő ugyanis így ír: „Több mint egy éve tiszta munkás-proletár uralom áll fenn Oroszországban. Olyan tény ez, amelynek jelentősége elől senki sem zárkózhatik el. Mert akár jól, akár rosszul kormányoznak a bolsevikok, akár megmarad uralmuk, akár hamarosan véget ér, bebizonyították, hogy a proletariátus diktatúrája nem megvalósíthatatlan utópia, nem agyrém. És ez a bolsevik forradalom maradandó, világtörténelmi jelentősége.”<sup>35</sup> Aggodalmait — az antant-intervenció veszélye és a proletariátusnak Oroszországban viszonylag kis

<sup>34</sup> I. m. I. kötet 363. o.

<sup>35</sup> *Szabadgondolat*, 1918, 226. o. — Dr. Forbáth Imre mérnök, később műegyetemi tanár (szül. Érsekújváron, 1875. április 14-én), aki Habarovszkából indulva 12 000 versztányi utat tett meg Oroszországban, mint egy osztrák—magyar hadifogolycsoport tagja és tolmácsa, így ír ekkor: „Hogy a bolsevik kormánynak mikor kell majd helyét ismét egy, régi rend alapján álló, kormánynak átengednie, azt a hozzánk érkező hiányos tudósítások alapján megítélni nem lehet. De benyomásom ugyanaz, ami akkor volt, mikor Oroszországot folyó év közepén elhagytam, ti. ezt az irányzatot Oroszországban a nép oly széles rétegei támogatják, hogy felborítása most, egyévi erős és eredményes szervezési munka után, belső orosz erők részéről rövidesen nem várható. A központi hatalmak a breszt-litovszki béke után igyekeztek a bolsevik uralom megdöntésére, és sikerült is nekik Ukrajnában és Finnországban a bolsevik uralmat megszüntetni. Május vége felé az antant hatalmába kerítette a zárt egységekben Vlagyivosztk felé útban volt csehszlovák brigádok segítségével Szibériát, és a Murman-expeditio révén északkeleti Oroszország egy részét. De ahol a külső erők közbe nem léptek, ott a bolsevik uralom egy év óta változatlanul fennáll. A közeljövő lesz hivatva megmutatni, sikerül-e az antant erőfeszítéseinek Lenin és társait megbuktatni, és Oroszországban visszaállítani a bolsevik forradalom előtti polgári gazdasági rendet.” Fővárosi Levéltár, XIV. 28 Forbáth Imre mérnök iratai, 1918—1920.

száma mellett — azt a kérdést érintették, hogy sikerül-e megteremteni (a régi kényszer megszűntével) az új munkafegyelmet. Varga a haladó műszaki értelmiséghez fordul, hogy ne akadályozzák és hátráltassák, hanem ellenkezőleg, minden erejükkel — a munkásság mozgalmához való csatlakozással, példamutatással — segítsék elő a születő új társadalomnak a termelés területén való megszilárdulását.

A kommunista eszmék elterjedését riadalommal fogadták nemcsak a régi társadalom reakciós körei, de a polgári liberális tábor is. Kezdetben ugyan lebecsülték, és nem tartották komoly problémának, de már az őszirózsás forradalmat követő első hetek is nagy változásról tanúskodnak ezen a területen. A Magyar Gyáriparosok Országos Szövetsége már 1918. október 29-én levelet intézett a Kereskedelmi és Iparkamarához, az Országos Magyar Kereskedelmi Egyesülethez és az Országos Iparegyesülethez, hogy a négy szervezet 10—10 taggal közös bizottságot hozzon létre a politikai kérdések összehangolt intézésére. Idézünk e levélből: „Az az osztály, amely ma a termelésnek és forgalomnak eszközeit a kezében tartja, és amely tőkéje, munkája, intelligenciája révén az államfenntartó elemek között elsősorban jön tekintetbe, méltán tartja jussát ahhoz, hogy olyan időkben, amikor Magyarország sorsa eldől, minden politikai kérdésben kell, hogy súllyal beleszóljon. A kiküldött bizottság feladata tehát az volna, hogy minden aktuális politikai és elvi jelentőségű gazdasági kérdésben a négy szövetséget egyesítő kötelezően állást foglaljon, és állásfoglalása érvényesítése céljából minden rendelkezésre álló eszközt megragadjon.”<sup>36</sup> És ezek az állásfoglalások meg is születnek, legyen szó pl. a polgárőrség szervezéséről („minden kényelemszeretetet félretéve álljanak a polgárőrség szolgálatába, hogy a felforgató és rabló .csöcselék ne veszélyeztesse a múlthatatlanul szükséges rendet és közbiztonságot”), vagy éppen „az áruközpontosítás minél előbbi megszüntetéséről”... A forradalmi nép előrenyomulását azonban nem lehetett megállítani, a burzsoázia számára is elfogadható keretek között megtartani. „A november végét követő hat hét alatt a helyzet lényegesen megváltozott — írja Szabolcs megye 1918. november 10-én kinevezett liberális főispánja. — A kommunista irányzat, mely eleinte csak tapogatózott, bátortalan kísérleteket tett, napról napra erősödött. Az új sajtótörvény, a tömeggyilkolásra való felhívásokat [? — S. J.] tartalmazó sajtótermékek elárasztották a falvakat. A kommunista agitátorok hátizsákukban ezerszámra hordozzák szét a lázító röpcédulákat.”<sup>37</sup> Az SZDP nyíregyházi végrehajtó bizottsága és a nyíregyházi munkástanács tiltakozik is, hogy a főispán-kormánybiztos az Országos Propaganda Bizottság (ennek vezetésében tevékenykedik Varjas Sándor már az őszirózsás forradalom kezdetétől) nyomtatványait nem juttatja el a közönség, a nyilvánosság elé, nem küldi a községekbe, hanem halomszámra süllyeszti el, azzal az indoklással, hogy „nem alkalmasak”. A harc természetesen nemcsak a röpcédulák körül folyik, mivel az állam közel sem csak szellemi, de nem kevésbé fizikai

<sup>36</sup> Országos Levéltár, Budapesti Kereskedelmi és Iparkamara, Általános Iratok (Z-195)-528-as csomag, 34-625-1918 irattári szám, 2716991/1918 iktatószám.

<sup>37</sup> MSZMP Párttörténeti Intézetének Archivuma, 601 f., 1/3a, IV. kötet, 503. o. Murányi László főispán és kormánybiztos levele.

erőszakszervezet is. . . Az SZDP nyíregyházi végrehajtó bizottságának és a nyíregyházi munkástanácsnak említett, 1919. január 22-i levele erről így szól: „A jó szocialista munkásoknak fegyvert ki nem adtak, félredobták a rendeletet, ellenben a burzsoáziát fölfegyverezték; nehéz harcokkal és vitákkal sem tudtuk rábírní őket arra, hogy fegyvereket bocsássanak a párt rendelkezésére, hogy azokat megbízható embereknek kiadhassuk.”

Varjas Sándor a Tanácsköztársaság győzelme után is elsősorban a fölvilágosító munka területén tevékenykedik (míg az általunk tárgyalt marxista csoport többi tagja a politikai és gazdasági élet különböző gyakorlati posztjain vállal munkát), s az átszervezett Propaganda Bizottság úgynevezett Tudományos és Népszerű Propaganda Osztályát vezeti az Oktatásügyi Népbiztosságon belül. Kimagasló érdemeket szerez az első magyarországi központi marxista iskola (a mai politikai főiskola elődje) létrehozásában és vezetésében; közben maga is előadássorozatot tart („Legújabb kori politikai történelem” címen) és bevonja a gyakorlati területen működő elvbáráit is az iskola munkájába. Így Varga Jenő „A kapitalizmus gazdaságtana” címen tart előadássorozatot, Bolgár Elek pedig a Kommunista Kiáltványról (ez lényegében a történelmi materializmus alapkérdéseit tárgyaló előadássorozat). Összegezeként elmondhatjuk, hogy a csoport tagjai, a fölvilágosító munka nagy jelentőségét fölismerve és kihangsúlyozva, elkerülik ugyanakkor nemcsak a gazdasági fatalizmus szküláját, de az e munkát túlbecsülő idealisztikus voluntarizmus kharübdiszét is. Ezt bizonyítandó hadd hivatkozzunk végezetül Varjas Sándor 1919. július 17-i előadására („Az értékötbletráta és a profitráta”), amelyben a krízisről és a koncentrációról mint a kapitalizmus olyan törvényszerűségeiről beszél, amely elkerülhetetlenné teszi a szocializmus győzelmét. Általánosított formában utal cselekvési koncepciójuk filozófiai alapjára, amely — ellentétben az idealizmussal és a szemlélődő materializmussal — *cselekvő* materializmus: „Amikor Marx azt mondja, hogy ez egy természettörvény, ezen nem azt értette, hogy a munkásságnak nincsen ebben a folyamatban semmi szerepe. Hiszen ez a törvényszerűség az egymással szembenálló osztályok egymáshoz való viszonyában nyilatkozik meg. Az egymással szembenálló osztályok cselekvő, egymással érdekellentétben álló, és egymással szemben harci mozdulatokat végző osztályok. Az egész teória cselekedetekről szól, és az egész elmélet a cselekvés elmélete. Ez nem olyan elmélet, mint a természettudomány elméletei, amelyek megmondják, hogy mi történik a világban, nem az események elmélete, hanem a cselekvések elmélete, egész osztályok bizonyos gazdasági és politikai cselekvéseinek az elmélete. Együgyűség tehát azt mondani, hogy ebből az elméletből ki kell kapcsolni az emberek cselekvését, mert a kapitalista társadalom bukása az elméletből kifolyóan amúgy is bekövetkezik. Ha egy cselekvési elméletből kikapcsoljuk a cselekvést, akkor abból nem marad semmi. Ha nincs cselekvés, akkor ez az elmélet nem is lehet igaz. Cselekvés nélkül nem valósul meg a cselekvés elmélete.”<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára. Fol. Hung., 2194, V. kötet, 219. o. — Varjas Sándor bizonyos előadásainak terveit már 1919. március 27-én egy sokszorosító iroda másolta (a III. 31-i számla tanúsága szerint):

### III. GYAKORLATI TEVÉKENYSÉG

Varjas Sándor 1903-ban kezdte meg tanulmányait a budapesti Tudományegyetemen, s bár Budapest ugyanaz az ország, mint Kaposvár, ahol gimnáziumi érettségi vizsgáján a kormánybiztos Bartoniek Géza meghívta őt az Eötvös Kollégiumba, mégis egy más világ, sok új jelenséggel és eszmeáramlattal. A kezdő egyetemi hallgató számára nem abban van a különbség a budapesti és a kaposvári szituáció között, hogy agrárterületen az antagonizmus más, mint ipari központban, hanem a dolgozó osztályok szervezettségi és tudatossági színvonalában. A XX. század elején Magyar-

**TÁRSADALOMFILOZÓFIAI ELŐADÁSOK AZ ÁLLAMI TANÁROK SZOCIÁLIS KURZUSA SZÁMÁRA.** Előadó: dr. Varjas Sándor — I. *Előzmények* A történelmi „csemeny” filozófiai fogalma. Vannak-e egyértelmű törvények a társadalmi tünemények különböző csoportjaira nézve? — Ismertetése a különböző történetfilozófiai álláspontoknak. Thukydides és Polybios történetfilozófiája. Platon és Aristoteles elmélete az államról. Az utópizmus föllépése. Szt. Ágoston és Aquinói Tamás felfogása a történelemtől. A scholastika elméletei. Occam és Roger Bacon. Campanella és Morus utópiái. Hobbes, Locke és Hume tanai. Diderot, Helvétius, Condillac, La Mettrie, Montesquieu, Voltaire és Rousseau elméletei az államról. Babeuf szocializmusa. R. Owen elmélete. Comte és Proudhon nézetei. Az anarchizmus államkritikája — II. *A történelmi materializmus elmélete* — A Kommunista Kiáltvány — Zur Kritik der politischen Ökonomie — Az Überbau tana. A társadalmi erők és a társadalmi viszonyok fogalma. Kiegészítési kísérletek — a) Az osztályhelyzet és produktivitás jelentősége b) Gumplovitz, Retzel, Ratzenhoffer és Oppenheimer nézetei az állam keletkezéséről — Buckle, Macaulay, Ranke és Lamprecht történetfilozófiái — III. *A történelmi materializmus alkalmazása az újkor forradalmainak történetére* 1. Az angol forradalom 2. A nagy francia forradalom 3. A júliusi és februári revolutio 4. A Commune 5. Az 1905-ös orosz forradalom 6. Világháború és forradalmak. Előadástervezet az állami tanárok szociális kurzusa részére a **TÁRSADALMI LÉLEKTAN** c. tárgyból. Előadó: dr. Varjas Sándor — I. *A nemzeti érzés* 1. A nemzeti érzés tisztá leíró elemzése és történeti visszapillantás fellépésére és fejlődésére 2. A nemzeti érzést magyarázó eddigi feltevések. Az osztályharc elmélete a nemzeti érzés genezisének magyarázatában. Bauer és Renner álláspontja 3. Nemzet és szociáldemokrácia 4. A nemzeti érzés mint tisztán lélektani probléma. Lényeges alkotórészeinek megállapítása és a köztük lévő összefüggésekre vonatkozó feltevések. A psychoanalitikus magyarázat. A psychikus funkciókból való magyarázat. Eredmény: A nemzeti érzés konvencionális kollektív vonatkozású tudattalanul elszemélytelenített tulajdonságok projekciója 5. A nemzeti érzés etikai vonatkozásai: a kisebbségek, a beolvasztási hajlam, az idegengyűlölet és -félelem, a nemzeti halhatatlanság hite 6. Discussio, irodalom — II. *Az imperializmus* 1. Fellépése, gazdasági okai. Renner, Bauer és Kautsky nézetei 2. A hódítás lélektani rugói, indokolásai. A politikai valószínűség fogalma 3. Az uralmi ösztön eredete. A tudatalatti konfliktus értelme 4. A konfliktust fokozó és csökkentő tényező: a tudat és réteges szerkezete 5. Szabadság és kényszerűség lelki téren 6. Az imperializmus gazdasági bírálata és hiányai. Normann Angell 7. Az imperializmus végső forrásai: a frusztráció aktusai 8. Freud és A. Adler elmélete az uralomvágyról 9. Chr. v. Ehrenfels idevágó tanulmányai 10. Imperializmus és szocializmus. Szabó és Jászi nézetei 11. Az imperializmus lélektani értelme és az ellene való sikeres védekezés 12. Discussio, irodalom — III. *A fegyelem lélektana* 1. Engedelmesség és parancsolás 2. Az engedelmesség megszervezése: a) félelem, b) hierarchia, c) divide et impera, d) szuggesztio, e) munkamegosztás, f) intelligencia 3. A fegyelem fő formái: Törzsi, feudális, kapitalista és szocialista fegyelem. A szakszervezeti fegyelem 4. Az engedelmesség lelki alapjai, tudatos és tudatlan engedelmesség. A totem és tabu. Freud elmélete, 5. A parancsolás mint aktus-meghiúsulás 6. Állati engedelmesség, 7. Discussio, irodalom — IV. *A szociális érzés* 1. Faji vonatkozások. A primitív szociabilitás forrásai. Ricardo és Darwin nézetei 2. Herbert Spencer elmélete 3. Kropotkin műve: kölcsönös segítség a természetben 4. A szervezet és szervezkedés kérdése lelki szempontból 5. A szociális utánzás kérdése 6. Krisztus, Marx és Dosztojevszkij élete 7. Az introjekció mint a

országban is mind szervezettebbé és öntudatosabbá vált a munkásmozgalom, s kezdte magához vonzani az értelmiség legjobbjait. Az egyetemen létrejött az első szocialista diákcsoport. A megalakulást előkészítő munka elvégzése után, amely több fakultásra kiterjedt, meghírdették a gyűlést, „Pór Ödönnek az egyetem fekete táblájára kézzel írott cédulát ragasztottunk ki — írja Polányi Adolf —, amelyben felhívtuk a jogi fakultás szocialista gondolkodású ifjúságát szocialista diákegyesület megalakítására. A felhívás sokkal nagyobb visszhangra talált, mint vártuk...”<sup>39</sup> Az egyetemi vitákban nemcsak a szocializmus és a konzervativizmus csap össze, de a liberalizmus és a konzervativizmus is régóta csatázik. A Tudományegyetemen például a jogi kar

---

szociális érzés magyarázata 8. Discussio és irodalom — IV. *A kollektív téveszmék* 1. A babona, a misonizmus, a sovinizmus és az elnyomás problémái. Gumplovitz és Ratzenhoffer elméletei a faji harcokról 2. A pathologikus hitről szóló felfogások és bírálatuk 3. A tudattalan szerepe a kollektív téveszmékben 4. Freud elmélete az incesztusról 5. A királyság eredete, Frazer nézetei 6. A halottaktól való félelem és a halhatatlanság kérdése lélektani szempontból 7. A nagy modern téveszmékről: a) imperializmus, b) monarchizmus, c) hierarchia, d) a tulajdon kérdései 8. A téveszmék mint a nagy (kanti) transzcendentális lélektani, kozmológiai és theologiai eszmék elfajulásai 9. Kant elmélete a praktikus észről 10. Discussio, irodalom — *TÁRSADALMI ETHIKAI* előadások az állami tanárok szociális kurzusa részére. — Előadó dr. Varjas Sándor — I. *Az ethika rendszere* 1. Az ethika genetikus elmélete 2. Ethika és biológia 3. A primitív ember moralitása: a) A primitív korszak, b) A totem és tabu korszaka. A totemista törzstagozódás. Az exogamia fellépése. A poligamia. Az incesztus, A totem-vallás. A tabu. A lélek-eszme fellépése 4. Az istenek és hősök kora. Az állam keletkezése. A rendi tagozódás. A munkamegosztás eredete. A városok keletkezése. A jogrend kezdetei. Az istenhit fellépése. A kosmogonikus és theogonikus mítoszok. A hős születésének mítosza 5. A világvallások, világkultúra és világállamok keletkezése — II. *A szocializmus fellépése és a tudományos ethika* (Rendszerezés ethika) — Bevezetés: 1. Az ethika viszonya a logikához és ismerettanhoz, a valláshoz 2. Az akarat problémája. Az akarat fenomenológiája. Az akarat lélektani analízise. A vágyfogalom — Pozitív rész 1. Az akarat szabadság kérdése. Az autonómia és heteronómia. Az erkölcsi tünemények logikai sorrendje. Az erkölcs alapfeltételei. Az erkölcsi főtvény. A kötelesség fogalma. Az erkölcsi motívumokról. A legfőbb jóról. Az erkölcs posztulátumai. Az erkölcsi primátus. Az erkölcs transzcendentális dedukciója. Az erkölcsi antinómiák. Az adiaphoron problémája 2. Dialektika. A morál és a hasznosság. Az érdek viszonya a morálhoz. Az utilitarizmus mint erkölcsi pszichologizmus. Stoicizmus és hedonizmus. A többség java. A lét értelme az erkölcs szempontjából. Az erkölcsi fenségesről — III. *Alkalmazott ethika*. A szociabilitás fogalma. Összeütközhet-e a társadalom érdeke az etikummal? Causistika. Az osztálymorál és általános morál. A kultúrideal. Kant elmélete a transzcendentális eszmékről. Vallás a tiszta ész határain belül. A szocializmus mint lényegében ethikai és vallásprobléma — IV. *Az ethika története* 1. Az ókor. A Sokrates előtti ethika. Sokrates és iskolája. Anthisthenes, Diogenes, Aristippos, Euclides és az eleatizmus. Platon. Aristoteles Magna Moráliája és a Nikomachosi ethika. A stoicizmus (Zenon). Az epikureizmus 2. Középkor. Szent Ágoston, Anselmus, Averroës, Maimonides, Aquinói Tamás, Duns Scotus, Occam 3. Újkor. Jakob Böhme, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Helvétius, La Mettrie, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Spencer, Wundt, Cohen, Natorp. (Márki Hugó tanár sokszorosítása.) — Ezek az előadástervezetek ösztönözhetnek a további kutatásra, hogy magukat az előadásokat vagy azok egyes részleteit megtaláljuk, addig róluk érdemben vitatkozni aligha lehetséges. Ezzel szemben pl. az Agitátorképző Iskolán elhangzott Varjas-előadások már lehetnek vita tárgyai, s éppen ezért publikáltuk őket a *Tájékoztató* 1979/1. számában.

<sup>39</sup> Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Polányi Fond 212, Részlet Polányi Adolf 1963-as önéletrajzából. Elképzelhető, milyen hatást váltott ki Polányi Adolf harcossá válása a joghallgatók tudományos egyesületében, ahol az oroszországi földalatti forradalmi mozgalomról tartott előadást.

tanácsának többsége modern fölfogást vall az egyetem és az egyházak viszonyáról, s amikor a klerikálisok nyomására a diákság egy része — a 900 éves magyarországi kereszténység ünneplése ürügyén — azt kérte, hogy a tantermekben helyezzenek el keresztet, ezt a kérést visszautasították. (Erről az Egyetemi Levéltárban a Jogi Kari Tanács 1900. november 21-i ülésén Concha Győző professzor fejtegetéseit olvashatjuk.) Kompromisszumos megoldásként ugyan elfogadták, hogy eskütetelek stb. alkalmával lehet annak a teremnek az asztalán kereszt, ahol ez lezajlik. Még nagyváradi újságíróként, Ady Endre is reflektált az ügyre. „A keresztnek igen-igen árthat ez a kis ügy — írta —, mert a keresztthecc hősei elég rosszak ahhoz, hogy ezt a szent szimbólumot furkósbotnak használják, ami közhelynek látszik ámbár, de ekként van. A feszületet joga van pl. a tárgyalóterembe behozni a törvényszéki elnöknek — elmélkedik tovább Ady Endre —. De akkor joga van más vallási szimbólumot is. És kissé furcsa lesz, ha a debreceni törvényszék kálvinista elnöke rézkakast tesz az asztalra . . .”<sup>40</sup> 1903-ra, vagyis Varjas Sándor Budapestre érkezésének évére már elég pregnánsan kirajzolódott tehát az egyetemen is a szocializmus, liberalizmus és konzervativizmus irányzatai. Pikler Gyulát a szélsőjobb oldaláról érik durva támadások, viszont sok későbbi forradalmár visszaemlékezése szól arról, hogy az ő szabadelvűsége valóban fölszabadítóan hatott az egyetemi hallgatóságra. Ki tagadhatná például haladó jellegét annak a pályázatnak, amelyet 1902-ben hirdetett meg a Jogi Kari Tanácsa „Marx Károly közgazdasági és bölcséleti rendszeréről”? Mint ismeretes, ebben az időben ezen a karon tanították az úgynevezett nemzetgazdaságtant, s egy esztendővel később — vagyis Marx halálának 20. évfordulóján — a Kari Tanács a négy beérkezett pályázat közül „Az idő, az idő . . .” jeligészet, éppen Pikler Gyula és Földes Béla professzorok bírálatai alapján, 400 korona jutalomban részesítette. Még egy olyan egyszerű ügynek, mint az ösztöndíjra vonatkozó úgynevezett versenyvizsgálatnak anyaga alapján is — ez szintén a kari tanács előtt zajlott le — érdemes fölfigyelni e tanári kar többségének (az akkori történelmi viszonyok között) viszonylag haladó jellegére. A nemzetgazdaságtanból pályázónak például a professzor a következő kérdéseket tette föl: a) a szocializmus csak közgazdasági kérdés vagy jogbölcséleti kérdés is? b) milyen jogelvek megvilágítására törekszik a szocializmus? c) mi a szocializmus fogalma? d) szocialisztikus rendszer-e az anarchizmus? e) miből indul ki a marxizmus? f) mit értünk polgári szocializmus alatt? Ugyanebből az alkalomból, egy másik pályázó hallgatónak, ugyanezeket a kérdéseket így variálta: a) van-e a szocialisztikus rendszereknek bölcséleti hátterük? b) miképp függ össze a szocializmus a bölcséleti rendszerekkel? c) egészen új eszme-e az anarchizmus? d) hogyan jutott Proudhon az anarchizmus követelményeihez? . . .

Nagy hiba volna azonban túlbecsülnünk a liberalizmusnak a konzervativizmussal folytatott vitáját éppen 1903-ban, amikor a szocialista diákcsoport önálló politikai föllépése nem kapott olyan támogatást, amely elég lett volna a megvívott csata győztes befejezéséhez. Mi történt tulajdonképpen? Az egyetemi hallgatók egy csoportja 1903.

<sup>40</sup> Ady Endre *Publicisztikai írásai*, I. kötet, Bp. 1977, 379. o.



március 20-án, Kossuth Lajos halála évfordulója alkalmából ki akarta tűzni a fekete gyászlobogót a Tudományegyetemre, majd a Nemzeti Kaszinóra stb. Eközben ellenállásba ütköztek. Széll Kálmán miniszterelnök, egy parlamenti interpellációra válaszolva, március 29-én ezt állította: „Az ifjúság az egyetemre és a műegyetemre erőszakkal tűzte ki a gyászlobogót.” A parlament baloldalának zajos közbekiáltásaira válaszul pedig leszögezte: „Senkinek sem szabad erőszakot alkalmazni.” Jellemző, hogy Wlassich miniszter a rendőri brutalitásokért már nem vállalta a felelősséget — ezért is válaszolt maga a miniszterelnök az interpellációra —, és nem sokkal később le is mondott. A valóságban ugyanis erőszakot a rendőrség alkalmazott már a Tudományegyetemen, amikor a levett gyászlobogót az ifjúság újra ki akarta tűzni és a közben kihívott rendőrség közbelépett. Amikor pedig déltájban az egyik legnépesebb utcán, a Kossuth Lajos utcán tovább vonultak a diákok a Kaszinóhoz, akkor a lovasrendőrség válogatás nélkül szabdalkozni kezdett a kirántott kardokkal, és így több tucat sebesülést okozott (ketten rendkívül súlyosan megsebesültek, sőt halálhíruk terjedt el). Az országgyűlés több napon át foglalkozott a diáktüntetéssel szemben tanúsított rendőri brutalitásokkal, de csak az egyik kerületi rendőrkapitány-helyettest váltották le. A Műegyetem kertjében viszont közös gyűlést rendezett a Tudományegyetem és a Műegyetem ifjúsága tiltakozásul. Az *Esti Újság* „Gyűlés a Műegyetemen” címmel beszámolt erről a gyűlésről, és többek között ezt írta: „Polányi Adolf joghallgató azt indítványozta, hogy a magyar főiskolákon mindaddig ne engedjenek előadást tartani, amíg az ifjúság teljes elégtételt nem kap.” Néhány nappal később Károlyi József gróf a Kaszinóban riadót fújt az egyetemi „felforgató elemek” előretörése miatt; és három nap múlva Polányi Adolfot ki is zárták az egyetemről. . . A vereségben kétségtelenül szerepe volt mind a liberális professzorok, mind a liberális diákok opportunizmusának: ugyanis már a fölháborodást igyekezett lecsillapítani az a tiztagú diákküldöttség, amely a „megbékélést” szorgalmazta és ígérte, amikor gróf Apponyi Alberthez, mint az országgyűlés elnökéhez fordult. „Legyen szabad önöket, ifjú barátaim — mondta válaszában a gróf — arra a határvonalra figyelmeztetni, amelyen innen a megnyilatkozás jogos és rokonszenves, amelyen túl azonban nem jogossá és ellenszenvessé válnék. E határvonalon innen van a kegyelet, a hazafias felbuzdulás, a politikai rokonszenv törvényes és békés nyilvánítása, a határon túl van minden olyan fellépés, amely a törvényhozás előtti meghódolásnak, a törvény és hatalmak iránti engedelmességnek, a törvényhozók elhatározási szabadságukkal szemben tanúsítandó feltétlen tiszteletnek nagy alkotmányos elveit csak érinteni is látszanék.”

Éppen Polányi Adolfnak az egyetemről való kizárása időpontjában ülésezett az SZDP éves kongresszusa, ahol határozatban rögzítették — Garami előadói beszéde nyomán — a pártnak a klerikalizmushoz való viszonyát: „A kongresszus megállapítja, hogy ezen szabadság- és haladásellenes törekvés terjedését, a nép körében úzott demagógiának a sikereit a polgári liberalizmus gyávaságának és tehetetlenségének rovására kell írni. Az úgynevezett „felvilágosodott” polgárság volt az, amely, eszményeit a politikai életben mindenkor megtagadván, opportunizmusával elő-

mozdította a feudális és ultramontán klerikalizmus terjedését és terjeszkedését, amellyel gazdasági érdekei sokszor közösek.”<sup>41</sup> Az Apponyi-féle liberális okoskodással szemben Ady Endre is egészen másként vélekedett az ügyről. A *Nagyvárad* 1903. március 25-i számában megállapította: „A reakció ellen csak egymaga a szociáldemokrácia küzd. Azt tán mondani sem kell, hogy Széll Kálmán válasza Kaas interpellációjára [ebből idéztünk föntebb] valósággal bátorítás volt a reakciós tábornak.” Ady szavaiból kirajzolódik a magyarkodással való következetes szembenállása is: „Hogy kissé negyvennyolcas fráziskodással éljünk: a Kollonicusokat nem temették el. . . . Kollonics él. És operál. A talmi parlamenttől, feudális bilincsektől, papi dominiumoktól a Nagy-Magyarország hóbortjáig, melybe a katolikus Horvátország, Dalmácia és Bosznia jönne, az agrárius junkereskedésig és egyetemi és más kereszthecekig, minden azt mutatja, hogy él. És ha a klerikálisok azt állítják, hogy a Vatikánban nem akarják és remélik Magyarország teljes katolizálását, hát hitessék ezt el az öregapjukkal.”<sup>42</sup> Varjas Sándor 1905-ben jut döntő elhatározásra és lép be a szociáldemokrata pártba; Varga Jenő pedig 1906-ban. Egyéni sorsuk ettől kezdve elválaszthatatlan a szocializmus magyarországi történetétől. Egyéni fölemelkedésük legmagasabb pontjai is ezért az 1918/1919-es forradalmak ideje (Varga Jenő előbb államtitkár, majd népbiztos és a népgazdasági tanács elnöke), illetve a Szovjetunióban kifejtett tevékenységük (Varjas Sándor a moszkvai Lomonoszov Tudományegyetem professzora, Varga Jenő pedig a SZUTA Világ gazdasági és Világpolitikai Intézetének igazgatója).

„Szabó Ervinnel való barátságom eredményeképpen és párizsi (1909) tartózkodásom után a szociáldemokrata balszárnyhoz csatlakoztam — írja önéletrajzában Varjas Sándor — és a pártszervezetben ettől kezdve az ellenzékkel szavaztam.”<sup>43</sup> Jászberényben — ahová gimnáziumi tanárnak nevezik ki — részt vesz a pártszervezet létrehozásában, vagyis nemcsak szakmai, de közéleti tevékenysége is igen széles körű. Bekapcsolódik Jászberény társadalmi életébe: nemcsak a népművelési mozgalomba — ezen a területen változatlanul aktív —, de az egyéb közügyekbe is. Ott van Kunfi fogadásán az állomáson a Választási Liga megalakulása alkalmából.<sup>44</sup> Nem zárkózik

<sup>41</sup> *Népszava*, 1903. április 18. Magáról a diákmozgalommal szemben alkalmazott rendőri brutalitásról a parlamentben lefolytatott vitát, Kaas Ivor báró rágalmozását a *Népszava* 1903. március 28-i száma közli.

<sup>42</sup> Ady Endre *Publicisztikai írásai*, I. kötet, i. k., 386—387. o.

<sup>43</sup> Varjas Sándor önéletrajza, PTI Archivuma. — Varga Jenő 1918-ban föleleveníti 12 évvel korábbi vitáját egy reakciós diákkal, aki nemcsak nem értette meg a szocializmus és az értelmiség egymásra utaltságát, de el is torzította a szocializmust: „Én magam már akkor tisztában voltam a magántulajdonon alapuló mai társadalmi rendszer kultúraellenes voltával! Mint gimnáziumot nem járt, kemény munkában eltöltött ifjúság után [Varga pékmunkásként, autodidakta módon képezte magát] elkéssetten az egyetemre felkerült self made man, a magam sorsán láttam a mai világ szomorúságát. Láttam, hogy manapság nem az végez középiskolát és egyetemet, aki szellemi képességeinél fogva erre hivatott, hanem akinek a szülei a tanítás tetemes költségeit megbírák. Láttam: a kultúra bajnokai nem az egész emberiség új nemzedékéből válogatódni ki, hanem a vagyonosok kisszámú felső rétegéből. Láttam: erős akaratom és a tudomány iránti fogékonyságom ellenére sohasem kerülhettem volna az egyetemre, ha családom vagyoni viszonyai — mire nagykorú lettem — nem javultak volna.” *Szabadgondolat*, 1918. május, 11. o.

<sup>44</sup> *Jász Újság*, 1910. május 29.

be dolgozószobájába, hanem — példamutató társadalmi felelősséggel — a társadalmi harcok színterén is csatázik. Megkísérli megtalálni a társadalmi bajok orvoslásának vagy legalábbis átmeneti enyhítésének útját. Minden haladó törekvést fölkarol, támogatja pl. a városi takarékpénztár létrehozásának kezdeményezését és megkísérli azt haladóbb irányba befolyásolni. „Az egész intézmény nem a meggazdagodás, hanem kultúrintézmény kell legyen és csakis ilyen értelemben érdemli meg a támogatást. Azaz a jövedelem a város érdekeit kell szolgálja.”<sup>45</sup> A tervezet szerint a Takarékpénztár tiszta jövedelmének 50%-át a városi pénztárba kellene befizetni, amiből lehetségesek lennének „új hasznos befektetések és városépítési alkotások”. Varjas így foglalja össze elképzelését arról, hogy milyen célokat kellene szolgálnia a Takarékpénztárnak: „Városi felelősség, nagyobb üzleti tőke, alacsonyabb kamatláb és kultúrcélok azok, amelyekkel a közösség bizalmát és pártolását meg lehet nyerni.” Látja az akadályokat, nem huny szemet az előtt sem, hogy a szép célok megvalósítása nem könnyű. Először is a tehetős, adófizető polgárok mindjárt fölhasználnák az alkalmat arra, hogy az adók (pótadók) csökkentését érvéj el — de hát ebben az esetben se nagyobb tőkét, se nagyobb városépítési akciókat nem lehet remélni! Varjas tehát föllép ez ellen a törekvés ellen. A másik akadály magának a Takarékpénztárnak a szervezete. „A negatív oldalon szerepel — írja Varjas — az adminisztráció. Minél egyszerűbb ügyvitel, a kölcsönök gyors elintézése, annál biztosabb a közösség pártolása. A kiadott tervezet némely helye pontatlan, és nem elég világosan intézkedik. Ezeket tehát célszerű lesz a kiküldött bizottság által revideáltatni.”

Fenyő Andor 1907-ben kapja kézhez mérnöki diplomáját, és az akkor haladó szellemű vezetés alatt működő budapesti községi kulturális előjáróságnak lesz a tisztviselője. A jelentős összegekhez hozzájutó főváros építkezési beruházásait megfelelő műszaki színvonalon tartó anyagvizsgáló intézet létrehozására tesz javaslatot, és azt nyugat-európai mintára szervezi meg. 1913. március 14-én nyilvános előadást tart egy fővárosi klubban „A községi lakásépítés feladatairól”, amelyben például a be nem épített telkek tulajdonosainak fokozott megadóztatását javasolja. Egyébként jelentős szerepet vállal a műszaki értelmiség megszervezésében. Fenyő egy Bécsből írott levélben így számol be Szabó Ervinnek az osztrák pártvezetőkkel folytatott megbeszéléseiről: „Különösen jóleső érzés, hogy végre megindul a szellemi munkások társadalmi mozgalma, s a szűkkörű természettudományos „műveltség” mellett észreveszik a valóságos társadalmi problémák nyüzsgő tömegét is; lelkesíteni csak itt nyílik alkalom, mert a külső dolgok összefüggései távolról sem érdekelhetnek bennünket annyira, mint saját magunk egyéni és szociális tulajdonságainak felkutatása és rendszeres ismerete, s a boldogulás számára való alkalmazása. Egy intellektuel számára sem közömbös az osztálysorosok viselkedése...”<sup>46</sup>

Itt már olyan gyakorlati lépésekről van szó, amelyek az értelmiség különböző elemeinek a munkásmozgalomhoz való csatlakozásáról tanúskodnak. Más szóval

<sup>45</sup> Dr. Varjas Sándor: „Városi Takarékpénztár”, *Jász Újság*, 1910. március 13.

<sup>46</sup> Szabó Ervin levelezése 1905—1918, Kossuth, Bp. 1978, 774. o.

azoknak a céloknak a realizálásáról, amelyeket egy évtizeddel korábban a szocialista diákcsoport maga elé tűzött. 1903-ban nekik és róluk írta Szabó Ervin: „És előttem lebeg a jövő szocialista diák képe: tanul, fárad, dolgozik a munkásokkal, a munkások közt! Legjobb az egyetemen és legjobb az életben! Ha tehetségei arra valók és van számára hely, eldob karriert, el összeköttetéseket, széttép családi kötelekeket, és belép a küzdők sorába. Ha pedig nincs számára hely — hiszen kevesen kellene, de ezek *kellenek* —, kilép a polgári életbe, lesz becsületes ember, aki végig rokonszenvvel kíséri a munkásság küzdelmét, segíti, ahol módjában van, abban a tudatban, hogy szellemi törekvéseit, az általánosságra irányuló eszméit csak egy gyökeresen átalakított társadalomban valósíthatja meg, amelyben nincsenek osztályok, nincs elnyomó tökeuralom, de amelyet csak a munkásosztály tömege teremthet meg.”<sup>47</sup> Polányi Adolf és Vágó Béla pl. vezető szerepet játszottak a fuvarozási munkások szervezetének megalakításában. Aligha véletlen, hogy a Tanácsköztársaság győzelme után először a fuvarozási munkások szervezetének küldöttsége keresi föl Vágó Bélát (március 26-án), majd néhány nap múlva e munkások gyűlésén ugyancsak ő mond beszédet az új körülmények megszabta föladatakról.

Az 1910-es országgyűlési választásokra föllevenedett politikai életben Jászberény szociáldemokratái is a választási kampányra fordították figyelmüket, s a haladó erők e harchoz komoly reményeket fűztek. A Választási Liga megalakításakor, 1910. május végén, az általános, egyenlő és titkos választójog követelését írták zászlajára, de akkor még nem szerepelt a gyűlés napirendjén egy külön — gróf Apponyi Alberttel szemben álló — képviselőjelölt kérdése.<sup>48</sup> Végül is a helyi szocialisták egy mezőtúri kisgazdát, név szerint Gyalog Jánost — ugyancsak szocialistát — jelöltek a gróffal szemben. Ezzel nagyvonalúan és messzelátóan figyelembe vették a kerület választóinak összetételét: hogy egy parasztemberre esett a választásuk — Peyer vagy másvalaki helyett —, ez a helyi szocialisták nagy politikai bölcsességéről tanúskodott. Hiába gúnyolódott ezen a reakciós sajtó. „Itt a krónikában meg kell állnunk egy pillanatra — írta a *Jász Újság* — és az utóbbi jelölők [közülük ugyanis többen doktori cím birtokosai voltak] névsorából azt a következtetést kell levonnunk, hogy az annyira óhajtott általános választói jog képe jól fog kinézni, ha diplomatikus [sic!] ügyvéd és művelt emberek a magyar törvényhozásban Gyalog Jánosokkal óhajtják magukat képviseltetni.”<sup>49</sup> Visszatekintve azonban megállapíthatjuk, hogy a szocialista akció e vonása annak nem gyöngéje, hanem erőssége volt ebben a tipikusan paraszti városban. — „Örömmel vettem a hírt — szóló gróf Apponyi Albert távirata a választások után —, hogy hű választóim az utolsó pillanat mesterkedésével szemben fényes győzelemre vitték nevem alatt pártunk zászlaját.”<sup>50</sup> A szavazatszedő bizottság elnöke Apponyi első számú kortese és kegyeltje, Koncsek polgármester volt, tagjai pedig Erdős plébános és mások, akik teljes erővel és minden eszközzel Gyalog János ellen

<sup>47</sup> A tízéves jubileum alkalmából közli a *Szabadgondolat* 1913-ban.

<sup>48</sup> *Népszava*, 1910. június 1.

<sup>49</sup> *Jász Újság*, 1910. május 29.

<sup>50</sup> Uo. 1910. június 5.

dolgoztak. Jászberénynek ekkor kb. 30 ezer lakosából 2500-nak volt szavazati joga, de az összes érvényes szavazatok száma alig haladta meg az 500-at (ebből 478 Apponyi és 71 Gyalog János mellett). A birtokon belüli Apponyi-párt — bár maga a gróf az országos politikában ez idő táján „ellenzékieskedett” — az anyagi eszközökkel való terrorizálást éppúgy alkalmazta, mint a lelki terrort. „Erdős András r. k. plébános szentmisét tartott egyik este, és a templomban a szószékről hirdette a hívőknek, hogy ne szavazzanak arra a „jöttment Gyalogra”, mert aki rászavaz, azt ki fogja átkozni.”<sup>51</sup> A választás napján sem hagyták abba a megfélemlítést, sőt még fokozták is. „A személyes terrorizmus a teremben is dühöngött. Többek között, amikor egy Kocka Vendel nevű földműves huszonöt társával együtt kijelentette [a szavazás nyílt volt!], hogy Gyalogra akarnak szavazni, Erdős András plébános azt válaszolta nekik, hogy szavazhatnak ugyan arra, akire akarnak, de többé ne hajtsák marháikat az egyházközség legelőjére. Mire Kocka és társai inkább nem szavaztak, csak hogy ettől a kedvezménytől el ne essenek.”<sup>52</sup> 1911 tavaszán Varjast már nem találjuk Jászberényben. Miért került el e városhoz a kiválóan képzett és rendkívül tevékeny pedagógus? A főgimnázium Értesítője szerint „szabadságon volt (1911) január közepétől, állásáról lemondott május elején”.<sup>53</sup> Egy másik helyen pedig így írnak róla: „Dr. Varjas Sándor tanár január közepén szabadságoltatván, majd pedig május 6-án állásáról lemondván stb.”<sup>54</sup> A jászberényi lapok már nyíltabban írtak az ügyről. „A helybeli állami főgimnázium tanszemélyzetében változás állott be — írta a *Jász Újság* —, amennyiben a vallás- és közoktatásügyi miniszter a héten kelt rendelkezésével dr. Varjas Sándor tanárt az intézetből elbocsátva az állami szolgálat alól felmentette. Az állam szolgálatából elbocsátott tanár óráit — nyugtatja meg olvasóit a lap — a tanári kar már szétosztotta tagjai között.”<sup>55</sup> Egy hónap múlva megjelenik egy kiigazítás-féle: „Múlt számunkban közölt újdonságunk némi kiigazításra szorul, amennyiben dr. Varjas Sándor tanár további intézkedésig szabadságoltatott és ez okból osztotta fel óráit a tanári testület.”<sup>56</sup> Minden újrászövegezés és tompítás ellenére azonban mindenki tudta, hogy valójában elbocsátásról van szó, méghozzá politikai okból. Varjas Sándornak tehát sikerült bizonyítania, hogy — kockára téve egzisztenciáját is — minden erejét a demokratikus Magyarországért folytatott harcnak szenteli. Ez a választási harc — amelynek lelke és fő szervezője ugyanis Varjas Sándor volt — ugyanakkor nemcsak közvetlen hatásában, de általánosítható tapasztalatai tekintetében is fontos esemény volt. Háty László, az események egykori résztvevője, a későbbi történelmi tapasztalatokat is tekintetbe véve, a következőt mondja erről: „Az általános, titkos választójogért folyt a harc. Nem maradtam le egyetlen tüntetésről sem, amelynek ez volt a jelszava. Arról ábrándoztunk, hogy milyen nagy dolog lenne,

<sup>51</sup> *Világ*, 1910. június 2.

<sup>52</sup> Uo.

<sup>53</sup> Jászberényi M. Kir. Állami Főgimnázium Értesítője az 1910—1911-es iskolai évről.

<sup>54</sup> Uo. 169. o.

<sup>55</sup> *Jász Újság*, 1910. december 25.

<sup>56</sup> *Jász Újság*, 1911. január 26.

ha nálunk olyan választójog volna, mint Olaszországban, ahol az első világháborút megelőző időkben a legszélesebb körű volt a választójog. De aztán mi történt? 1915-ben az olasz parlament, óriási többséggel, a háború megüzenése mellett foglalt állást. Ez véget vetett annak az illúzióknak, amely a polgári demokrácia parlamentarizmusát illetően bennem élt. Ezek után érthető volt, hogy gyanakodva néztem Bíró egyik híres plakátját, amely 1919 elején jelent meg a budapesti házak falain, és amely a Parlament épületét ábrázolta, mellette állt egy munkás, aki az épület egyik felét vörösre festette. Ekkor már nagyon egyetértettem azzal, hogy a Kommunista Párt mindegyik plakátra cédulát ragasztott ezekkel az egyszerű szavakkal: „Vigyázat, mázsolva!”<sup>57</sup>

Az általunk tárgyalt marxista csoport példamutatóan törekedett egy szoros és elvi kapcsolatot kiépíteni a proletariátus lehetséges szövetségeseivel. A Tanácsköztársaság agrárpolitikájának nehézségeihez kapcsolódik Varjas Sándor 1919. június 5-i előadása, amely Lassalle fölfogását bírálja, aki szerint a parasztforradalmak vereségéből azt a tanulságot kell levonni, hogy ezek a forradalmak időszerűtlenek, sőt a fejlődés irányával ellentétesek voltak. A Varjas által adott gazdaságtörténeti magyarázat fényében helytelennek bizonyul Lassalle pozíciója, mely szerint az 1522-es német parasztforradalom — Varjas ehhez kapcsolja a nyolc évvel korábban lezajlott magyarországi, Dózsa György vezette parasztforradalom elemzését is — azért bukott el, mert úgymond reakciós volt abban az értelemben, hogy a termelékenység, a hozam csökkenését (nem pedig „az időegység alatt létrehozott javmennység” növekedését) eredményezte volna. És itt újra előtérbe kerül a szóban forgó magyar marxista csoport cselekvési koncepciójának alapproblémája, az objektív és a szubjektív tényezők viszonyáról: „Valamely osztály a fejlődés irányában harcolhat, így az általa képviselt elv összeesik a fejlődés irányával, de még nincs ereje ahhoz — így szól Varjas magyarázata —, hogy ezt az elvet diadalra juttassa, vagy azért, mert kevés a száma, vagy azért, mert nincs jól megszervezve, vagy mindkettő miatt, és esetleg még egy harmadik ok is lehet, különösen ott, ahol kevés a száma, és azokat az osztályokat, amelyek esetleg vele szövetségben harcolhatnának, nem tudja magával ragadni.”<sup>58</sup> Lassalle fatalisztikus fölfogásával szemben ennek a társadalomfilozófiai álláspontnak annál nagyobb a jelentősége, mert nemcsak a múlt reális értékelését teszi lehetővé, de megadja a magyarázatot a kor problémájára is: miért győzhetett a szocialista forradalom Oroszországban.

Az értelmiséghez való viszonyban is az együttműködést és az egységet szolgálta az őszinte bizalom légköre és a szókimondó kritika gyakorlata. Erre jó példa a polgári radikális Polányi Károly (a marxista Polányi Adolf öccse) esete. Polányi Károly amerikai életrajzírójánál olvashatjuk: „Bár egy időben a polgári radikális párt főtitkáráként működött, alapvetően mégis apolitikus maradt.”<sup>59</sup> Ez utóbbi megállapítás szerintünk csak a reakciós politikai rendszereket illető be nem illeszkedés

<sup>57</sup> *Közgazdász*, 1967. február 11, Házy László: „Régi rossz idők”.

<sup>58</sup> *Fol. Hung.* 2194. V. kötet, 85. o.

<sup>59</sup> *American Anthropologist*, 1965, 67. o.

értelmében igaz, de semmiképpen sem jellemzi általában a politikához való viszonyát. Amikor ugyanis 1908-ban Polányi Károly elnöke lett a progresszív egyetemistákat tömörítő Galilei Körnek, ez az elavult magyarországi társadalmi-politikai berendezkedés elleni politikai állásfoglalás is volt. 1919-ben, a Tanácsköztársaság periódusában, valóban az volt a helyzet, hogy már júniusban — betegsége miatt — Bécsbe utazott, s onnan már nem is tért vissza. Ilyen értelemben nem vett részt a Tanácsköztársaság munkájában — amint, vele ellentétben, bátyja, Polányi Adolf ezt megtette. De előtte? A magyarországi archívumok anyagai arról tanúskodnak, hogy nem hiányzott ebben az időben sem Polányi Károly pozitív állásfoglalása. Igaz, a Tanácsköztársaság kikiáltása előtt a bolsevizmus magyarországi lehetetlenségéről nyilatkozott, de ez önmagában másokat sem akadályozott meg abban, hogy gyakorlatilag korrigálják pozíciójukat.<sup>60</sup> Vágó Béla belügyi népbiztos kérésére Polányi Károly összeállította a volt galileisták, diplomás szakemberek (mérnökök, közgazdászok, orvosok stb.) névsorát, akik alkalmasak és hajlandók voltak a Tanácsköztársaságban funkció viselésére. E lista egyik aláírója az ellenforradalmi rendszer rendőrségi kihallgatásán — miután ez a lista a Horthy-rendszer kezébe került — 1920. május 26-án így beszélt erről: „A kommunizmus kitörése után pár nappal Polányi Károly egy levelét vittem Seidler Ernőhöz, amelyben kérte, hogy a radikális párt helyiségét hagyják meg a régi galileisták szervezetének. Ezen alkalommal fent volt Vágó Béla is, aki, midőn ezt meghallotta, azt mondta, . . . hogy azt a listát, amiről beszéltünk Karlival [Polányi Károly], minél hamarabb küldje el. Ekkor visszamentem a körbe, és ott előadtam a hallottakat. Ezután elhatároztuk, hogy elküldjük Vágónak a listát.”<sup>61</sup> Polányi Károly valóban nem lett a kommunista párt tagja (bár 1919 májusában, az imperialista intervenció veszélyének idején, jelentkezett Lukács Györgynél, illetve még a Tanácsköztársaság győzelme előtt Kun Béla és társai provokatív letartóztatása és bántalmazása ellen szóban és írásban egyaránt tiltakozott); de együttműködött a kommunistákkal a magyarországi reakció, majd a fasiszmus és a háborús veszély ellen folytatott küzdelemben is.

Mármost a vita, amely a marxisták és a polgári radikális Polányi Károly között kibontakozott, a munkamegosztás túlhaladásának vagy megtartásának kérdését érintette. Marx módszerére figyelve érthetjük meg talán legjobban, hogy miért jut el a tőkés munkának és munkamegosztásnak, sőt általában a valamennyi antagonisztikus társadalomban folyó munkának és munkamegosztásnak a tagadásához. „Ha gyári törvényhozás a tőkéthől kicsikart első szűkös engedményként csak az elemi oktatást kapcsolta össze gyárszerű munkával — írta Marx —, nem fér kétség hozzá, hogy a politikai hatalomnak a munkásosztály által való elkerülhetetlen meghódítása meg fogja hódítani a helyet az elméleti és gyakorlati technológiai oktatásnak is a munkásiskolákban. Éppoly kevésbé fér kétség ahhoz, hogy a termelés tőkés formája és

<sup>60</sup> Megjegyezzük, hogy Polányi Adolf és Károly édesapjának leánytestvére, Lujza volt Szabó Ervin édesanyja; másik leánytestvérének, Vilmának a fia volt Seidler Ernő; harmadik leánytestvérének, Teréznek pedig a fia Pór Ödön.

<sup>61</sup> PTI Archivuma, 638. fond, 1/1921-IV, 13—976, 63. o.

a munkások ennek megfelelő gazdasági viszonyai a légszögesebb ellentétben állnak a forradalmasodás ilyen erjesztőivel és ezek céljaival, a munka régi megosztásának megszüntetésével.”<sup>62</sup> Polányi Károly kilátástalannak ítélte a helyzetet a szellemi és a fizikai munka közötti ellentét és lényeges különbség túlhaladása tekintetében, s mondhatni valamiféle fatalizmussal vállalta — akarva-akaratlanul — a régi munkamegosztás apologetájának szerepét. 1918 novemberi, „Radikális Párt és Polgári Párt” című cikke, jóllehet szándéka elhatárolódni a kapitalizmustól is, a kommunista párt magyarországi zászlóbontása idején objektíve a marxizmussal szembeni polémia. Miközben bátyja, Polányi Adolf ugyanebben az időben a marxista politikai gazdaságtant terjeszti előadássorozat formájában is, Polányi Károly ezt írja: „A radikalizmus a fejmunkások vezetése alá kívánja helyezni azt a hatalmas mozgalmat, amely minden, egyedül a munkájában érdekelt rétegnek a segítségével és a javára, ennek a társadalomnak a gyökeres reformok útján való átalakítását tűzi ki céljául. Azokat az ideálokat, amelyeket a marxizmus a proletariátus számára kisajátított, amelyeknek az esedékességét a jövő állama számára tűzte ki, és amelyeknek a megvalósítását a gyári munkás a gépeken való magántulajdon megszüntetésétől teszi függővé, azokat a radikalizmus tisztult és eredeti alakjában támasztja fel újra: mint az egész társadalomnak a szellemi munka vezetése alatt önmagán végrehajtott öntudatos reform-művét.”<sup>63</sup>

A modern proletariátus vezető szerepének tagadásával azonban Polányi Károly lényegileg visszaesik a tudományos szocializmus előtti korszak filantrópjainak színvonalára, akik ugyanígy az egész társadalomhoz fordultak, s az uralkodó osztályokat is meg akarták győzni a szocializmus szükségességéről. Varga Jenő két ponton bírálta őket: „Az egyik az, hogy nem mutatták ki e hön óhajtott és megjósolt társadalom jólétének gazdasági lehetőségét. A másik az, hogy nem mutatták ki azokat a társadalmi erőket, amelyek a magántulajdonra alapított társadalom megdöntésére, a szocialista társadalom felépítésére alkalmasak volnának.”<sup>64</sup> Polányi Károly álláspontjának ilyenén jellegén nem változtat, hogy a marxi — reális — perspektívát minősíti illuzórikusnak, a saját — utópista — elképzelését pedig reálisnak. Előttünk áll ugyanis a félreértések egész halmaza. A marxi kommunizmus persze egy elidegenült „elit” nélküli társadalom, de azért nem „vezetés” nélküli (és ez természetesen vonatkozik a gazdaságra is). Amikor Marx a tőkés vezetés kettős jellegéről beszél, ezt a különbséget is hangsúlyozza. „A tőkés vezető szerepe — írja — nemcsak a társadalmi munkafolyamat természetéből fakadó és ahhoz tartozó külön funkció, hanem egyszersmind egy társadalmi munkafolyamat kizsákmányolásának funkciója is, és ezért a kizsákmányoló és a kizsákmányolás nyersanyaga közötti elkerülhetetlen antagonizmusban gyökerezik.”<sup>65</sup> A különbség tehát a kapitalista magántulajdonon

<sup>62</sup> *A tőke* I. kötet, MEM 23, 456. o.

<sup>63</sup> *Szabadgondolat*, 1918, 9. szám, 200. o.

<sup>64</sup> *Szabadgondolat*, 1918, 4. szám, Varga Jenő: „Szocialista ideál és gazdasági lehetőség”.

<sup>65</sup> *A tőke* I. kötet, i. k. 311. o.



alapuló vezetés és a kommunista társadalom vezetése között nem abban van, hogy az előbbiben van vezetés, az utóbbiban pedig nincsen, hanem abban, hogy az előbbiben „a munkás van a meglévő értékek értékesítési szükségleteiért, nem pedig fordítva, a tárgyi gazdaság a munkás fejlődési szükségleteiért”.<sup>66</sup> A vita azon a ponton éleződött ki, hogy ezen új társadalom megalkotása a munkásosztály hatalmának, gyökeres átalakító tevékenységének, forradalmának segítségével, vagy pedig az értelmiségnek mint közvetítő középértéknek a reformmunkája segítségével valósul-e meg. Tévedés ne essék: a marxisták, Rudas Lászlótól Varjas Sándorig, valamennyien elismerték és hangsúlyozták a szocializmus elvét a munka mennyisége és minősége szerinti differenciálás szükségességéről, Polányi Károllyal szemben azonban határozottan visszautasították a szellemi és a fizikai munka „örök ellentét”-ét valló nézetét. „Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a szellemi munkásoknak különleges átmeneti gazdasági érdekei — megfelelően a fizikai munkásság szakszervezeteinek — érdekcsoportonként alakuló, szellemi munkás szervezetekben ne nyerhessenek szakszerű és intenzív védelmet” — írja az ugyancsak a *Szabadgondolat*-ban publikált válaszcikk,<sup>67</sup> mely egyébként, a szellemi és a fizikai munkások összefogását szorgalmazva, messzemenően figyelmet fordít az értelmiség problémáinak: „A szellemi munkásoknak a fizikai munkásokkal egy táborban van a helyük. Csak egy táborban alakulhat ki az a természetes folyamat, amelyben a magasabb szellemi szint nagyobb fajsúlya irányít.”<sup>68</sup> Egyébként az értelmiség szervezése és mozgósítása tovább folyt a Tanácsköztársaság idején; a radikális párt volt helyiségében — mint erről már szóltunk — a volt galileisták gyülekeztek, tovább folytatódtak a Társadalomtudományi Társaság előadásai és iskolái stb.

A fizikai és a szellemi munka közötti „hagyományos” szakadék leküzdésének a problémája egyáltalán nem volt idegen *A tőke* első magyarországi szakértőinek csoportja számára. A fizikai és a szellemi munka közötti ellentét és lényeges különbség megszüntetése szerintük folyamat, amely a szocializmus építése korszakában a régi értelmiség átnevelésének, és új értelmiség kialakításának a feladatait is magában foglalja, vagyis ez utóbbi periódusban már a fizikai és a szellemi munka kiszélesedő és egyre mélyülő együttműködésének, alkotó szövetségének formáját ölti, „Ha van olyan dolog, amely a magyar Tanácsköztársaság jövőjét bizonyos tekintetben kedvezőbbnek mutatja, mint az oroszét, ez az, hogy nálunk nem következett be az az éles szakadás a munkások, technikusok, gazdatisztek stb. között, mint Oroszországban, ahol ezeknek a rétegeknek a szabotázsza a termelést borzasztóan gátolja. Viszont az is bizonyos, hogy a gazdatiszteknek, mérnököknek, a tisztviselőknek még jobban át kell itatódniuk szociális érzelmekkel, mint eddig történt, nekik hozzá kell idomulniuk a proletárállam egész gondolkodásához, nekik be kell tanulniuk abba, hogy nem a tőkéseket szolgálják, hanem az ország egész lakosságát.”<sup>69</sup> Ez utóbbi hiányosság

<sup>66</sup> Uo. 581. o.

<sup>67</sup> *Szabadgondolat*, 1919. március 15, 132. o.

<sup>68</sup> Uo. 131. o.

<sup>69</sup> Fol. Hung. 2194, V. kötet, 5. o.

válságos helyzetekben különösen kiütközött, s ezért ezt a problémát igen élesen fogalmazta meg Varjas Sándor a közgazdasági főiskolák direktóriumára által megszervezett gyűlésen: „Előfordul bizalmatlanság, amelyet a munkásság az intellektuelek iránt érez. A szellemi munkásproletárok ezt a bizalmatlankodást úgy oszlatják el, ha öntudatos proletárfegyelemmel és szervezettséggel — fegyverrel a kézben sietnek segítő társul proletár testvéreiknek. Ez esetben a győzelem napján a munkásság bajtársként fogja kebleire ölelni a szellemi proletár testvéreket.”<sup>70</sup> Polányi Károlynak említett perspektíva vesztesét a marxisták szintén nem hagyták figyelmen kívül, s mondhatni pozitív kritikával segítettek azt leküzdeni. Mindvégig megmaradt azonban a közös talaj az együttműködésre, s ez a háborúellenesség, mely Hitler hatalomra jutása után már elsősorban fasizmusellenességet jelentett. Háborúellenességét az első világháborúban — az orosz fronton — szerzett közvetlen tapasztalatai is táplálták, az archívumok őrzik pl. ez időbeni levelezését Jászi Oszkárral. Még 1915. január 8-án ezt írta: „Németországban ma széles koncepcióval fognak mindenhez. Arra kíváncsiak elsősorban, hogy a tehetetlen Ausztriában és az elmaradt Magyarországon vannak-e emberek, akik *akarnak*, vannak-e eszmék, és férfiak, akik azokat képviselik. Úgy állnak velünk szemben, mint új kolóniával, amelyet előbb természettudományilag fel kell deríteni, mielőtt okszerű kizsákmányolásához hozzá lehetne látni.” 1916. január 4-i levelében pedig így számol be tapasztalatáról: „A fedezékek előtt, amelyek kissé partosak, lejjebb elterülő lapály volt, azontúl erdő. Így a fedezékek fölött sétálva teljes alakot mutattam, de nem lőtt rám senki. Gondoltam, hogy front vagy nemfront, addig megyek, amíg rám nem lönek. Hát nem lőttek rám. De hirtelen utálatos vonítás, és egy srapnell esik le közvetlenül a fedezék mögé, ott, ahol az imént álltam. Aztán két gránát veri fel a földet s pukkan szét, aztán még néhány lövés úgy belöve, mint a gyakorlótéren. . . A halál szimpla technikalitásának ez az ürességtől visszataszító képe olyan semmitmondó volt, hogy még a megijedéshez sem adott elég anyagot. Ott álltam, amíg valami kadet el nem hívott a fedezékbe.”<sup>71</sup> Ehhez fűzi azután meditációját: „A halál szót értelmétől jobban megfosztani nem lehet. Ha az a srapnell eltalál, mint zérus jelenek meg az Örökkévaló előtt. A modern technika sem változtathatja meg azt, hogy az önfeláldozáshoz kettő kell. Két valószínűségi kulcs egymás elleni harca minden lehet, csak nem erkölcsi processzus. . . A front, amikor én láttam, a Boccaccio-féle firenzei festő siestája volt, ahol az embert vagy eltalálja a nyavalya, vagy pedig nem találja el. Addig van. — A hadtáp az a nyolc családapa, akit tegnap megfigyeltem, amikor viribus unitis egy szöveget vertek be a kerítésbe, de valamennyiüknek a keze a zsebükben volt.” Mint hadtápos különösen világosan látja: „A lakosság és csakis ez az érték, minden egyéb másodrangú tényező. . . A világháború, amely műveletlen rablók durva fantáziájából született, paradox és ironikus módon tulajdon-tisztelőket csinált a betörőkből.” Ez utóbbi ahhoz a gyakorlati tapasztalathoz kapcsolódik, hogy mint hadtáposnak a lakosságnak fizetnie

<sup>70</sup> *Népszava*, 1919. május 15.

<sup>71</sup> Országos Széchényi Könyvtár Levéltára, Jászi-Fond, 114/3.

kell, mert ellenkező esetben vagy elrejtik a terményt, vagy egyszerűen nem termelnek. „Egyébként itt Angell könyvét szorgalmasan terjesztem. A szemléltető oktatás hatása alatt (csak úgy nyögünk mindannyian, úgy meg kell fizetnünk a rabszolgáinknak) sikere jelentékeny.” Nyilvánvalóan nem független ettől a tapasztalattól az a „Buzdító példa”, amelyről ilyen címen a *Népszava* 1917. május 20-i száma ad hírt, hogy ti. az Archimedes szabadkőműves páholyba tömörült radikális világnézetű polgárság 10 000 koronát küldött az SZDP párttitkárságához propagandacélra és a Stockholmban szervezett békekonferenciára küldendő delegátusok költségeinek finanszírozására. „A különböző polgári egyesületek választójogi állásfoglalása után íme ez a levél, amely azt a benyomást kelti — kommentálja e példát a *Népszava* —, hogy a magyar polgárságnak legalábbis egy töredéke közelebb állónak érzi magát a magyar munkássághoz, mint a ma uralkodó földbirtokos osztályhoz, . . . noha a polgárság és a munkásság mint munkáltató és munkás gazdasági téren szemben állanak, politikai téren, a közös ellenség ellen, mód van a hathatós együttműködésre (itt másfél sort törölt a cenzúra).”

A marxistákkal való illetén szövetség végigkísérte életútján Polányi Károlyt. Az 1918—1919-es magyarországi forradalmak — mint az 1917-es oroszországi is — ugyanis elválaszthatatlanul összekapcsolódtak a békéért folytatott küzdelemmel. Polányi Károly írta 1918 végén: „A szocializmus egyetlen komoly képviselője ma a bolsevizmus. Programja nem más, mint a marxi szocializmusnak a megvalósítása. Mindenféle szocializmus, amely nem bolsevista, nem egyéb, mint programfeladás, 1914. augusztus 4-ének a megismétlődése. Ezt a tényt lehet elhomályosítani, lehet leplezni, de komolyan az ellenkezőjét állítani nem lehet. A szocializmus megvalósítását ma csak a bolsevikok kívánják, és akik nem kívánják, azok már nem szocialisták.”<sup>72</sup> E szellemben lépett tovább „A fasizmus lényege” című, 1935-ös tanulmányában, és általában a második világháború idején, így a londoni antifasiszta Magyar Tanácsban való aktív szerepvállalásával. 1935-ös művében pl. tudományos elfogulatlansággal — amely mögött nemcsak a marxi szövegek tanulmányozása, de a történelmi valóság tanulsága is kiolvasható — világosan szembeállítja a marxizmust a fasizmussal, minthogy az előbbi a személyiség szabad fejlődését biztosító föltételekért harcol, míg ez utóbbi abszolúte személyiségellenes. Ezért a haladó polgári felfogásúak, de a humánus gondolkodású hívők számára is szilárd szövetségesek a marxisták: „Rosenberg szerint a filozófiában az antagonizmus — írja Polányi Károly — a fajinemzeti elv és az individualista-univerzalista elv között feszül”;<sup>73</sup> és hozzáteszi, hogy a „korporatív fasizmus” az egyenlőtlenek individualizmusát emeli pajzsára, s ugyanakkor tagadja az egyenlők individualizmusát (amely utóbbi közös platform lehet a marxisták és említett szövetségesek között). Polányi Károly életének utolsó alkotása a

<sup>72</sup> *Szabadgondolat*, 1918. december, 241—242. o.

<sup>73</sup> *Christianity and the Social Revolution*. — Edited by John Lewis, Karl Polányi, Donald K. Kitchin, Editorial Board Joseph Needham, Charles E. Raven, John Macmurray, London, Victor Gollancz Ltd, 1935, 388. o.

*Co-Existence* című folyóirat. „Néhány nappal azelőtt halt meg, hogy kijött a nyomdából a CO-EXISTENCE. E folyóirat létrehozására vonatkozó kezdeményezése még egy alkotó lépése volt, s ezt aztán felkarolták és továbbvitték a többiek.”<sup>74</sup>

Tegyük föl végül a kérdést, hogy — működésének rövidsége ellenére — miért volt eredményes e marxista csoport tevékenysége? Röviden válaszolva: azért, mert cselekvési koncepciójuk megfelelt annak a társadalmi struktúrának és azoknak a fejlődési tendenciáknak, amelyek az akkori Magyarországot jellemezték. Varga Jenő tudományos, marxista alapokon nyugvó szocializálási javaslatait pl. a Budapesti Munkástanács még a Tanácsköztársaság győzelme előtt magáévá tette: a javaslatot 1919. február 24-én terjesztette elő, majd a március 3-i és 7-i üléseken folytatták róla a vitát és lényegében elfogadták.<sup>75</sup> A közéleti tevékenység főntebb külön taglalt oldalai a valóságban — általánosságban szólva — természetesen egységet képeznek, s méghozzá nem is valamiféle „egyenlő súlyú részek” formájában. Mondhatni a politikai formák „emeleteihez” — mint a felépítmény „alkotórészeihez” — kapcsolódnak ezek a tevékenységi formák. Ezt a problémát Varjas Sándor akkor fogalmazta meg, amikor Marx szellemi evolúciójának keretében a hegeli jogfilozófia általa adott kritikáját ismertette. E műben ugyanis Marx már határozottan azt a materialista nézetet vallja, hogy — mint Varjas fogalmaz — „a társadalom nem az eszmék kisugárzása, hanem sokkal keményebb és sokkal kevésbé szimpatikus dolog, hogy a társadalom és az állam tulajdonképpen valami hatalmas nagy szervezet, amely nem annyira eszmékkel, mint annál sokkal hatékonyabb eszközökkel (így gazdasági kényszerrel és politikai erőszakszervezettel) dolgozik”.<sup>76</sup> A marxi kommunizmus az osztályok és az állam megszüntetésére, és az erőszak, így a háborúk megszüntetésére vonatkozóan is tudományos programot adott, s ezt konkretizálták és képviselték 1918/19-ben *A tőke* első magyarországi szakértői is.

## RESÜMÉE

*Josef Selmeczi: Handlungskonzeption der ersten ungarischen Sachkundigen des Werkes Das Kapital*

Von geistig-ideologischem Gesichtspunkt aus betrachtet war diese, aus beruflich heterogenen jungen Wissenschaftlern bestehende Privatgesellschaft dadurch charakterisiert, dass die Mitglieder (Nationalökonom Jenő Varga, Philosoph Sándor Varjas, Architekt Lajos Kozma, Ingenieur Andor Fenyő, Kunstgeschichtler Hugó Kenczler usw.) nicht bloss einfache Kenner des Werkes *Das Kapital* von Karl Marx waren, sondern auch die ersten

Sachkundigen in Ungarn, die für die marxischen Ideen kämpften. Sie verdienten die Benennung „Budapester Erste Ungarische Bolzano Vereinigung“ (BEMBE) dadurch, dass sie als Anlehnungspunkt der objektiven wissenschaftlichen Forschung statt des neokantischen Subjektivismus Bolzanos Lehre von der, „Wahrheit an sich“ betrachteten. Die 1910 unter dem Titel „Grundlagen der mathematischen Logik“ verfasste Abhandlung von Gyula

<sup>74</sup> *Co-Existence*, 1964, No 2, 113. o.

<sup>75</sup> Hajdu Tibor: *Az 1918-as magyar polgári demokratikus forradalom*, Kossuth, Bp. 1968, 337. o.

<sup>76</sup> Varjas Sándor: *Marx és Engels életrajza — a XIX. század szocialista mozgalmainak történetével kapcsolatban*, Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest 1919, 8—9. o.

Polgár ist auch heute noch von wissenschaftlicher Bedeutung. Die drei Bereiche ihrer öffentlichen Tätigkeit (Forschungs-, Popularisierungs- und Propagandatätigkeit, praktische Organisationsarbeit) wurden von der revolutionären Arbeiterbewegung zusammengefasst; in ihrem Kampf gegen die mittelalterliche Gesinnung, den Faschismus, Krieg und Militarismus standen sie jedoch bis zum Ende im engen Bunde mit den fortschrittlichen bürgerlichen Elementen (z. B. mit Károly Polányi, der in die Loge „Archimedes“ von dem Marxisten Jenő Varga empfohlen wurde). Jenő Varga schilderte die Lage

des Monopolkapitals in Ungarn und spielte eine führende Rolle in der Revolution und im sozialistischen Umbau, während Sándor Varjas — mit dem historischem Materialismus als Richtschnur — die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts, und damit auch jene Grundsätze darstellte, die sowohl in der politischen Struktur (z. B. in der Verfassung) der Räterepublik, als auch in der Gestaltung des sozialistischen Bewusstseins der Arbeiter zum Ausdruck kamen (Gründung der ersten zentralen Parteischule).

## VILÁGFORRADALOM — VILÁGVÁLSÁG

(Varga Jenő munkásságának magyar vonatkozásai  
a Tanácsköztársaságtól a szovjetunióbeli vitákig)\*

VÁRNAI ANDRÁS

### I

A világháború utáni helyzetben, a polgári forradalom, majd a proletárdiktatúra időszakában, Varga Jenő, aki jelentős szerepet játszott a szociáldemokrata balszárny forradalomba vitelében, a gazdaságpolitika gyakorlati és elméleti kérdéseivel foglalkozott, úgy is mint a Tanácsköztársaság tulajdonképpeni legfőbb gazdasági vezetője, a Legfelsőbb Népgazdasági Tanács egyik elnöke.<sup>1</sup> Ekkori munkái és előadásai között jelentős helyet foglal el „A gazdasági helyzetről szóló beszámoló a Tanácsok Országos Gyűlésén” (1919. jún. 16.). Ebben a beszédben Varga elsősorban a termelés problémáiról, különösen a termelés-szervezés és munkafegyelem szorosan összekapcsolódó nehézségeiről szolt. Legfontosabb föladatként azt emelte ki, hogy a kapitalista gazdaság-szervezet és tulajdonforma lerombolása, „a kisajátítók kisajátítása” nem a termelés lerombolását, a létrehozott valóságos gazdasági és szervezeti értékek egyéni kisajátítását jelenti, s a *proletárigazgatás* egyik legdöntőbb föladata az állam egészében, az üzemekben pedig különösen, az építőmunka helyreállítása és fokozott javítása, a munkaerővel való helyes gazdálkodás, nemcsak mindenkinek munkára biztatása (a tőkés munkanélküliség rendje után ez alapvető föladat), hanem mindenki értelmes, hasznos munkához juttatása, hogy „mindenütt az emberi munkaerő ott álljon rendelkezésre, ahol arra a legsürgősebb szükség van, és minden munkás azt a munkát végezhesse, amely az ő tehetségének a legjobban megfelel”.<sup>2</sup>

Beszédében Varga rámutatott, hogy a tőkés munkafegyelem kényszerítő erejének megszűnése és az új *munkafegyelem* kialakulatlanságának problémája az egész gazdaság helyreállításának és fejlesztésének egyik alapkérdése. Ennek a kérdésnek döntő jelentőségét abból is láthatjuk, hogy Varga már a polgári forradalom időszakában, a hatalom megragadásának előestéjén is foglalkozik vele. „A bolsevik uralom jövő kilátásai” c. írás a szocialista forradalom, Varga által a leginkább járhatónak talált, útját vizsgálja: „Minden forradalom lényege, hogy az eddigi osztályfegyelmet megszünteti [...], de az eddigi forradalmakban a közvetlen munkáltatói fegyelem nem ingott meg. Az orosz proletárforradalom ellenben elsősorban a munkáltatók osztályfegyelmét döntötte meg. [...] Minden ilyen

\* A tanulmány Varga Jenő születésének 100. évfordulójára íródott.

<sup>1</sup> A Tanácsköztársaság gazdaságpolitikáját (s benne Varga szerepét is) elemzi Péteri György *A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere* (Bp. 1979) c. munkája.

<sup>2</sup> Varga Jenő: *A proletárdiktatúra gazdaságpolitikája. Válogatott írások 1912—1922* (Bp. 1976), 194. o.

forradalom boldogulásának kérdése: tud-e az eddigi osztályfegyellemmel kapcsolatos termelő fegyelem helyébe valami újfajta, nem kényszeren alapuló, önkéntes termelő fegyelmet létesíteni? Ez a punctum saliens.”<sup>3</sup>

Figyelemre méltó, hogy amikor a forradalom jelenvalóságként jelöli ki ezt a föladatot, ugyanezeknek a kérdéseknek az elméleti megoldásán munkálkodik Lukács György is. A kommunizmus „megformálásának” problémáit vizsgálja „A kommunizmus erkölcsi alapja” és „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben” c. cikkekben, ahol a szocialista termelés, az önkéntes termelő fegyelem, a proletár munkafegyelem szerepét elemezve rámutat, hogy a termelés a kommunizmusban erkölcsi kérdéssé válik, és a föladatok helyes megoldásához a szocialista nevelés nélkülözhetetlen hozzájárulás. Varga vizsgálódásaiban kiemelt hely jut, éppen a *munkaszervezés és termelő fegyelem* megjavításának legfontosabb tényezőjeként, az irányítás kérdésének. A bürokratikus megoldások meghaladásának szükségessége, és az emögött álló alapvető probléma, a *munkásság és az értelmiség viszonya* és szerepe a proletárdiktatúrában — a legdöntőbb kérdések egyike. Ebben a munkásmozgalom számára oly gyötrő dilemmában Varga már a forradalmat közvetlenül megelőző időszakban is egyértelműen állást foglalt. A „szellemi munkás”, a tisztviselői és a mérnöki-műszaki személyzet ugyanolyan „a tőkétől függő proletárhelyzetben él”, mint a munkásság, és e „fehér galléros proletárseregeknek” a munkásosztályhoz való csatlakozása „a kollektív termelésre való átmenet idején” nyilvánvaló nyereség — írja. A kényszerítő tőkés munkafegyelem — amelyben ezen értelmiségi és tisztviselői rétegre hárul a termelés szervezésének és a fegyelem betartatásának föladata — feszültséget és ellentmondást eredményez köztük és a munkások között, éppen ezért a föladat valódi szerepük fölismertetése saját magukkal is, akik a polgári ideológia hatása alatt állnak, és a munkássággal is, akik (szintén a polgári ideológia hatásaként) nem láthatják tényleges viszonyaikat és kapcsolatrendszeroikat. Ez a fölismertetés a szocialista mozgalomban való közös munkálkodással lehetséges.<sup>4</sup>

Varga szerint az orosz tapasztalatok azt mutatják, hogy a *termelésirányító értelmiség* és a tisztviselői kar megnyerése elsőrendűen fontos föladat. Ezért „a magyar forradalom későbbi fejleményeinek biztosítására” elengedhetetlen „a szocialista nevelésük”. A munkásság és a termelésirányítók együttes, önkéntes munkafegyelmétől, termelő fegyelmétől függ a szocialista forradalom jövője. Az *orosz forradalom nehézségei* egyáltalában nem jelentik a bolsevik politikai koncepció megvalósíthatatlanságát: „Olyan országban, ahol a szocialista munkások aránya az összes lakossághoz nagyobb, ahol az intellektuális rétegek jobban át vannak itatva a munkássággal való közösség gondolatától, biztosan megvalósítható”.<sup>5</sup> Lényeges, hogy Lenin is a Magyar Tanácsköztársaság jelentőségét éppen abban látta, hogy a vértelen

<sup>3</sup> Varga Jenő: „A bolsevik uralom jövő kilátásai”, *A szociológia első magyar műhelye*, II. köt. (Bp. 1973), 496—497. o.

<sup>4</sup> Vö. Varga Jenő: „A tisztviselőosztály szerepe a munkásmozgalomban”, *Szocializmus*, 1917—18, 190—194. o. és *Vörös Újság*, 1919. máj. 22.

<sup>5</sup> Varga Jenő: „A bolsevik uralom...”, i. k., uo. 498. o.

forradalom lehetőségét mutatta meg, és hogy Magyarország kulturális színvonala magasabb, a munkásság és az értelmiség kapcsolata szorosabb volt, mint Szovjet-Oroszországban.

Az új szocialista típusú termelési szerkezet kikísérletezése során Varga a legfontosabb feladatot egy kettős viszony létrehozásában látja. „A proletárállam jövő gazdasági boldogulásának egyik előfeltétele, hogy az egész lakosságból minél kisebb hányadrész végezzen improduktív munkát, minél nagyobb rész pedig *termelő és kulturális munkát*.” Ennek elengedhetetlen velejárója, hogy „óvakodni kell attól, hogy a munkásigazgatás címén a gyárakban és intézményekben egy felesleges új bürokrácia keletkezzék”,<sup>6</sup> mert az éppen e kettős egység, termelő- és kultúrtevékenység produktív összegződésének legfőbb akadályává lehet. Éppen ezért hangsúlyozza Varga igen nagy erővel műveltség, nevelés (s ezen belül oktatás) és termelés (s ezen belül a munkatevékenység fegyelme) szoros és meghatározó kapcsolatát.<sup>7</sup>

„*Proletárforradalmak* [...] állandóan *birálják önmagukat*, folyton megszakítják saját menetüket, visszatérnek a látszólag már elvégzetthez, hogy megint újra kezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják első kísérleteik felemásságát, [...] mindig visszariadnak saját céljaik bizonytalan hatalmasságától, míg meg nem teremődik az a helyzet, amely minden visszafordulást lehetetlenné tesz.” Ezzel a Marx-figyelmeztetéssel kezdi Varga Jenő a Magyar Tanácsköztársaság bukása után kialakult helyzetben azt a „töprengést”, amelyben „A proletárdiktatúra gazdaságpolitikájának problémái”-t tekinti át, hogy az elméletileg végiggondolható módozatok és a magyar tapasztalatok alapján olyan hasznos ismeretet nyújtson, amely „a maga csekély hozzájárulásával talán, megőrizheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat, amelyek közepette az új társadalom létrejön.”<sup>8</sup>

Az elemzést indítva Varga jelzi a világháború és a *hadigazdálkodás katalizátor szerepét* a proletárforradalom kirobbanásában. A világháború nagy tömegek számára jelentette „az egyszer elért életszínvonal elvesztését, s ez sokkal forradalmasítóbb hatású, mint a törekvés a már elért életszínvonal megjavítására”.<sup>9</sup> A háború a tömegek számára nagymértékű öntudatosodást is jelentett, mint katonák fölfegyverzetté váltak, és a vesztes országokban a szétesett vagy meggyöngyölt állami erőszakszervezetek ellen sikerrel vehették föl a harcot. „A hadi igazdálkodás tapasztalata közelivé tette a proletár társadalmi igazdálkodás kezdeti szervezetét és azt a társadalmi utópiák ködös távolából az elérhető valóság szintjére hozta. És bármilyen torznak néz is ki a

<sup>6</sup> Varga Jenő: *Munkásigazgatás. A termelőbiztos, munkástanács és a szakszervezetek feladatairól* (Bp. 1919), 13. o.

<sup>7</sup> Vö. uo. 10—11. o. és Varga Jenő: *A földosztás és földreform Magyarországon* (Bp. 1919), 29. o. — Itt kell megjegyeznünk, hogy Varga szélesebb perspektívában, történelmi múltja és lehetséges, kimunkálандó jövője vonatkozásában is vizsgálja az emberi közösségek konkrét társadalomalakító tevékenységét. Varga ekkoriban egy nagy (kézirásban fennmaradt) formációelméleti munkát ír „A szervezetlen és szervezett kapitalizmus” ideiglenes címmel („történelemelméleti gazdaságtörténet” megjegyzéssel). Az agitátorképző iskolán elhangzott előadása („A kapitalizmus gazdasági tana”) ennek erősen „propagandásított” változata.

<sup>8</sup> Varga Jenő: *A proletárdiktatúra*..., 206. o.

<sup>9</sup> Uo. 210. o.



hadi gazdaság kényszerszervezete, mint a kommunista gazdaság mintaképe, mégis megmutatta a munkásosztálynak, hogy az ország gazdaságának központosított irányítása nem utópia, hanem feladat, amely a létrejött feltételekből szükségszerűen következik és ezért a mai társadalom eszközeivel megvalósítható. Most már közvetlenül lehetségesnek látszik a tisztán proletárgazdaság megszervezése a tőkés hadi gazdasági szervezet felborításával.”<sup>10</sup> A finn, a magyar és a bajor proletárforradalmak veresége és az orosz proletárállam katonai és gazdasági nehézségei megmutatták, hogy a proletárdiktatúrának, első éveiben, a háború utáni periódusban a gazdasági élet szétfelálosztásával kell számolnia, mégis „csak ez a diktatúra teremti meg a problémák végleges megoldásának alapjait, a szocialista társadalom alapjait”.<sup>11</sup>

Varga mint az egyik leglényegesebb kérdést vizsgálja újra a proletárdiktatúra főadatait a munkatermelékenység, a munkaszervezés területén. A marxi elmélet alapján és a magyar tanács hatalom tapasztalataiból levont következtetések segítségével fogalmazza meg azt a gondolatot, hogy a termelékenység probléma, a gazdaságfejlődés egészének problémája „kétségtelenül szoros összefüggésben áll az egyes országok általános kultúrájával, műveltségi fokával”, s éppen ezért is a proletárhatalomnak fokozott figyelmet kell fordítania e területre. Varga e megjegyzéséhez Marx *Értéktöbblet-elméletek*-éből idéz: „az igazi gazdagság [...] az ember”; s ez nem véletlenül cseng egybe Vargának pályakezdésekor írott munkája: „A történelemből-cseletről”, és a Szabó Ervin hatására írt „Marx társadalmi gazdaságtana” c. művének gondolatmeneteivel, melyekben igen korán megfogalmazódik, hogy a cselekvő ember, a társadalmilag termelő ember önkimunkálása az emberi történelem igazi főadata. A munkafegyelem és munkairányítás, munkások és értelmiségiek kapcsolatának leglényege — a már az előzőekben földidézettekkel egybehangzóan — a proletariátus anyagi és erkölcsi nevelése és az értelmiségieknek a proletár népgazdaság szolgálatára való megnyerése.<sup>12</sup>

Mint döntő kérdéssel foglalkozik Varga a proletárdiktatúra életszínvonal politikájával, és a Magyar Tanácsköztársaság tapasztalatai alapján mutat rá ennek a kérdésnek a fontosságára. Tudatosítani kell — írja —, hogy különösen háborús helyzet után, de más helyzetekben is a proletárdiktatúra kezdeti időszakában a proletariátus életszínvonala csökkenhet is, hiszen a „kisajátítók kisajátításával” a javaknak nem olyan területei szabadulnak föl, melyek a munkásság fogyasztását szolgálják, a munkaszervezés stb. átállítása pedig idő, s nem is kevés idő kérdése.<sup>13</sup> A háború által felbomlasztott gazdaság helyreállításakor az elosztás azok javára módosult, akik saját ellátásukat megtermelik, azok rovására, akik bérből élnek, s ennek a helyzetnek a kiélezettsége mutatkozott meg a Tanácsköztársaság egész ideje alatt a parasztság és a munkásság közötti feszültségben. A proletárdiktatúra számára egyebekben is a kezdeteknél „a legsúlyosabb probléma mind gazdasági, mind pedig

<sup>10</sup> Uo. 211. o.

<sup>11</sup> Uo. 214. o.

<sup>12</sup> Vö. uo. 215., 247—248., 250. o.

<sup>13</sup> Vö. uo. 224. o.

192  
politikai tekintetben az agrárkérdés”. Mind az életszínvonal probléma megoldása, mind a hatalom megtartása szempontjából Kelet- és Közép-Európa agrárszágaiban a proletariátus és a parasztság szövetségére van szükség. *A proletárrendszer a falu támogatása nélkül életképtelenné válhat*, s a magyar tanács hatalom bukásának ez egyik döntő oka volt.<sup>14</sup> A mozgalomban e kérdésről a tízes években folyt vitákban Varga tevékenyen részt vett; javaslatait azonban a Tanácsköztársaság idején nem valószínűsítették meg. Vargának az volt a véleménye, hogy a szociáldemokrácia — amely ugyan nem lehet a magyar parasztmozgalom vezetője, mert a parasztság nem egységes, hanem ellentétekre szakadt osztály (nagygazdák — zsellérek) — kell hogy képviselje az agrárproletariátus érdekeit, hogy ezáltal is előbbre vigye a forradalmi harcot. Vargának az agrárforradalom utáni helyzet megoldására is volt elképzelése, a szövetkezeti mozgalom egy sajátos koncepciójának formájában: a mezőgazdasági termelőszövetkezetekben eszerint közösen birtokolnák a nagyobb földterületeket, és egymás közt fölöstve kisüzemrendszerrel művelnék.<sup>15</sup>

Lenin egy, az agrárkérdésről mondott beszédében — épp Vargának általunk most tárgyalt írásaira is hivatkozva — *helyeselte Vargának azt a nézetét*, hogy a magyar agrárkérdés megoldatlansága, és ezáltal a proletárdiktatúra egyik legfontosabb problémájának meg nem oldása, a magyar falu szerkezetének és helyzetének meg nem változásából ered, melynek okaként a tényleges földosztás meg nem történtét jelöli meg. Lenin idézi „A proletárdiktatúra gazdaságpolitikájának problémái”-t: „A proletárdiktatúra semmit sem változtatott meg a magyar faluban, mert a nagyüzemi termelés mellett nem gondoltak a parasztok kis tulajdonhoz juttatására.”<sup>16</sup>

*A proletárdiktatúra kezdeteinek belső ellentmondásait* Varga szerint éppen az jellemzi, „hogy a proletariátus csak akkor tudja magához ragadni a hatalmat, amikor az uralkodó osztályok ereje leginkább széttzilálódott, de ezt szükségszerűen a termelő apparátus olyan mély dezorganizációja előzi meg”,<sup>17</sup> amely azonnal jelentkezik a proletariátus életszínvonalának hanyatlásában és a munkatermelékenység hatékonysága növelésének akadályozásában. Az oroszországi és magyarországi tapasztalatokat elemezve Varga arra a következtetésre jut, hogy az átmenet megkönnyítése szorosan összefügg a „kisajátítók kisajátításának” gyors és alapos megoldásával, s éppen ezért a fejlettebb kapitalista területeken, a nyugati országokban, ahol a munkásosztály képzettségi szintje magasabb, s a termelés szervezettsége, a gazdaság erőforrásainak nagysága is előbbre tart, a munkásság alkalmasabb a vállalatok irányításának átvételére az értelmiségi szakembergárda segítségével, s így ott a politikai hatalom megragadása után a változás gyorsabb és mélyrehatóbb lehet. *A népgazdaság megszervezésének problémájáról* a proletárállamban Varga igen részletes elemzést nyújt, melynek főbb gondolatmenete az előzőekre támaszkodik, s legfőbb

<sup>14</sup> Vö. uo. 226—227. o.

<sup>15</sup> A kérdésről bővebben lásd Várnai András: „Varga Jenő pályakezdése”, *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* (Bp. 1977), 287—292. o. (A továbbiakban: *Századelő*.)

<sup>16</sup> Lásd Lenin *Összes Művei* 41, 238—239. o.

<sup>17</sup> Varga Jenő: *A proletárdiktatúra...*, 258. o.

elvként (Lenin útmutatásai nyomán, s őt idézve) a társadalmi gazdálkodás szervezeti-technikai kiépítésének szükségességét hangsúlyozza, kiemelve, hogy a gazdasági, politikai és ideológiai eszközök szét nem választhatók, a valóságban ezek átszövik egymást, egyidőben hatnak és feltételezik egymást.<sup>18</sup> „Ha a proletárállam biztosítani tudja, hogy az ipari termelés zavartalanul folyjék, ha ipari termékeket tud adni a parasztnak, akkor kivívja magának a szükséges politikai tekintélyt. Minél nagyobb a proletárállam presztízse, annál könnyebb megoldást találni a gazdasági problémákra is. Minél jobban áthatja a falut az agitációs munka, minél több meggyőződéses híve van a kommunizmusnak, annál szilárdabb a proletárállam, és minél szilárdabb a proletárhatalom, annál nagyobb siker fogja koronázni a proletár munkát.”<sup>19</sup>

Varga Jenő végezetül így zárja a proletárdiktatúra funkciójáról írott művét: „A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet a nélkülözés ellen folytatott kemény harccal jár együtt [. . .], de legfőbb feladatai a közoktatás gyors elterjesztése, a nép műveltségi szintjének általános felemelkedése, a gazdasági életben uralkodó anarchia megszüntetése, a természeti erők módszeres kiaknázása és a világtermelésnek a helyi gazdasági feltételek figyelembevételével történő szakosítása, egyszóval a világgazdaság tervszerű megszervezése, az anyagi gazdaság termelésének soha nem látott felvirágzását fogja eredményezni az egész világon. . . Mindezek alapján egy új, általános és minden ember számára megszerezhető világkultúra jön létre, a szabad emberiség szabad birodalma.”<sup>20</sup>

Azt a szerepet, amelyet Varga e műve játszott, még inkább megvilágítja az a kis írás, amit jóval később — könyve egy tervezett magyar nyelvű kiadásához bevezetőnek szánva — írt, de amely sohasem jelent meg. Varga itt ekként kezdi visszaemlékező elmélkedését: „Ez a könyv nem ünneplő írás. Közvetlenül a proletárdiktatúra után íródott, amikor minden forradalmár azon törte a fejét, miért bukott meg a forradalom, milyen hibákat követtünk el, milyen hibákat kell a jövő proletárdiktatúráiban elkerülni. Fel kell tehát őszintén tárni a hibákat és a nehézségeket. Akadnak magyar elvtársak, akik ezt helytelenítették, mondván, hogy a nehézségek nyílt feltárásával elriasztjuk a proletariátust a forradalomtól. Leninnek más volt a véleménye! 1920 augusztusában, mint a magyar párt küldötte Moszkvába érkezve, a Komintern II. kongresszusán, rögtön első találkozásunkkor megkérdeztem Lenint, tudván, hogy olvasta könyvemet: Helyes volt-e ilyen őszintén írni a nehézségekről. Azt felelte, szokása szerint ismételve, amit fontosnak tartott: Abszolút helyes, abszolút helyes, nem szabad a proletariátus előtt semmiféle nehézséget elhallgatni.” Könyve hibáiról Varga így vélekedik: csak a gazdaságpolitikai kérdésekre koncentrál, bizonyos mértékig mellőzi az általános politikai és külpolitikai problémák szoros kapcsolatát a gazdaság kérdéseivel. A proletárdiktatúra analízise hiányos (ennek egyik, de nem legfőbb oka, hogy emlékezetből — a karlsteini várban internálva — íródott), a magyar

<sup>18</sup> Vö. uo. 235. skk. o.

<sup>19</sup> Uo. 267. o.

<sup>20</sup> Uo. 289. o.

tapasztalatok alapján túlzottan általános következtetéseket tartalmaz. A kapitalizmus-elemzés helyes, de „feleslegesen tudálékos”, sok benne a szociáldemokrácia álláspontjának elméleti maradványa: „még korántsem voltam leninista, amikor írtam” — vallja Varga.

„A szociáldemokrácia tradíciója volt az alapja a diktatúra legnagyobb tévedéseinek: a földesúri földek fel nem osztásának. A szociáldemokrácia — noha a tőkés viszonyok között a mindennapi harcokban igen nagy tapasztalatokra tett szert, a szocializmusról csak mint végcélról tudott beszélni — a hatalom elfoglalásának kérdését *konkrétan* soha nem tanulmányozta, s a szövetségesek kérdését, melynek Lenin olyan nagy jelentőséget tulajdonított, soha fel nem vetette.” Ez a tradíció okozta, hogy a kommunisták is — köztük volt baloldali szociáldemokraták, akik „őszinte hívei voltak a diktatúrának”, mint „e sorok írója is” — olvashatjuk Varga írásában — az agrárkérdést egyoldalúan az ipari munkásság élelmiszer-ellátásának szempontjából nézték, s nem mint döntő fontosságú politikai kérdést, a proletariátus szövetségeseinek kérdését. „Senki sem vette tekintetbe, hogy nemcsak a szegényparaszttság, a zsellérek, hanem a teljes föld- és saját lakóhely nélküli sok százezer mezőgazdasági cseléd is mindenekelőtt egyet akart: saját földet.” Varga itt nyomatékosan felhívja a figyelmet arra is, hogy „meg kell jegyezni, az Oroszországból hazajött elvtársak tévesen úgy informáltak bennünket, hogy ott sem osztják fel a földet”.<sup>21</sup>

2

Varga nem vett részt az illegális párttevékenységben (csak a párt külföldi szereplésében volt része), *elsősorban teoretikus kérdésekben* nyilvánított véleményt, olyan teoretikus kérdésekben azonban, amelyek döntő gyakorlati-politikai problémákat érintettek. Varga *ez időbeli életrajzában* már adatai is sokatmondóak. Kezdjük tehát ezekkel. A karlsteini raboskodás után kalandos utakon érkezett Moszkvába 1920. augusztus első napjaiban: „A hajón Bélával együtt engem is letartóztattak, de megszöktem a hajófenékbe. . .” — írja első onnan keltezett levelében.<sup>22</sup> Egy levele szerint Stettinből, majd Berlinből indult Moszkvába, és a kapcsolattartást Bécs felé egy stockholmi könyvkiadó (Thomson Verlag) biztosította.<sup>23</sup>

Kiérkezése után azonnal bekapcsolódik a Komintern második kongresszusának munkájába: „Itt sokkal többet tudnak rólam, mint gondoltam. . . Könyvem eljutott ide, minden számottevő ember, Lenin, Buharin, Radek és mások is jó véleménnyel vannak róla, már fordítják oroszra. [ . . . ] A Komintern-vitában egy bizottságban az agrárkérdés problémáit elemezzük.”<sup>24</sup> Ezen a kongresszuson *Varga Jenő a Komintern VB tagjává* választják (és 1931-ig tevékeny szerepet is játszik). Megkapja első megbízását is: „Munkaköröm a kapitalista országok gazdasági életének számon tartá-

<sup>21</sup> Varga Jenő kéziratok hagyatékából — a Párttörténeti Intézet Archivumában, 783. f. l. o. e.

<sup>22</sup> Uo. (1920. aug. 12.)

<sup>23</sup> Uo. (VII. 19.)

<sup>24</sup> Uo. (Keltezés nélkül.)

sa.”<sup>25</sup> Augusztus közepére „be is rendezkedik”: „Kezdem a dolgot lassan áttekinteni és néhány hónap múlva minden meglesz.”<sup>26</sup> Augusztus végén már tervekről ír, melyeknek pusztá jelzése is igen érdekes: agrárkérdések az adókérdéssel összefüggésben,<sup>27</sup> közös könyv Radekkal (a tárgy pontos megjelölése nélkül), nagyobb tanulmány a *keleti kérdésről*, negyedévenkénti „Sommelbüch”, tanítás az egyetemen (talán a „Vörös Professzurán”), posztgraduális képzés vezetése: Marx-szeminárium.<sup>28</sup> Egy igen érdekes levél szól *Leninnel való* egyik első *találkozásáról*. „Tegnap beszéltem Leninnel, igen kedves, gyerekes külsejű ember, minden póz nélkül... Lenin arra igyekezett rábeszélni, hogy írjam meg itt Moszkvában a magyar forradalom és ellenforradalom történetét: tényeket, személyeket és bírálatot. De mondtam, hogy nincs hozzá helyzetem és kedvem sem. Azóta gondolkodtam, és úgy határoztam, hogy szóban kifejtsem neki, amit gondolok. Ha azután is akarja, akkor esetleg megírom.”<sup>29</sup>

Szeptemberben már részt vesz a népgazdasági tanács elnökségének vizsgálataiban is, és így a *szovjet-oroszországi viszonyokról*, utazgatásai során, közvetlen *tapasztalatokat* szerez. Egy levélben meglátja — igen élesen fogalmazva — „mint cseppben a tengert” a viszonyok kettősségének problémáját: „Jasznaaja Poljanában, néhány kilométerre az öreg Tolsztoj birtokától, nagy építkezések vannak, egy hatalmas villamosközpont és négyezer munkáslakás épül. Szervezetlenség, sok baj, de nagy lelkesedés azokban az emberekben, akik szinte dolgozó gépekké lettek, nem törődve a munkájukon kívül mással. De így kell lennie, mert kevesen vannak a dolgozók, és sokan az orosz módra passzive élők.”<sup>30</sup> És októberben, már a kintlétbe és munkába „bejáratódva”, jellegzetesen fanyar hangján így ír: „Dolgozom, csöndesen élek... Meglehetősen egyedül vagyok. Az itteni magyarok távolállnak „lelkileg” tőlem. Hiányzik nekem a Bembe-lak, mennyire más volt ott 11 évvel ezelőtt.”<sup>31</sup>

Vessünk tehát néhány pillantást az „itteni magyarok”-ra, vagyis általában az emigrációs magyarokra, Varga szemüvegén át.<sup>32</sup> Varga Moszkvában nemigen érintkezett a magyarokkal, csak a „szükséges mértékig”; később, berlini évei alatt már inkább. A levelekben különböző ügyek kapcsán — melyeket itt nem érdemes részleteznünk — szó van az Öregről (Landler), Béláról (Kun), Gyuriról (valószínűleg Lukács), Mátyásról (Rákosi), Laciról (Háy), Hugóról (Kenczler — Varga régi barátja), Gyuláról (Lengyel), Lajosról (Magyar), Sanyiról (Varga unokaöccse),

<sup>25</sup> Uo. (Szept. 9.)

<sup>26</sup> Uo. (k. n.)

<sup>27</sup> Lenin néhány hónap múlva írja „A terményadóról” c. brosrúráját. *LÖM* 43, 186—224. o.

<sup>28</sup> Varga Jenő hagyatékából — uo. (Aug. 30.)

<sup>29</sup> Uo. (k. n.)

<sup>30</sup> Uo. (Szept. 9.)

<sup>31</sup> Uo. (Okt. 17.) *Vö. Századelő*, 243—247. o.

<sup>32</sup> Ez a „pillantás”, sajnos, egy alapvető esetlegességet és egyben rendszertelenséget tartalmaz: egyrészt a levelekre, másrészt Varga Jenő leányának, Varga Máriának — akinek ezúton is köszönetet mondok — szóbeli tájékoztatására épít; tartalmaz időbeli összemosásokat és egyben bizonytalanságokat is.

Arnoldról (Grün — Varga sógora), D. Ilonáról (Duczynska),<sup>33</sup> P. Sándorról (Pohl), P. Józsefről (Pogány), Zoltánról (Rónai?). Varga Moszkvában, Komintern-ügyekben, tartósan együtt dolgozott Kunnal, Hamburger Jenővel, Rákossal, Pogánnyal. Információink szerint senkivel sem volt munkán kívüli kapcsolatban közülük, csak Hamburgerral. Kunna „kifejezetten rossz viszonyban” volt, egy levelében Pogányt „nagyfejű”-nek titulálta, ami nála a megvetés egyik jele volt. A náluk tartott összejöveteleken, beszélgetéseken (ez persze elsősorban a későbbi időkre jellemző) Hamburgeren kívül sokszor vett részt Gábor Andor és felesége, Gergely Sándor, Magyar Lajos, Pollacsek László, Szilárd Károly, Münnich Ferenc. Lukács György „gyakran járt” Vargáéknál. Berlini tevékenysége során Szántó Bélával és Lengyel Gyulával (akiről az volt a véleménye, hogy „kitűnő gazdaságorganizációs szakember”) dolgozott szorosan együtt, és Lukáccsal volt még érintkezése. Varga állandó társa és „egyetlen igazi barátja” sógora, Grün Arnold volt, aki mindenhová követte.<sup>34</sup>

Varga tehát ilyen közegeben éli mindennapjait, és munkával bőven elhalmozva igyekszik főlvállalt föladatának eleget tenni. Lenin a második Komintern-kongresszustól kezdődően Varga föladatául „a gazdasági élet figyelemmel kísérése” mellett, a gazdaságelméletnek a gazdaságpolitikában való konzekvens érvényesítése tanulmányozását jelöli ki. 1921 májusában már sor kerül az első részletes megbeszélésre, „a világgazdaság helyzetének elemzése” tárgyában, valamint „NEP-kérdésekben”.<sup>35</sup> A Komintern III. kongresszusán (1921. június) pedig ugyanez ügyben, illetve az ún. „egységfront” kérdésében Varga az „offenzíva-szárnnyal” (balosok) — Kun, Radek, Terracini és mások — szemben foglal állást, nagyjából arról az alapállásról, amelyről Lenin is „A baloldaliság...”-ban, ill. az itt a kongresszuson elmondott beszédében.<sup>36</sup>

A Komintern IV. kongresszusán (1922. nov.) Varga az *agrárkérdésről* tartott beszámolót, és itt is megfogalmazta a nemzetközi mozgalom számára a magyar ügyekből adódó tanulságokat. Ezen a kongresszuson Varga előadói beszédében került először sor „az egységfront taktika átvitele a falura” program meghirdetésére az új, szövetségi politika, a „munkásegységfront” követelménye jegyében. „A kommunista pártok számára csak akkor érhető el tényleges siker a proletárdiktatúra támogatásának ügyében” — mondotta Varga —, „ha a paraszti lakosság döntő többségének

<sup>33</sup> Ez érdekes részlet, melyről 1920. aug. 22-i levelében ezt írja: „Szegény Duczynska, hogy megöregedett, pszichoanalitikus paciensemmé vált, tartanom kell benne a lelket, olyan beteges honvágya van, nem bírja itt. Haza kell neki menni — Bécsbe, csak ez a megoldás.” És egy hónap múlva, szept. 9-én: „D. I. megy Bécsbe, vigyázz rá!” — ez feleségének, Grün Saroltának szól. Vö.: Varga Jenő hagyatékából, uo.

<sup>34</sup> Grün autodidakta polihisztor volt, elsősorban műszaki fantáziájú ember. Repülőgépmotor-konstruktőr lett, ő tervezte a szovjet északi-sarki expedíció repülőgépeinek motorját, majd — minden tiltakozása ellenére — katonai tervezési föladatokkal bízták meg —, ami a későbbiek során „természetesen” járt azzal a következménnyel, hogy ő is a perek egyik szenvedő alanya és az eltűntek számának szaporítója lett.

<sup>35</sup> Vö.: Varga Jenő hagyatékából, uo. (k. n.)

<sup>36</sup> Vö. Varga Jenő: „Povorot v ekonomiceszkoy politike Szovjetszkoy Rosziji”, *Kommunisticseskij International*, 1921., 18. sz., 4585—4602. o.

legalább passzív, de lehetőleg aktív részvételét sikerül elérni.” Ehhez szövetséget kell létrehozni a falusi szegénységgel, és meg kell kísérelni a középparasztok megnyerését is. Az agrárreformok és a földosztás döntő jelentőségűek, amint azt az oroszországi földosztás és a magyar szervezetkeztesítési hibák bizonyították. „A földosztást mint problémafeloldást több helyen már a burzsoázia is alkalmazza, miközben a kommunisták néhány csoportja szektás földpolitika következtében akadályozza a munkás-paraszt szövetség valóságos létrehozását.” Varga előadói beszédére és az egész kongresszus jellegére alapvető befolyással volt az agrár-akcióprogram elfogadtatásának szükségessége. Ennek a helyzetnek következményeképpen hozzák létre az ún. „Parasztinternacionálét” is.<sup>37</sup> Varga később is többször mutat rá arra, hogy az agrárkérdés mindig is kulcskérdés marad, mert *sem a tőkés, sem a szocialista gazdaság nem „tisztá” ipari gazdaság*. A probléma éppen a mezőgazdaság iparosításának *hogyanja*. A referátum is, de még inkább a hozzákapcsolódó akkori és későbbi észrevételek, éppen az agrárforradalom mikéntjének ügyében fogalmazzák meg azt is, hogy ez az elmaradottság fölszámolásának, „Ázsia ébredésének”, a gyarmati világ felszabadításának kulcskérdése.<sup>38</sup>

Az V. kongresszuson (1924. július) a *világgazdasági helyzetről* adott beszámolón („a világgazdasági helyzet konjunkturális elemei és ingatag pontjai”)<sup>39</sup> a magyar helyzetet ismét érinti. Itt is föllép a balosok ellen: „Az elvtársak felvetik nekem, hogy nem vagyok elég forradalmi, mert kimutatom, hogy a világgazdaság jelenlegi helyzetének tükrében valószínűtlen, hogy forradalmi helyzet alakuljon ki. Lehet, hogy nem vagyok elég forradalmi, de azért, mert most a valóság sem az. Ilyen a helyzet és kész!”<sup>40</sup>

Vargát 1922-ben Berlinbe küldik, ahol egyrészt a KMP (berlini) emigrációs bizottságát (a Külföldi Bizottság szervét) vezeti Szántó Bélával és Lengyel Gyulával (ebbeli minőségében vesz részt a párt 1926-os „karácsonyi” plénümán, illetve képviseli majd Moszkvában a magyar pártot a Komintern VB-ben 1928-ban, Kun bécsi tartózkodása alatt); másrészt és elsősorban a Szovjetunió kereskedelmi kirendeltségének „tanácsadója” címén a világgazdasági helyzet vizsgálata immár legfőbb feladatává lesz. Itt kezdi megjelentetni az (1939-ig kiadott) híres „*Varga-féle negyedévi jelentéseket*” a világgazdasági helyzetről és a konjunktúra-kérdésekről. Itt hozza létre világgazdasági intézetét, amelyet 1927-ben, Moszkvába való visszatérésekor a Szovjetunió Világgazdasági és Világpolitikai Kutatóintézetévé fejlesztenek, és amelynek lapját (*Mirovoje hozajsztvo i mirovaja politika*) is az ő irányításával készítik. Moszkvai tudományos tevékenységének fontos része a Kommunista Akadémia

<sup>37</sup> Vö. Varga Jenő: „Kak dolzsna büty posztroena programma Kommuniszticeszkogo Internacionala”, uo., 1922., 22. sz., 5867—5878. o. és Varga Jenő: „Zaklucsityelnoe szlovo na I-j mezsdunarodnoj kresztyanszkaj konferenciji”, *Pravda*, 1923. okt. 13.

<sup>38</sup> Vö. 114. jegyzet.

<sup>39</sup> Vö. Varga Jenő: „O mirovom ekonomiceszkom polozeniji (doklad na pjatom vszemirnom kongressze Kominterna)”, *Fünfter Kongress der Kommunistischer Internationale*, I. köt., Hamburg é. n., 108—131. o.

<sup>40</sup> Varga Jenő hagyatékából, uo.

vezetésében betöltött szerepe, a Vörös professzúra Intézet igazgatása. A későbbiekben a „Varga”-intézet, a vele egy épületben lévő Filozófiai Intézet (ahol majd Lukács is dolgozik), illetve a mellette lévő Marx—Engels Intézet az elméleti munka központjává válik. A tudományos élet ezen szervezésében Vargának komoly segítséget nyújtanak Magyar Lajos, Lengyel Gyula és Háy László. E tevékenysége közben Varga folyamatosan előadásokat tart az Akadémián és a Marx—Engels Intézetben is.

Varga Jenőnek a Magyar Tanácsköztársaság tevékenységét elemző munkái után most meg kell vizsgálnunk azokat, a világgazdaság állapotát és változásait vizsgáló tanulmányait, amelyek a nemzetközi munkásmozgalomban Varga nevét a legismertebbek egyikévé tették. Ezen munkák sorában van különösen egy, amely igen komoly hatást fejtett ki a világgazdasági helyzetnek a magyar szervezett munkásság körében való megítélésére. Ez a munka „A világgazdaság mai helyzete” címet viseli, szerzőjéül Balog István és Garai János van megjelölve. A könyvecske Varga Jenőnek a 20-as években írt nagy, a kapitalizmust elemző tanulmányait, illetve válságelőrejelzéseit, a válságproblémák vizsgálatát, a válság magyarországi hatásának jelzéseit tartalmazza, természetesen „sűrített” formában. Az anyagot Garai János<sup>41</sup> készítette, és ő adta „szerzőtársának” — Vargának — a „Balog” szerzői nevet is, hiszen Varga írásai az ő nevével itthon nem kerülhettek forgalomba.<sup>42</sup> Számunkra azonban ez a munka mégsem lehet az elemzés tárgya, hiszen itt magukat az alapmunkákat, amelyekből a könyvecske merít, kívánjuk elemzés tárgyává tenni. Ide tartoznak: „A tőkés világgazdaság válsága” 1921-ből; „A tőkés gazdaság stabilizációja utáni hanyatlás periódusa” 1928-ból; ill. a „Magyarország helyzete a világgazdasági válságban” c. írás 1930-ból.

A világháborút követő időszak marxista gazdaságtani műveinek egyik legjelentősebbike, „*A tőkés világgazdaság válsága*” helyzetértékelésként született a Kommunista Internacionálé III. kongresszusára 1921-ben, és széleskörűen terjesztett publikációként jelent meg — átdolgozva — egy évvel később. Varga Jenő azt tekinti itt főadatának, hogy megmutassa, miben különbözik a monopolkapitalizmus első válsága a világháborút megelőző válságoktól. Ez a válság — írja — „nem a szokásos túltermelési válság [. . .], hanem a világháború idején a világgazdaságban végbement alapvető változások következménye”.<sup>43</sup> Varga, miután részletes, statisztikai adatok-

<sup>41</sup> Garai János költő, író, újságíró, az illegális kommunista mozgalom tagja. Varga német nyelvű munkáit dolgozza át, hozzátéve a híres „negyedévi jelentések” vonatkozó anyagait, és így készíti el azt a könyvet, amely 1934-ben jelenik meg. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy a „negyedévi jelentések” anyagai, amelyek az „Inprekorr” kiadványaiként az egész nemzetközi mozgalomban nagy hatást keltettek, ebben az időszakban (tehát a gazdasági válságot követően) több alkalommal kerültek bele (pl. Sándor Pál fordításában) a magyar párt propagandaanyagaiba. Varga magyar anyagú cikkei egyébként a *Proletár*, az *Új Március*, az *Új Hang*, *Sarló és Kalapács* hasábjain jelennek meg. Ebben az időszakban a nemzetközi sajtóban Varga a következő szerzői álneveken publikál: Eugen Pawlowski, Eugen Schuster, Karl Karlovics Berzin.

<sup>42</sup> Vö. Balog István—Garai János: *A világgazdaság mai helyzete*.

<sup>43</sup> Varga Jenő: *A proletárdiktatúra* . . . , 293. o.



kal alátámasztott elemzésben összeveti a háború előtti és a háború utáni helyzetet az egyes nagyobb gazdasági területek viszonyában, megállapítja, hogy a világháború deformáló tényezője volt a világgazdaságnak, és egyik fő következménye az volt, hogy „Európa elszegényedett és csökkent a súlya a világgazdaságban”.<sup>44</sup> Varga, adatokkal alátámasztva, röviden vázolja, hogyan ment végbe az *Egyesült Államok* belső gazdasági megerősödése és külső helyzetének javulása — párhuzamosan az európai, elsősorban az angol gazdaság viszonylagos ütemlassulásával. Ezután rámutat, hogy míg a háború alatt Európa gazdasági fejlődése megtorpant a közvetlen és kizárólagos hadigazdálkodás következtében és kimerítette saját tartalékait, addig az Egyesült Államok minden területen dinamikus fejlődést produkált és lépéselőnyhöz jutott. Ennek egyik legdöntőbb tényezője az *addig ismeretlen méretű és szokatlanul gyors ütemű tőkekoncentráció* volt, mely már a múlt század végétől kezdődően, de különösen a világháborút közvetlenül megelőző időszakról jellemezte az amerikai gazdaságot. A háború utáni első jelentős világgazdasági válság sajátossága az volt, hogy nemcsak relatív — jövedelemelosztási alapokon nyugvó — túltermelés, hanem (bizonyos területeken, iparágakban stb.) *abszolút túltermelés* is létrejött. A világgazdaság egyensúlyának teljes hiányát a gazdaság két részre, a relatív túltermelési övezetre és az abszolút elégtelen termelés övezetére való szakadás jellemezte. Fölborult a termelés és a munkamegosztás egész addigi rendszere. Ugyanakkor a tőkés gazdaság új típusú válságának egyik döntő velejárója volt, hogy a „kapitalizmus erős ellenállást tanúsított a válsággal szemben. . . A tőke ellenálló képessége abból fakadt, hogy a háború kezdete óta a monopolizálódás teljesen befejeződött. Olyan szoros kapcsolat jött létre, hogy egyetlen láncszemet sem lehetett kiszakítani anélkül, hogy az egész építmény romba nem dőlt volna. Ennek megakadályozására pedig kezdték alkalmazni általános keretekben az új módszert, a kapitalizmus mesterséges módon, *állami intézkedések* révén való fenntartását.”<sup>45</sup>

Ez a kérdés azonban azt is fölveti, milyen lesz a kapcsolat a vezető tőkés hatalmak és soknemzetiségű monopóliumok, valamint az Európán kívüli országok, különösen a gyarmatok között. Varga elemzi egyre intenzívebb bekapcsolódásukat és fontosságuk fokozódását a világgazdaság növekedésében. Már pályájának legkorábbi szakaszában is igen nagy figyelmet fordított erre a kérdésre, éppen ezért az Európán kívüli társadalmak történeti múltjának, jelen viszonyainak és a *problémákból adódó történetelméleti kérdéseknek* mindig komoly jelentőséget tulajdonított. Legfontosabbként Japán fejlődését jellemzi. A japán szerkezet átalakulásának lényege szerint abban van, hogy nem volt gyarmati terület, a világgazdaságba való beillesztését ezért sajátos föltételek szabták meg. Varga úgy látja, hogy Japán a tőkés fejlődésben, ha csak távolról is, de hasonló formában jelentkezett, mint az Egyesült Államok, bár növekedése lassúbb ütemű volt, mert alapvető föltételei igen hiányosak voltak, különösen a természeti kincsek, a termelési eszközök fölhalmozódása és a munkások

<sup>44</sup> Vö. uo. 295—301. o.

<sup>45</sup> Uo. 319—320., vö. uo. 301—306. o.

képzettsége, termelékenysége tekintetében. Ezért a japán gazdaság helyzete meglehetősen ingatag. Föltételezhető azonban — írja Varga —, hogy növekedésének jövőbeni intenzív fölfuttatásával Japán döntő szerepet játszik majd a világgazdaságban.<sup>46</sup>

A háború a gyarmati országokkal különleges viszonyt alakított ki, ugyanis éppen alapvető funkcióik ellátásában akadályozta meg őket. Gyöngült velük a kapcsolat, a kitermelt nyersanyagot nem tudták elszállítani, s egyben egyre kevesebb iparcikk érkezett hozzájuk. Ezért, ha kezdetlegesen is, de megkezdődött a „hazai ipar” kialakulása, létrejöttek a föltételek a minimálisan szükséges termékek előállításához.<sup>47</sup> A háború utáni helyzetben — folytatja elemzését Varga — e területek jelentősége, az előbbieken fölsoroltak miatt, megnőtt. A világgazdasági válság leküzdési tendenciájának jeleként a tőkekivitel új, nagy hulláma öntötte el ezeket a területeket. Ez azonban együtt vetette föl a telítődés és az új piacok meghódításának kérdését.<sup>48</sup> Mivel a Föld területeinek nagy többsége bekapcsolódott már a kapitalista világgazdaság által megteremtett érintkezésbe, vagy tőkésországgént vagy gyarmatként, illetve létrejött és megszilárdult az első, szovjethatalom irányította ország, nagy jelentőségű új piacként már csak egy terület jöhetett számításba: Kína. „Ha sikerülne Kínát bekapcsolni a tőkés rendszerbe, néhány évtized leforgása alatt képes lenne arra, hogy elnyelje a túltermeléssel küszködő országok termékfeleslegét.”<sup>49</sup> A kínai változások azonban nemcsak ezért volnának döntőek, hanem azért is, mert a világ egyik legjelentősebb területét kapcsolnák be a világfejlődésbe. Kínában mélyreható társadalmi és politikai változások jöttek létre a XIX—XX. század fordulóján, s „ami végbemegy [ . . . ] átmenet a kapitalista viszonyoknak megfelelő „feudális”-centralisztikus kormányzási formából a kormányzás új formája felé, amely a . . . kifejlődő kínai kapitalizmus érdekeinek felel meg”<sup>50</sup> — állapítja meg szinte elsőnek a „történelemvizsgálók” közül Varga Jenő. Látja azonban az akadályokat is: *a gyengén fejlettséghez járuló összes részletproblémák* (a hatalmas terület, a nagy lélekszám, a belső harcok stb.) mellett azt is, hogy Kína bekapcsolása csak a tőkés hatalmak egyesült erejével volna lehetséges, ez azonban a világháborút követő helyzetben lehetetlen. Az események igazolták azt a megállapítását, hogy *a világgazdaság megbomlott egyensúlyának helyreállítása* nem azon az úton oldódik meg, amely „Kínán keresztül vezet”.<sup>51</sup>

A gyarmati kérdésből adódó helyzet és a belső európai problémák alapján (jóvátételi kérdés, Németország gazdasági nehézségei) Varga Jenő úgy látja, hogy *új, veszélyes tendenciák* jelentkeznek a világ történeti alakulásának elkövetkező időszakában. Rámutat arra, hogy azok a kísérletek, amelyekkel a fölösleges javak „átöntését”

<sup>46</sup> Vö. uo. 306. skk., 317. o., 319—320. o.

<sup>47</sup> Vö. uo. 309—311. o.

<sup>48</sup> Vö. uo. 358—359. o.

<sup>49</sup> Uo. 359. o.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Vö. uo. 360. o.

próbálják meg, a túltermeléssel küszködő országokból az elégtelen termeléssel küszködő országokba — miközben a „gyógymódot” nehezíti, hogy a javak magántulajdonban vannak —, mind elméletileg (pl. Keynes), mind a gyakorlatban (pl. közös hitelüzletek) csak a közvetlenül kiélezett válsághelyzetet képesek enyhíteni. Hosszú távon pedig a „nemzetek közötti együttműködés” vagy a „nemzeti imperializmusok” ellentmondásait élezi ki, és ezzel új világháború veszélyeit idézik föl, vagy pedig az államok és a nagy monopóliumok tőkés érdekviszonyainak olyan jellegű „nemzetközi összefonódását” hozzák létre, amely átfogó politikai-gazdasági uralom kétes lehetőségét teremti meg.<sup>52</sup> A tőkés társadalom a világháború után, igen nagy vérveszteségek és átalakulási kényszer árán ugyan, *megőrizte világtörténetileg még domináns helyzetét*. Varga óva int a messianizmus és egyben az opportunizmus minden válfajától: „Oktalan dolog volna szemet hunyni a fölött, hogy a kapitalizmus a háború utáni első évekhez képest gazdaságilag és politikailag stabilizálódott. [. . .] De a háború utáni kapitalizmus korántsem jelenti [. . .] a viszonyok egyszerű helyreállítását. Ez egy „másik” kapitalizmus” — írja Varga Jenő *A tőkés gazdaság stabilizációja utáni hanyatlás periódusa* c., 1928-ban megjelent könyvében.<sup>53</sup> Ugyanakkor nyomatékosan hívja föl a figyelmet a „történelmi-társadalmi idő” léptéke szem elől veszítésének veszélyére. „Minthogy az imperializmus korszakát a tőkés fejlődés rendkívül nagy egyenlőtlensége jellemzi, a kapitalizmus *forradalmi* összeomlása nem mehet végbe egyidejűleg az egész világon. [. . .] *Az egyes társadalmi formák átmenete* egymásba évszázadokig tartott [. . .] a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet is kb. 200 évig.” S emellett a különböző társadalmi formák idő- és térbeli egymásmellettsége, miközben konzerváló erő is, egyben a kapitalizmus terjeszkedési lehetőségének egyik föltétele is. Varga itt is, akárcsak korábban — a pályakezdetkor —, vagy a szinte ugyanebben az időben írt „Szovjetunió-helyzet” elemzésekben is, döntőnek tartja, hogy világossá tegye, nincsenek „tisztá” társadalmi formák, nincs „tisztá kapitalizmus” (vagy „tisztá szocializmus”), a különböző társadalmi formák egymásrahatásukban fejtik ki döntő szerepüket. *Az igazi világtörténetivé válás* során, ezen „előjátékok” eredményeképpen, jön csak létre „tisztá” forma, a világtörténelmileg kiteljesedett forma, a „valódi történelem” korszaka, a kommunizmus. Ezért a mai átmeneti korszakot különösképpen jellemzi „a történelem ravaszsága” (Lenin), a viszonyok bonyolult egymásmellettsége, egybekapcsolódása.<sup>54</sup>

A kapitalista rendszer egyensúlyának helyreállítása azonban nem küszöbölte ki e rendszer alapvető gazdasági ellentmondását, mely a periodikus túltermelési válságokban jelentkezik. „Az összes régebbi válság és a világháborúban megnyilvánuló válság között az *alapvető világtörténelmi jelentőségű különbség* abban van, hogy a régi válsá-

<sup>52</sup> Vö. uo. 360 skk. o. Varga ezt az összegzést bizonyos mértékig megismétli abban a munkában is, amelyet Trockijjal és Radekkal közösen írt: *K voproszu o sztabilizacii mirovogo kapitalizma*, Moszkva—Leningrád 1925.

<sup>53</sup> Varga Jenő: *A jelenkori kapitalizmus és a gazdasági válságok. Válogatott művek*, Bp. 1964, 73. o.

<sup>54</sup> Vö. Varga Jenő: *A nagy válság. Válogatott írások 1924—43*, Bp. 1978, 406. o. 38. jegyzet.

gok egy pillanatra visszaállították a tőkés rendszer egyensúlyát. Az ellentmondások megoldása a tőkés rendszeren belül mint rendszeren belül ment végbe. Ezzel szemben a világháborúban megnyilvánuló válság magát az eredeti rendszert robbantotta szét [...] és a proletárdiktatúra megteremtéséhez is elvezetett”, illetve ennek visszahatásaként is „arra készítette a burzsoáziát, hogy államilag egyesítse erőit az állami kapitalizmusban”.<sup>55</sup>

Hogy hogyan és miért jön létre az állami monopolkapitalizmus, az imperializmus korszakának ezen új, még koncentráltabb és elsősorban még centralizáltabb formája, e kérdéseket megválaszolando meg kell vizsgálni a kapitalizmus alapvető gazdasági ellentmondásának történeti alakulását, tehát azt, miképpen alakul a válságprobléma a tőkés rend új szakaszában — véli Varga, s utal *A tőke* idevágó megállapítására; majd így folytatja: „A háború után, a kapitalizmus stabilizációja óta a termelő tőke által foglalkoztatott munkások száma tendenciájában csökkenő. *A munkásoknak a gépek általi felszabadítását* már nem kompenzálja a termelés bővítése,”<sup>56</sup> vagyis az *extenzió* növelésének hatékonysága kérdésessé vált. Varga bemutatja, hogy itt egyáltalán nem csak a válsághelyzet játszik szerepet, mert ez a tendencia kedvező konjunktúravisszonyok között, termelésnövekedés közepette is érvényesül. A számadatokból is levonható következtetések lényegét abban látja, hogy „a munka termelő képessége gyorsabban emelkedett, mint ahogyan a termelés növekedett!” A produktív termelés szférájában ezért tendenciájában „a munkaerő felszabadítása végleges!”<sup>57</sup> Varga ezt a tendenciát az „organikus, krónikus munkanélküliség” kategóriájával ragadja meg; s a *termelés intenzifikálásának* és fokozott gépesítésének, s ezáltal elgépiesítésének, az egész kapitalista termelési és életmódstruktúra szempontjából döntő jelentőséget tulajdonít. Munkatermelékenység, foglalkoztatottság, munkanélküliség bonyolult kérdéskomplexumának vizsgálata a XX. sz. kapitalizmusának lényegi vonatkozásait veszi célba. Fölhívja a figyelmet arra, hogy a *megnövelt intenzitású termelőmunka* a munkástól fokozott és differenciált munkaerőkifejtést, ez pedig a tőkétől több pihenőidőt, s több és jobb „ellátás”-potenciál biztosítását kényszeríti ki.<sup>58</sup>

Varga későbbi tanulmányaiban bemutatja, mint áramlik át a munkás-termelők tömegének, sőt, a paraszt-termelők tömegének jelentős része is az ún. „improduktív” termelési szférákba, elsősorban a forgalomba-közlekedésbe, illetve a kereskedelembe-szolgáltatásba. Ugyanakkor már itt föl hívja a figyelmet ennek az átalakulásnak legdöntőbb elemére: a hadiiparba és az ahhoz elsőrendűen kapcsolódó infrastrukturális ágazatokba való termelőkapacitás és munkaerő-áramlás növekedésére.<sup>59</sup> Legfőbb tendenciaként Varga azt emeli ki, hogy az egész folyamatnak mintegy kereteként és egyben szervezőjeként, a monopóliumösszefonódás és a *monopóliumok nemzetköziesedése, az elmaradott területeknek a világ gazdasági egészbe való bekapcsolódása* is

<sup>55</sup> Varga Jenő: *A jelenkori kapitalizmus...*, 74., 102—103. o.

<sup>56</sup> Uo. 78—79. o.

<sup>57</sup> Uo.

<sup>58</sup> Vö. uo. 83. o. és Varga Jenő: *A nagy válság*, 106., 22. o. 31. jegyzet.

<sup>59</sup> Vö. Varga Jenő: *A jelenkori kapitalizmus...*, 90. o. és Varga Jenő: *A nagy válság*, 407—408. o.

meggyorsul. Ugyanakkor a termelés-fejlődés a termelési eszközöknek nemcsak koncentrálódását (magánkézben a monopóliumokon keresztüli koncentrálódását), hanem társadalmiasítását is kikényszeríti; a termelés társadalmi jellege és a magántulajdon monopolitendenciája közötti ellentmondás az államkapitalizmus, pontosabban az állammonopolista kapitalizmus létrejöttével időlegesen föloldódik. Ez azonban éppen az átalakulás másik jelentős tényezőjének, a hadiiparnak dominánssá válásával és az *eredeti tendencia* (a konkurrenciaharc) kiküszöbölhetetlen továbbélésével, a monopóliumok és államok összeütközéseit hosszú távon — ahelyett, hogy, mint akár a burzsoá, akár a szociáldemokrata teoretikusok állítják (Varga itt különösen Hilferding „békés szuperimperializmus”-elméletét cáfolja), megoldaná — csak elodázza és még elkerülhetetlenebbé teszi. Az államkapitalizmus, mint a *tőkés szerkezet „kísérlete”* — „tökéletlen kompromisszum” a burzsoázia erőinek állami és nemzetközi erőegyesítésére. A Komintern VI. kongresszusán (1928. júl.—szept.) Varga referátuma a kapitalizmus ideiglenes stabilizációjának végéhez közeledtéről és az új válság küszöbönállásáról is szólt. Ez azonban itt már nem a világforradalomvárás és kapitalizmus-bukás messianisztikus hite, hanem a vargai „analízis”-koncepció újraérvényesítése konkrét válságelemzés alapján.<sup>60</sup>

3

Varga Jenő „A kisajátítók kisajátításától a szocializmus építéséig” c., a Szovjetunió fönnállásának 10. évfordulójára az *Új Március*ban megjelent cikkében elemzi a kapitalizmusból való kilépés útjának adott lehetőségeit. A hatalom megszerzése — írja — nem automatikusan hozza magával a szocializmus békés építését, mint azt pl. Kautsky állítja „A szociális forradalom utáni napon” c. írásában. A gazdasági stratégia igen bonyolult módszerei jelentkezhetnek a harc e szakaszában: a proletárdiktatúra gazdasági stratégiájának a különböző országokban — a konkrét viszonyoknak megfelelően — különbözniök kell és különbözni is fognak. A szocializmus „fölfutása” *nem egyenes vonalú*, hanem gazdasági és politikai „manőverek” egész sorát igényli és hozza magával, amiként ez a magyar és orosz diktatúra tapasztalataiból, illetve e tapasztalatok összevetéséből is leszűrhető.<sup>61</sup>

A gazdasági és osztálytagozódás Oroszországban a háború előtt *kapitalizmus előtti* elemeknek és a *kapitalizmus magas fejlődési fokát elért* elemeknek sajátos vegyülése volt. Varga az elemzésben utal Leninnek „A terményadóról” c. munkájára<sup>62</sup> a patriarchális gazdaság szerepével és átalakulásával kapcsolatban, s leszögezi, hogy az orosz földviszonyokra a faluközösségi és „feudális” birtokok egymásmellettiége volt a jellemző. Ugyanakkor a művelés maga ténylegesen parcellákon folyt, a nagyüzemi mezőgazdasági termelés csak a művelt területek 9%-án jött létre. Ebbe a kapitalizmus

<sup>60</sup> Vö. uo. 96—103., ill. uo. 93. o.

<sup>61</sup> Vö. *Új Március*, 1927., 1. sz. 74. o.

<sup>62</sup> Vö. *LÖM* 43, 186—224. o.

előtti struktúrába ágyazódtak bele sokszor a kapitalizmus legfejlettebb elemei, a nagyipar és nagybankok összefonódása stb.; hiszen Oroszországban a kapitalista szektorban olyan erős tökekoncentráció jött létre, mely nagyobb volt mint Németorszáé, ámde — döntő sajátosságaként — ez tulajdonképpen külföldi (elsősorban francia) tőke volt. A tőkések száma igen kicsiny volt, s a tőke összefonódott az arisztokráciával; és ez az *archaikus és modern viszonyok* újabb *keveredését* jelezte. A viszonyok e felemáságának jelentkezése a másik oldalon a proletariátus viszonyaiban is megfigyelhető. A koncentráció a nagyiparban rendkívül előrehaladott: az orosz proletariátusból (arányaiban) négyszer annyi volt nagyüzemi, mint Németországban (ez az óriási méretű üzemek létrehozásában különösen élesen jelentkezett). Az orosz proletariátus létrejötte és kiemelkedése a parasztságból — elsősorban a szaktudás és a műveltségminimum növekedése által — döntő viszonyváltásokat jelentett, ugyanakkor, éppen új és friss volta révén, még *közvetlen* személyi *visszakötődés* élt a *munkásokban a paraszti léthez*.<sup>63</sup> A hadsereg és az állam igényeinek kielégítése szintén nagy szerepet játszott az orosz nagyipar fejlődésében, de éppen ezért az, már kifejlődésekor, imperialista jellegzetességeket hordozott. Miközben az orosz monarchia abszolút jellege akadályozta a burzsoázia megerősödését, megakadályozta a legális munkásmozgalom komolyabb arányú kiépülését is. Ezért itt nem jött létre nyugat-európai típusú szociáldemokrácia és szakszervezeti mozgalom, s így a *mozgalom* valóságos menete és *célja* nem a tőkésekkel szembeni érdekvédelem, hanem (természetesen illegális úton) az *egész rendszer megdöntésére* való szervezkedés. Az orosz proletariátus már előbb említett parasztsághoz kötődése (természetesen a szegényparaszti tömegeknél) megkönnyítette a proletármozgalom paraszti támogatását is, ami, különösen a világháború által fölforgatott viszonyok között, a proletárforradalom lehetőségét valóságos paraszti háttérbázissal erősítette. A világháború (alapvető tőkés jellegű) hadi és ipari követelményeinek a legkevésbé az orosz gazdaság és társadalom viszonyai tudtak megfelelni, éppen felemás jellegüknél fogva. Ezért is ott tört ki először a forradalom, s nem véletlen, hogy ezután Kelet-, illetve Közép-Kelet-Európa térsége következett.<sup>64</sup>

A hatalom megragadása utáni viszonyok legdöntőbb problémája — mint Varga Jenő is kiemeli — a *proletárdiktatúra és a hadikommunizmus viszonya*. A hűbéri nagybirtok megszüntetésében és a nagyipar államosításában a közép- és kispolgári, illetve gazdagparaszti rétegek bizonyos fokig érdekelve voltak; ezért a forradalom bizonyos következményeit is vállalták. Más konzekvenciákat azonban (pl. a proletárdiktatúra védelmét, a parasztgazdaság élelmiszerfőlőlegének közvetlen ellenszolgáltatás nélküli kisajátítását, illetve a városi kisiparnak a proletárhatalom számára való termelését stb.) már nyilvánvalóan nem. Éppen ezért éleződtek ki és mentek át harcba a velük való ellentétek; Varga azonban Lenint idézve azt emeli ki, s *elméletileg ez a lényeges*, hogy a hadikommunizmus nem a proletárdiktatúra szükségessége

<sup>63</sup> Vö. *Új Március*, 1927., 1. sz. 75—76. o.

<sup>64</sup> Vö. uo. 76. o.

velejárója, hanem az elmaradottság és a háborús helyzet következménye.<sup>65</sup> Varga már „A proletárdiktatúra gazdaságpolitikájának problémái” c. írásában érinti ezt a kérdést, úgy fogalmazva, hogy a *hadigazdaság kényszerszervezete* torz viszonyt szül; *nem lehet a kommunista gazdaság mintaképe*, bár lehetőséget teremthet egy ország gazdasági erejének összpontosítására.<sup>66</sup>

Az 1918–23-as időszak vitái a Szovjetunióban az addig megtett út, a tapasztalatok (beleértve a Magyar Tanácsköztársaság tapasztalatait is) elemzése, illetve az elkövetkező feladatok kijelölése tárgyában, jól kivehető és éles fordulatot mutatnak, éppen „a gyakorlatnak az elmélet feletti kritikája” tekintetében. A proletárforradalom megkezdése lehetséges egy elmaradott országban, ha ez az elmaradottság viszonylagos, és Lenin erre alapozza „a leggyengébb láncszem” elméletét; ugyanakkor ő maga hangsúlyozza a szocializmus fölépítése egy országban való lehetőségének problematikus voltát.<sup>67</sup> Az *államkapitalizmusnak*, mint a *szocializmus* lehetséges bevezető funkciójának, szerepéről Lenin 1918-ban úgy véli (s ha ezt összevetjük Varga fent jelzett munkájával, komoly hasonlóságokat fedezhetünk föl), hogy ez, az államosítás előtérbe állításával, az áru- és pénzforgalom visszaszorítását, az egyéni gazdálkodás megszüntetését hozza majd magával.<sup>68</sup> 1921-ben már úgy fogalmaz, hogy hiba volt nem vizsgálni az államgazdaság viszonyát a piaccal, a kereskedelemmel, a kistermeléssel.<sup>69</sup> Lenin ugyanakkor jól látja a *szakemberkérdés*, az *értelmiségi helyzet* jelentőségét, és azt, hogy megtartásuk csak megfizetés által lehetséges, de ezt most egyszerűen „visszalépésnek” tekinti az *áru- és pénzviszonyok föléledése* felé.<sup>70</sup>

Fontos itt, hogy míg a forradalom utáni közvetlen időszakban (és majd a NEP-korszakban) a *termelés kérdései* vannak előtérben, addig a polgárháború időszakában, a hadikommunizmus döntővé válásával, az *elosztás problémái* kapnak hangsúlyt. Ekkoriban még a pénzviszonyok adminisztratív megszüntetését is tervezik! Varga, a többi vezető közgazdással együtt, s velük a párt vezetésének többsége is, az OK(b)P IX. kongresszusán úgy foglal állást, hogy a munka (munkaráfordítás) elszámolása munkaidőegységben történjen. Az orosz társadalom szociális feszültségei nyomán viszont (a polgárháború befejeződésének időszakában) nyilvánvalóvá lett, hogy a megoldást, az *adott* társadalmi-termelési viszonyok figyelembevételével, az jelenti, *ha tudomásul vesszük* az áru-, pénz- és piaci viszonyok jelenlétét, és ennek megfelelően alakítják a gazdaságpolitikát. Ennek a fölismerésnek terméke és eredménye volt a NEP.<sup>71</sup>

A *hadikommunizmus következményeit* Varga a következőképpen jellemzi: „A dolgot

<sup>65</sup> Vö. uo. 77–79. o.

<sup>66</sup> Vö. Varga Jenő: *A proletárdiktatúra*..., 211. o.

<sup>67</sup> Vö. *LÖM* 45, 378–379., 399–401. o.

<sup>68</sup> Vö. *LÖM* 36, 165. o.

<sup>69</sup> Vö. *LÖM* 44, 198–199. o.

<sup>70</sup> Vö. *LÖM* 36, 168. o.

<sup>71</sup> Vö. *LÖM* 43, 208–209. o. A kérdéshez lásd még Szamuely László: *Az első szocialista gazdasági mechanizmusok* (Bp. 1971).

úgy lehetne elméleti formában kifejezni, hogy a paraszt, noha a föld állami tulajdont képezett, a termelést magát magángazdasági szempontok alapján végezte, viszont a termelési eredmények elosztása úgy történt, mintha a társadalmi fejlődés a kommunizmus fokát már elérte volna. Ez az ellentmondás természetesen vezetett a termelés összezsugorodására a mezőgazdaságban, s ez kihatott a nagyipari termelésre is. Ez a belső ellentmondás döntően alakította a proletariátus és a parasztság viszonyát a következő években, amely jelentkezett az osztályszövetség lazulásában, sőt a munkásságon belüli helyzet éleződésében is.”<sup>72</sup> Ennek a kiéleződött helyzetnek a megváltoztatásához új módszerekre volt szükség. Az „új gazdaságpolitika” a hadikommunizmus feszültségeinek föloldása volt, de egyben visszatérés az „eredeti” föltételrendszerhez egy megszilárdult hatalmi bázison. A termelés és elosztás feszültségének föloldása az új helyzetben a jövedelemmegoszlás differenciálódásával történt. A gazdasági újjáépítést nem fölülről, az állami nagyipar felől, hanem alulról, a parasztgazdaság megszilárdításával kellett kezdeni. Varga szerint Lenin tisztában volt az ezzel föllépő kapitalizálódási tendenciákkal, de a modernizálás és a szocializmus építésének akadályozását a kapitalizmust megelőző gazdasági struktúrák által még nagyobb veszélynek látta, mint a nagyipari viszonyok esetleges „kapitalista beütéseit”. Ezért volt szükség egy, az állam által ellenőrzött és rendszabályozott tőkés szektorra az állami-szocialista nagyüzemek mellett; s ez az a probléma, amelyet az „államkapitalizmus” fogalma oly jellegzetesen tükröz. Varga Jenő, későbbi munkáiban, nem véletlenül fektet súlyt e kérdés vizsgálatára, s nem véletlen az sem, hogy oly élesen kiemeli „államkapitalizmus” és „állammonopolista kapitalizmus” fogalomkörének elvi különbözőségét.<sup>73</sup>

Varga kiemeli, hogy míg a hadikommunizmus állama *elvileg* minden polgárról gondoskodott (a gyakorlatban persze ehhez erőtlennek bizonyult), addig az új viszonyok között csak ellenszolgáltatás fejében részesíti az állam juttatásokban a polgárait, s ennek másik oldala, hogy (ilyen viszonyok között) a gyakorlatban az állami és magánipar versenye és a piaccgazdálkodás bizonyos formái újra jelentkeznek a gazdaság egész mechanizmusában.<sup>74</sup>

Az új gazdaságpolitika segítségével mindenesetre sikerült megoldani az alapvető problémát, az industrializáció erősítésének megindítását. És — Varga szerint nem véletlenül — *ez volt a döntő lépés*.<sup>75</sup> a fejlődés ettől válhatott gyors tempójúvá, bár természetesen nem a végletekig. Az első évek: a helyreállítás periódusa, majd a háború előtti gazdaság színvonalának *túlhaladása* a növekedés tempójának rendkívüli gyorsaságát eredményezték mind az iparban, mind a mezőgazdaságban (az ipari termelés évről évre 50—60%-kal volt nagyobb). De amikor már nem a háború előtti gazdasági színvonal túlhaladása, hanem a termelés eredeti, békés tendenciái által

<sup>72</sup> Vö. *Új Március*, 1927., 1. sz. 80. o.

<sup>73</sup> Vö. uo. 81—82. o.

<sup>74</sup> Vö. uo. 81. o.

<sup>75</sup> Vö. a szovjet iparfejlődés statisztikai táblázatát Varga Jenő „Új jelenségek...” c. munkájában, *A nagy válság*, 197. o. 76.



elérhető maximumszint fölé lendült a gazdasági termelés, „a további tempó természetesen meg kellett, és a jövőben is meg kell hogy lassuljon”; ugyanakkor maga a gazdaság növelésének folyamata új és új típusú termelési eszközöket, beruházási módokat, termelészerkezeti megoldásokat követelt. Varga azt is jól látta, s figyelmeztetett is erre, hogy az elért eredményekből levont túlzó következtetések, egy erőltetett fejlesztési ütem kitűzése, rendkívüli veszélyeket rejtethet magában a jövőre nézve.<sup>76</sup> A Komintern VI. kongresszusán tartott referátumában, a Szovjetunió gazdasági helyzetét elemezve, Varga nagyban támaszkodik majd azokra a megfontolásokra, amelyeket e cikke tartalmaz.<sup>77</sup>

A magyar kommunista mozgalom számára — elsősorban vezetőire gyakorolt hatásán keresztül — ekkoriban adott *teoretikus* „segítségnyújtás” olyan produktumai, mint a proletárdiktatúra gazdaságpolitikája tapasztalatainak levonása, illetve a Szovjetunió 10 éves fejlődése fő tendenciáinak bemutatása — Varga egyik fő törekvését jelzik (mint arra már utaltunk: Lenin intenciói alapján). Azt a törekvést, hogy a lehetséges mértékig „szolgálja” a magyar munkásmozgalmat is, miközben tevékenysége fő irányát a nemzetközi mozgalom, illetve a Szovjetunió építésének „szolgálatában” a kapitalizmus elemzés jelenti. Hogy a magyar kérdést Varga a Komintern egyik fő kérdésének tekinti, mutatja az a jó néhány írás, amelyet a magyar problémákról a nemzetközi mozgalom számára tesz közzé.<sup>78</sup>

Ugyanakkor Varga a magyar mozgalom számára is készít, az átfogó elemzések mellett, a munkásosztályt mindennapjaiban és hosszú távon foglalkoztató kérdéseknek rövid, pontos bemutatására is törekvő írásokat, amelyek a magyar mozgalmi kiadványokban jelennek meg.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Vö. *Új Március*, 1927., 1. sz. 82—83. o.

<sup>77</sup> *Sechter Weltkongress der Kommunistischen Internationale*, 3. köt., Hamburg—Berlin é. n.

<sup>78</sup> *Die Agrarfrage in der ungarischen proletarischen Revolution* (Reichenberg 1920); *Die wirtschaftlichen Probleme der proletarischen Diktatur* (Wien 1920); *Die wirtschaftlichen Probleme der ungarischen Räterepublik* (Reichenberg 1920); *Die Wirtschaftsorganisation der ungarischen Räterepublik* (Reichenberg 1920); „Vengria”, *Narodnoje Hozjajstvo*, 1920., 11. sz.; „Vengria. Zarabotnaja platia i cenü vo vremja i poszle diktaturü”, *Narodnoje Hozjajstvo*, 1920., 12. sz.; „Organizacia promüslennyosztjy i agrarnüj voprosz v Vengerszkoj Szovjetszkoj Reszpubliki”, *Krasznaja Nov*, 1921., 2. sz.; „Vengerszkaja Szovjetszkaja Reszpublik”, *Ezsegodnyik Kominterna*, 1923; *Die ungarische Räterepublik Jahrbuch für Wirtschaft, Politik und Arbeiterbewegung*, Hamburg 1922—23; *V sztrane viszelii. Szbornyik sztaej o Vengerszkoj Revoljucii* (Moszkva 1924); *Isztoricseszkoje znacsenyije proletarszkoj diktaturü v Vengrii* (Moszkva 1928); „Szovjetszkaja Vengrija”, *Izvesztijja*, 1929. márc. 21.

<sup>79</sup> A magyar kérdésekről: *Az agrárkérdés a magyar proletárforradalomban* (Jekatyerinburg 1920); *Koldusvilág* (Moszkva 1920); „Keresztény magyar panamák”, *Proletár*, 1920. július; *A proletárdiktatúra népgazdasági problémái, a proletárállam földpolitikája* (Omszk 1920); *A Magyar Tanácsköztársaság gazdasági szervezete* (Berlin 1921); „A kommunista mozgalom talaja Magyarországon”, *Kassai Munkás*, 1921. febr.: „Lenin megjegyzései 'A proletárdiktatúra gazdasági problémái' c. könyvemhez”, *Sarló és Kalapács*, 1930., 1. sz. — A nemzetközi kérdésekről: „A Dawes-terv hatásai”, *Új Március*, 1925., 1. sz.; „Ázsia jelentősége a világ gazdaságban”, *Új Március*, 1925., 1. sz.; „A gyarmati uralom válsága”, *Új Március*, 1925., 2. sz.; „Világ gazdaság”, *Új Március*, 1925., 2. sz.; „Kartellek és trösztök”, *Új Március*, 1926., 1. sz.; „Kináról”, *Új Március*, 1926., 1. sz.; „A konjunktúra javulásáról”, *Új Március*, 1926., 2. sz. Vö. még a tanulmány 113. jegyzetével; „Az amerikai mezőgazdaság”, *Új Előre*, 1928.

Tegyük itt ezzel kapcsolatban egy látszólagos kitérőt, mely azonban egyrészt rávilágít majd arra, hogy Varga — ebben az időszakban — ténylegesen fontosnak tekinti, hogy hatékonyan segítsen a magyar pártnak, másrészt megmutatja, hogy *rendkívül következetesen őrzi általános történetelméleti vonalvezetésének* az induláskor (a századelőn) kiérlelt alapelemeit. Ugyanakkor talán nem lebecsülendő haszon lesz az is, ha eloszlathatunk egy többirányú félreértést, amelyet kutatóink ennek a korszaknak egy fontos kérdéséről — minden eltérő előjel ellenére — mondhatni általánosan vallanak. A magyar mozgalomban a Szabó Ervinhez való viszony, illetve a későbbiekben a Szabó Ervinről való állásfoglalás mindig is döntő kérdés volt. Két okból: először, mert Szabó Ervin képviselte azt az *előrelépést*, amelyet — általánosan fogalmazva — a magyar radikalizmustól a szocialista irányultságig a századforduló progressziója megtett, háta mögött tudva és maga mögött hagyva mind magatartásában, mind írásos értékelésében 1848—49 problémáját, mint ami alap volt, de amin túl kell jutni. Másodszor, s ez a kommunista mozgalom, s még inkább a kommunista párt vezetői számára volt elsősorban döntő (az illegalitás időszakában különösen): mert Szabó Ervin „mindnyájunk szellemi atyja volt” (Lukács). Az „apához” való viszony mind követésében, mind a tőle való eltávolodásban vagy egyenesen megtagadásában — nyilvánvalóan alapkérdés az „utódok” számára.

4

Szabó Ervin azok közül a marxista forradalmárok közül való volt, akik a *világnak a századfordulón kiforró ellentmondásos viszonyait ezen ellentmondásokban igyekeztek megragadni*. Ennek következtében, ha a korproblémákra adekvát válaszokat kíséreltek meg adni, ezeknek az ellentmondásoknak éppen ellentmondásosságát, bizonyos értelemben föl-nem-oldhatóságát kellett hangsúlyozniuk. Ezért számukra kulcskérdéssé váltak az utak *keresésének*, „követőik” számára pedig az utak *szétválásának* problémái.<sup>80</sup>

A Szabó Ervin eszméihez, magatartásához, normatíváihoz való viszony nem véletlenül éppen a *forradalmi mozgalom kritikus időszakaiban* vált döntővé. S így az is szükségszerű, hogy a kommunista párt teoretikusai a Tanácsköztársaság bukása után, az útkeresés során, majd különösen kiélezetten az 1928—29-es mozgalmi válság, illetve az 1929—32-es világgazdasági válság egymást követő időszakaiban vitáztak Szabó Ervin „örökségén”; saját soraikon belül is, és a „másik oldalra tévelyedettekkel” szemben is. A viták egyre intenzívebben mutattak afelé, hogy Szabó Ervin munkássága a kommunista mozgalom számára alap ugyan, de *teljes egészében* túlhaladandó alap. Bírálat alá vették leglényegesebb gondolatait elmélet és gyakorlat viszonyáról, determinizmus-fölfogását, „forradalmi aktivizmusát” és „etikai idealiz-

<sup>80</sup> Csak három, a szétválást jól reprezentáló irányra utalok: Jászi Oszkár: *Szabó Ervin és életmunkája* (Wien 1921) és *Ha Szabó Ervin nem hal meg. 10 éves visszaemlékezés* (New York 1928); Károlyi Mihály: *Egy egész világ ellen* (München 1923); Rudas László: *Szabó Ervin műve* (Wien 1921).

musát”, szoros összefüggésben a munkásság politikai pártjának időleges szerepéről vallott fölfogásával és „ebből következő” szindikalizmusával. Eközben, figyelmen kívül hagyva komplexitásra törekvő történelemfölfogását, élesen kritizálták az állam szerepéről és az erőszak funkciójáról kialakított nézeteit és különösen imperializmus-fölfogását.<sup>81</sup>

A polémia lényegét úgy foglalhatnánk össze, hogy a *kommunista világmozgalom talajáról*, a forradalmi párt szerepének hosszú távú gyakorlati perspektívájából — ami a 20-as évektől ténnyé vált — Szabó Ervin „hezitálása” távlatlanná vált. Akkor tehát aktualitását veszítette a probléma? Ha úgy tűnt is, mégiscsak rövid távon volt igaz e következtetés. Mutatják ezt nemcsak a jóval későbbi, és bizonyos szempontból, mai problémák is (a Szabó Ervin által szinte minden lényeges kérdésben megfogalmazott alternatívák aktualitása), hanem a mozgalomban éppen akkoriban beérő válság és az abból adódó következtetés, miszerint „Szabó Ervinen nem lehet túljutni leküzdése nélkül”. Ezt a következtetést, a *pártvezetés új irányvonalának* megfelelően, mind a „Blum-tézisek” kapcsán, mind közvetlenül a Szabó Ervin kérdésében Révai József vonja le tanulmányaiban.<sup>82</sup>

A forradalmi demokrácia Szabó Ervinnél megfogalmazódott gondolatát, amelyet a „Blum-tézisekben” Lukács újra fölvet, a „likvidátorság” vádjai illetik (összefüggésben a szovjetunióbeli helyzettel), és így az új típusú kritika számára Szabó már nem is elfelejteni, hanem épp negatív példaként emlegetni való. Így a középpontba Szabó Ervinnek a gyakorlati politikával és stratégiával, a hazai konkrét társadalmi viszonyokkal, illetve a jelenhez vezető történelmi úttal, s benne az értékelési alapként tekintett (már említett) magyar 48—49-es forradalommal kapcsolatos nézeteinek megtámadása kerül. „Így vált Szabó Ervin olyan előddé, akinek új oldalról is kiegészült bírálata többé-kevésbé minden aktuális mozgalmi igényt kielégíthetett.”<sup>83</sup> Révai azért helyezi a hangsúlyt annak a gondolatnak bizonyítására, hogy Szabó Ervin tévedett a 48—49-es forradalom jellegének megítélésében, mert azt kellett bizonyítania, hogy az adott időszakban Magyarországon kapitalista fejlődés van, s így csakis az újbóli proletárdiktatúra a továbblépés egyetlen lehetősége.<sup>84</sup>

Varga Jenő maga is ír a kérdésről, hiszen a mozgalom minden teoretikusa szükségképpen számot kell vessen 48—49-cel, mint viszonyítási alappal. Csakhogy míg a mozgalom többi teoretikusa a válságszakasz által fölvetett problémák kapcsán foglalkozik a kérdéssel (Révai, Kun vagy a sinológus Magyar Lajos<sup>85</sup>), addig Varga tanulmánya — évfordulós ürüggyel ugyan — *Szabó Ervin könyve* apropóján íródik. Miközben Szabó Ervin értékelésével 1948—49-ről — hol megemlítve azt, hol nem —

<sup>81</sup> A kérdéskört részletesen vizsgálja Soós Pál: *A Szabó Ervin probléma történetéből* (Debrecen 1971).

<sup>82</sup> Vö. Révai: „Szabó Ervin helye a magyar munkásmozgalomban”, *Társadalmi Szemle*, 1931., 3. sz.

<sup>83</sup> Lackó Miklós: „Révai problémák — a Szabó Ervin tanulmány”, *Válságok — választások* (Bp. 1975), 215. o.

<sup>84</sup> Nincs módunk belemenni a kérdés történeti és történetelméleti vonatkozásaiba; Lackó Miklós pontosan fogalmazza meg ezeket az összefüggéseket. (I. m. 215—216. o., 249 skk. o., 294. o.)

<sup>85</sup> Vö. Lackó M. i. m. 269 skk. o., 293—294. o.

túlnyomórészt egyetért,<sup>86</sup> éppen az alapkérdésben fogalmaz meg ellenvéleményt. Az írás az *Új Március* 1928. szeptemberi számában jelent meg Bécsben, „Szabó Ervin. Halálának 10. évfordulóján” címmel.

A cikk értékelését elvégző *eltérő álláspontok* egyik alapformájának fő jellegzetessége, hogy úgy véli, az 1928—32-es időszak állásfoglalásainak alaphangját éppen ez az írás adja meg. Döntő fordulatot jelent Szabó Ervin értékelésében, hosszú időre megszabja a hangvételt, és Révai főntebb tárgyalt írására ebben az irányban döntő befolyást gyakorol. (Révai munkája több részletet is változtatás nélkül vesz át belőle.) — *A másik alapálláspont* az, hogy „[...] mert a 20-as években a kommunista mozgalom alapkérdéseit jelentő alapproblémák eldőlték, úgy tűnt, hogy a Szabó Ervin probléma is elvesztette aktualitását. Így foglalt állást, ezt a szellemet sugallta még az a terjedelmesebb Szabó Ervin tanulmány is, amely — névtelenül, de a jelek szerint olyan személy tollából, aki egykor a szociáldemokrata mozgalom belső köreihez tartozott — 1928 őszén jelent meg [...] az *Új Március*-ban. Ez a cikk [...] tartalmi szempontból még az 1928—29-es mozgalmi válságszakasz előtti idők terméke.”<sup>87</sup> Alapjában véve mindkét állásfoglalás rosszul interpretálja az írás irányultságát és jellegét. De hatása,

<sup>86</sup> Varga Jenő: „Vengerszkaja Revoljucija 1848—49 gg.”, *K 75—letyiju revoljucii 1848—49 gg. Szbornyik sztaiej*, Krasznaja nov, Moszkva 1923. — Itt tartom érdemesnek föl hívni a figyelmet arra, hogy a sinológus Magyar Lajos, éppen a Varga-féle alapállásból, a földkérdés problémáját tekinti „48—49” leglényegesebb örökségének. Magyar részvétele a 48—49-ről folyó értékelési vitában tulajdonképpen nem is igazi részvétel, egyszerűen csak tárgyának, a magyar szociáldemokrácia agrárprogramjának („A szociálfasizmus agrárprogramja”, *Új Március*, 1930. október) kritikája során, érvesználati módként kerül rá sor. Hogy Magyar az agrárprogrammal foglalkozik, nem véletlen, hisz az elmaradottságból való kilépés az agrárforradalomnál kezdődik. A kínai földkérdéssel foglalkozó Magyarnek ez nyilvánvalóan alapaxióma. Úgy látja, hogy a tőkés termelési rend fejlődése, legalábbis a mezőgazdaságban, a nagybirtoknak árutermelő jellegre való koncentrációjával, a XVIII—XIX. század fordulóján Magyarországon is megindult. „1848-ban nem tört volna ki polgári jellegű forradalom, ha a kapitalizmus fejlődése nem ásta volna alá a feudális termelési rendet, ha a termelőerők fejlődése a mezőgazdaságban nem került volna összeütközésbe a feudális társadalmi rend elavult viszonyaival.” (460. o.) — „A magyar burzsoázia 1848-ban forradalmi szerepet játszott, 1849-ben vereséget szenvedett ugyan a polgári forradalom, az ellenforradalom azonban kénytelen volt mégis, ha felülről is, megoldani a jobbágyfelszabadítás feladatát, mert enélkül képtelenség lett volna bármilyen stabilizálódása.” (462. o.) (Magyar, nem a legszerencsésebben fogalmazva ugyan, de arra akar rávilágítani, hogy az is a magyar kommunista mozgalom főadata, hogy egy, a polgári demokratikus forradalom funkcióit is betöltő forradalom lehetőségeit teremtsen meg, ebben pedig a földkérdés alapkérdés, és amíg meg nem oldódik, változtatás nem lehetséges.) „A tőke már utalkodik a mezőgazdaságban, de a feudalizmus maradványai is megvannak. Épp ez az ellentmondás tette és teszi a földkérdést Magyarországon a forradalom egyik hajtóerejévé. Épp ez az ellentmondás állítja a magyar proletárforradalom elé az agrárforradalom, tehát, a maga szociális és gazdasági tartalmát tekintve, burzsoá demokratikus forradalom feladatai egész sorának megoldását.” (464. o.) — „Kossuthot Marx Dantonnal és Carnot-val együtt emlegette, mert Kossuth a jobbágyfelszabadítást írta zászlajára. Pedig Kossuth csak polgári forradalmár volt. Mivel sújtaná ma Marx azokat a „szocialistákat”, akik a nagybirtok kártalanításának jelszavával mertek a tömegek elé lépni!” (464. o.) Magyar nyilvánvalóan azt akarja itt mondani, hogy Kossuth mint a polgárság forradalmi funkciójának megsemmisítője járt el a földkérdésben. „Hiba volt a föld fel nem osztása a proletárforradalom idején és ezt nem szabad megismételni” (464. o.), „a földosztás kérdése Magyarországon a forradalom egyik alapkérdése” (466. o.) — vonja le a következtetést Magyar Lajos.

<sup>87</sup> Vö. Laczkó, i. m. 213. o.

és az e hatás által is a későbbiekben kialakult helyzet okán, bizonyos megszorításokkal, azt kell mondanunk, hogy a második álláspont áll közelebb az igazsághoz, bár az írásmű helyét és szerepét ez is meglehetősen félreértelmezi. Amivel egyetérthetünk, hogy helyesen mutat rá: ez az írás „*feleleveníti és összegzi mindazokat a bírálatokat, amelyeket [...] már közel egy évtizeden [kiemelések tőlem — V. A.] át hangoztat-tak.*”<sup>88</sup> Ez pontosan fedi az igazságot. És ez az írás (minden erőfeszitésem dacára sem sikerült kideríteni, hogy miért nem jelezte a szerző) *Varga Jenőé. Pontosán egybecseng ugyanis a 10 évvel korábban, Szabó Ervin halálakor írt nekrológiával*, olyannyira, hogy több helyütt még stiláris azonosság is kimutatható, nem beszélve a tartalmi egyezésről!<sup>89</sup>

Ezekután vizsgáljuk meg, mi az, ami *egymásnak ellentmondó megállapításokra* készteti az értékelőket — mit is tartalmaz Varga írása. Mindenekelőtt azt kell leszögezni, hogy Varga két írása nem véletlenül azonos tartalmú. Varga igen szoros kapcsolatban állt Szabó Ervinnel, egyik legjobb barátja volt, és igen *élesen fogalmazták meg* nézeteltéréseiket is. Varga szembenézett azzal, hogy útjaik elváltak, bárhogya sajnálják is ezt. Utolsó beszélgetéseiken már jól körvonalazhatóan megfogalmazódtak azok a gondolatok, amelyeket Varga a nekrológban és a visszaemlékezésben „*Szabó Ervin problémájának*” tekintett. Mivel ekkori értékelését később is alapvetően helyesnek találta, nem is változtathatott azon. Ezért szükségesnek tartom leszögezni, hogy Varga visszaemlékezése *nem* tartalmaz *aktualizálást*, nem valóságos résztvevője a Szabó Ervin vitának, csak részese és, bizonyos mértékig, katalizátora.

Ha Szabó Ervin az *átmenet megtestesítője* a XIX. századi forradalmi mozgalom teoretikusa és a XX. századi forradalmár-teoretikus között, az új világhelyzet átlátásának minden problémájával és ezen átlátás minden problematikusságával, akkor nem véletlen, hogy Varga számára, akárcsak az indulásnál,<sup>90</sup> úgy később is, a hozzá való viszony megfogalmazása a saját út kijelölését és keresését is reprezentálja az egész mozgalom addig megtett útjának fénytörésében. Varga számára az út kijelölése már a kommunista mozgalom, a párt tagságának vállalásával, a Tanácsköztársaságban betöltött szerep vállalásával, majd a Komintern-munka vállalásával tulajdonképpen eldőlt. Miközben jár ezen az úton, tudja, hogy ez az út sem sima és egyenes, és állandóan *keresi is*, milyen módszerekkel és gyakorlattal kell a lehetőségekkel élni a szükség és kényszer állandó nyomása alatt. De egy dolog világos és tudatosan föl vállalt számára: más út nincs. Ez határolta el Szabó Ervintől, és ezért van, hogy a nekrológ és az évfordulás visszaemlékezés ugyanazt akarja elmondani az utak között „választani nem tudók” és az „utat találók” viszonyáról.

„Amikor temették, az egész forradalmi Magyarország elsiratta, mint legnagyobb halottját” — kezdi az emlékezést Varga, majd megjegyzi: Szabó Ervin utolsó, halála

<sup>88</sup> Uo.

<sup>89</sup> Varga Jenő: „Szabó Ervin”, *Népszava*, 1918. okt. 6. és „Szabó Ervin. Halálának 10. évfordulóján”, *Új Március*, Wien, 1928. szept. A két szöveg összevethető: *Szabó Ervin 1877—1918* (Bp. 1968), 142. skk., 187. skk. o. (A továbbiakban: *Szabó Ervin*.)

<sup>90</sup> Vö. *Századelő*, 247—248., 286—287., 294—295. o.

után kiadott műve — a 48-as forradalomról — külföldön jelent meg, és Magyarországról máig ki van tiltva. Azután így folytatja: „Halálakor a baloldali munkásságnak és a fiatal forradalmi intellektuelek legjobbjainak egy része szellemi vezérért siratta benne. A most otthon felnövő fiatal forradalmi nemzedék már alig ismeri Szabó Ervint. Aki ismeri, letűnt korszak történelmileg elhatárolt alakjának tekinti, akinek eleven befolyása a magyar munkásmozgalom kialakulására nincs többé. Mélyen tragikus sors ez. Mert Szabó Ervin igazi forradalmár volt. Forradalmár, aki utolsó leheletéig várta és segítette jönni (a maga módján) a magyar proletárforradalmat.”<sup>91</sup> — „De ez a tragikus sors mégis megérdemelt sors volt. Mert Szabó Ervin nem azokon az utakon kereste a magyar proletariátus fölszabadítását, amelyeket az objektív történelmi fejlődés törvényei előírtak. És ha százszor igaza volt is a pártban uralkodó opportunizmus és az uralkodó opportunisták bírálatában, azok az utak, amelyeket ő megtalálni vélt és a munkásságnak mutatni igyekezett, mégis zsákutcák voltak. Ide nem követte, nem követhette őt senki. Azok, akiknek ő nyitotta meg a szemét, bíráló megjegyzéseivel, akik az ő szellemi vezetése alatt vagy szellemi támogatása mellett indultak először harcba, a forradalom tapasztalatainak hatása alatt egyik tanítását a másik után vetették sutba. Ma nincsen már magyar munkásforradalmár, aki bármely lényeges kérdésben Szabó Ervin követőjének vallaná magát.”<sup>92</sup> — „A forradalom tapasztalatai, a diktatúrát megelőző korszak és a diktatúra tanulságainak levonása kitörölte Szabó Ervin elméletét az elevenen ható, az aktualitás elméletek sorából” — írja Varga, de hozzáfűzi, ez nem jelenti sem azt, hogy Szabó Ervin munkássága nem jelentős, sem azt, hogy ne lett volna a forradalmi mozgalom döntő alakja mind a szociáldemokrácia belső ellenzékének létrehozására törekvő kísérletben, mind a későbbi külső oppozícióban. Azután hozzáteszi: „Jászi Oszkár kénytelen megállapítani, hogy Szabó Ervin biztosan részt vett volna a kommunista párt munkájában, a diktatúrában.”<sup>93</sup> Ez utóbbi gondolat ismét teljesen egybecseng a Szabó Ervin nekrológban írottakkal. — „Szabó Ervin sorsának tragikuma éppen abban nyilvánul meg, hogy ez a forradalmiság már csak egyéni, csak érzelmi forradalmárság. Szabó Ervin, a régi magyar munkásmozgalom legnagyobb elméleti tehetségű és legnagyobb marxista tudású tagja, élete végén nemcsak hogy nem marxista teoretikusa a készülő forradalomnak, hanem már saját elméletétől függetlenül, sőt elmélete ellenére forradalmár.”<sup>94</sup> — „Utolsó műve — „Az imperializmus és tartós béke” —, mely a világháború utolsó évében jelent meg, gazdasági elemzésében visszavisz a polgári elmélet klasszikusainak korába, a munkásmozgalom értékelésében elmosottan centrista, célkitűzéseiben moralizáló és utópista. Szabó Ervin az imperializmus kérdésében egyrészt egyoldalú, szinte polgári módon

<sup>91</sup> Szabó Ervin, 187. o.

<sup>92</sup> Uo.

<sup>93</sup> Szabó Ervin, 188. o. A szerző nyilván nem véletlenül utal itt Szabó Ervin kommunistává „válhatására”, amit például Kun nyilvánvalóan soha le nem írt volna, Vargától azonban teljes következetesség volt!

<sup>94</sup> Szabó Ervin, 188. o.: vö. Századelő, 287. o.

egyoldalú, 'ökonomsztikus' magyarázatot keres, vagyis nem kutatja a mélyen fekvő törvényszerűségeket, beéri a felületes jelenségek összesorakoztatásával. Így lesz számára a védővám kérdés, mely csakugyan, mint egy mozzanat, szerepet játszik az imperializmus ökonómiájában, központi kérdéssé. Az ilyen elemzések szükségszerű velejárója, hogy Szabó Ervin úgyszólván sehol sem tér ki az imperialista gazdaság szerkezetének, az imperializmus korszaka társadalmi osztályeltolódásainak taglalására. Részben a 'nemzeti termelés' fokozásáról stb. beszél, részben — a centristák stílusában — kiemeli, hogy a védővám, a gyarmati terjeszkedés, a tőkésexport stb. nem az egész tőkésosztály érdeke, hanem csak azon belül egy kis, kiváltságolt rétegé.”<sup>95</sup> Ebben a szövegrészben válik igazán nyilvánvalóvá mind az, hogy a cikk szerzője csakugyan Varga, mind pedig az, hogy azért választotta éppen „Az imperializmus”-t mint konkrét művet bemutatásul, mert azt, akárcsak 1918-ban, most is Szabó Ervin fordulatváltása fő termékének tekinti. — „Másképp — persze a legszorosabb összefüggésben ezekkel a módszertani hibákkal — teljesen idealisztikus következtetéseket von le. 'A szellem fontos!', írja könyve zárószavában, 'elsősorban emberek kellenek, más, jobb, tökéletesebb emberek'. És ez a moralizáló idealista irányzat nem véletlen kisiklás. Szabó Ervin a háború hatása alatt revideálta a marxizmus alapvető tételeit, elsősorban alapépítmény és felépítmény viszonyát illetően.”<sup>96</sup> Ezt a problémát tartja Varga a legszorongatóbbnak, és tudjuk, hogy történetelméleti vitáink egy része azóta is e körül a kérdés körül forog.

Ezután Varga egy, az egész munkásmozgalom szempontjából döntő kérdést kezd feszegetni, a kommunista párt saját múltjához való viszonyát. Ebben a gondolatsorban éppen Szabó Ervin megfeszített törekvéseinek fontosságát emeli ki, s a kudarcért nem őt teszi felelőssé. „Hogy került erre a lejtőre Szabó Ervin, a háború előtti magyar munkásmozgalom legjobb és legtanultabb koponyája, legszélesebb képzettségű, legkevésbé provinciális embere? A felelet nagyon egyszerű: a tömegmozgalomtól való elidegenedés, helyesebben a tömegmozgalomból való kiszorulás vitte őt a történelmi materializmusból az idealizmusba. Amilyen egyszerű azonban ez a válasz, annyi magyarázatra és kiegészítésre szorulna. Szabó Ervin sorsa nem volt pusztán egyéni sors, egy embernek véletlen lesiklása a mozgalom helyes útjáról. Szabó Ervin sorsa éles fényt vet a háború előtti magyar munkásmozgalom egész történetére és viszont csak ebből a történetből érthető meg. Szabó Ervin — mint többször kiemeltük — ellenzéke volt a magyar szociáldemokrácia korrump és opportunista pártvezetőségének. Hogy lehet, hogy ebből az ellenzékiiségből nem lett komoly ellenzéki mozgalom, amelynek élén Szabó Ervin nemcsak bennmaradt volna az eleven munkásmozgalomban, hanem segített volna azt balra hajtani, forradalmi irányba fejleszteni? Tudjuk, hogy ez nem sikerült a többi, ellenzéki irányban gondolkodó, ellenzéket szervezni akaró elégedetlennek sem. Tudjuk, hogy az összes háború előtti ellenzéki mozgalmak nem tudtak a pártvezetőség opportunistá vonalával forradalmi platformot szembeállítani, és ennek

<sup>95</sup> Szabó Ervin, 188—189. o., vö. *Századelő*, 286—287. o.

<sup>96</sup> Uo. 189. o.; vö. uo. 287. o.

következtében nem tudtak tartósan tömegeket megmozgatni. A munkástömegek, a szakszervezeti szervezethez képest, továbbra is a vezetőség befolyása alatt maradtak; az ellenzéki elemeket pedig elnémították, azok csak a legnagyobb ügyességgel és szívósággal tudták (már aki tudta) megakadályozni, hogy egészen ki ne szorítsák őket a mozgalmából. Az ellenzék felütötte a fejét, de folytatódólagos, programmal bíró tömegmozgalommá nem tudott fejlődni. Elméletileg megalapozott program és tömegmozgalom: nincs a munkásmozgalom valóságában szorosabban összefűzött egység a kettőnél. 'Forradalmi elmélet nélkül nincs forradalmi gyakorlat', mondta Lenin, és a magyar szociáldemokrácia ellenzékének alapvető gyengesége elsősorban itt keresendő. Szabó Ervin tragikuma pedig az volt, hogy ő, aki túlságosan jelentékeny és erős ember volt ahhoz, hogy beérje az esetről esetre való ellenzékiességgel, kísérletet tett az opportunizmus elleni küzdelmének elméleti alapot, programot adni. Ahhoz azonban nem volt elég erős, hogy a magyarországi osztályviszonyok valóságos fejlődési irányát át tudta volna fogni elméletével, hogy így valóban — ha lassan is — tömegeket gyülekeztető elméletet ásson volna ki a valóság talajából. Az ő elmélete egyéni elmélet, legfeljebb szektateremtő erejű maradt."<sup>97</sup> Amit tehát Varga itt megállapít, az az, hogy Szabó Ervinnek *nem sikerült* elméletileg megragadnia a „soron lévő feladatokat”, és így gyakorlati vezetőjévé válnia a magyar mozgalomnak. A kiütéskeresés során tévútra talált Szabó Ervin.

„Szabó Ervin szindikalista lett. A szindikalizmus Magyarországon nem spontánul nőtt ki az ország osztályszerkezetéből, mint például Franciaországban, hanem a szó szoros értelmében elméleti importcikk volt. Szabó Ervin részére az opportunizmussal, a munkásmozgalom elkispolgáriasodásával szemben a tiszta proletárpolitikát jelentette. És itt volt Szabó Ervin végzetes elméleti kisiklása: az opportunizmus elleni küzdelem zászlójára nem a forradalmi reálpolitikát tűzte ki, hanem az elvont meg nem alkuvást, minden kompromisszum elvi elvetését. A szakszervezetekkel összefont, valóságos pártéletet nem élő árnyékpárt helyébe nem valódi forradalmi pártot akart állítani, hanem elvetette magát a pártot mint harci eszközt. A 'tiszta proletár' harci eszközök, a szindikalista 'action direct' lidércfénye után indult, mely pedig, még ahol gyökere volt a gazdaság fejlődésében, sem volt képes tartós forradalmi tömegmozgalomhoz vezetni. Nem csoda, ha Szabó Ervin 'tiszta proletár' elméletével magára maradt. Csak egyes munkások és funkcionáriusok voltak, akiket forradalmi meggyőződésének tisztasága lelkesített. A munkástömegektől idegen maradt.”<sup>98</sup> Varga tehát azt fogalmazza itt meg, ami akkor a munkásmozgalom tényleges tapasztalata volt: forradalmi élcsapat nélkül, párt nélkül nincs tartós, valóságos cselekvés.

Varga ezután utal arra, hogy Szabó Ervin az adott körülmények között, mivel a forradalom előtti helyzet és a forradalomvárás a munkásmozgalmat és a baloldali értelmiséget egymáshoz közelítette, közvetítői szerepet is játszott. S egy visszatekintő

<sup>97</sup> Szabó Ervin, 189—190. o.

<sup>98</sup> Uo. 191. o.; vö. Századelő, 294—295. o.



értékelés során már nyilvánvalóan e közvetítői szerep felemásságára is fény derül.<sup>99</sup> Végül Varga így zárja megemlékezését: „A magyar munkásosztály felszabadulásának Szabó Ervin nem volt elméleti vezére soha. De a forradalmi munkásság mégis a maga halottjának tekinti őt, mert a munkásság forradalmának útját kereste mindig és becsülettel, forradalmi lelkesedéssel kereste — tévedéseiben is — utolsó lehetéig.”<sup>100</sup>

A Szabó Ervin-probléma tanulságai tehát sokatmondóak Varga számára. Mindezekelőtt rávilágítanak arra, hogy a magyar kommunista mozgalom, főadatainak megoldásában, csak bizonyos, nagyon szűk határok között támaszkodhat elődeire. Ugyanakkor az is kiderül, hogy a századelőn fölvetődő teoretikus és mozgalmi gyakorlati kérdések korántsem egyszerűen csak a múltéi — de a *húszas évek valósága* e kérdésekre bonyolultabb körülmények között várta a válaszokat.

5

Ilyen kérdés volt mindenekelőtt a „*hogyan tovább*”, „*kivel tovább*” kérdése.

Varga nem tartozott egyik frakcióhoz sem, bár közelebb állt a Landler—Lukács frakció fölfogásához mind a világtörténeti-mozgalmi kérdések helyzetmegítélését, mind az elméleti hozzáállást illetően. Szövetségi politika, *egységfront*politika, szoros összefüggésben az első világháború idején tanúsított háborúellenes egység koncepciójával — ez Varga álláspontja.<sup>101</sup>

Az egységfrontpolitika létrejöttének döntő előzményei közé tartozik a *válság várható beköszöntésének fölmutatása, már nem a világforradalomra-várás, hanem a konkrét helyzet konkrét elemzése alapján*. A válsághelyzetben a munkásmozgalom és a demokratikus erők közös cselekvésének alternatívája egy azonnali világforradalommal szemben közvetlenebbnek és realisabbnak mutatkozott az elemzések során, és közelítette Vargát, a Komintern VI. kongresszusa (1928. július—szeptember) számára készített anyagok<sup>102</sup> írása kapcsán, egy olyan koncepció végiggondolásához, amely *sokban hasonlított Lukács Blum-téziseinek* ez irányú problémafölvetéseihez. Ez a helyzetelemzés a válság előtti periódus utolsó időszakában elfogadottá vált a Kommunista Internacionálé vezetésében, és csak az 1928—29-es év fordulóján bekövetkező világhelyzetbeli és különösen szovjetunióbeli ismert „eseménytorlódások” akadályozták meg az elemzésekből következő gyakorlati tevékenységet. Így került le a napirendről (bár csak időlegesen) a munkás-paraszt demokratikus

<sup>99</sup> Vö. uo. 192—193. o. Adyt — mintegy Szabó Ervinnel párhuzamba állítva — Varga mint a forradalom előtti idők költőjét jellemzi. Varga azt írja, hogy misztikus képzetek is — mármint a forradalomról — sokakat közelíthettek a munkásmozgalomhoz; de hát ez így is volt. És Ady, akárcsak Szabó Ervin, éppen abban rejti történelmi nagyságát, hogy e „letűnt korszak vezető alakja — történelmi jelenség volt”. Lukács is pontosan ezt a „funkciót” tulajdonítja Adynak is, Szabó Ervinnek is; és úgy gondolom, mindkettőjüknek igaza volt. (Mellesleg Ady volt Varga legkedvesebb költője), vö. *Századelő*, 248. o.

<sup>100</sup> Szabó Ervin, 193. o.

<sup>101</sup> Az előzményekhez lásd *Századelő*, 296. o.; különösen a 187. jegyzetet.

<sup>102</sup> *Sechter Weltkongress der Kommunistischen Internationale*, 3. köt., Hamburg—Berlin é. n.

diktatúra, a szövetségi politika koncepciója — amely tartalmazta azt a gondolatot, hogy a polgári demokratikus fordulatok megelőzik (de csak mintegy bevezetőként) a szocialista forradalmat. Ez az időszak egybeesik azzal, amelyben a „messianisztikusok” a világforradalomra-várás föladására kényszerülnek, de miközben sikerül a „politikai realizmus” útját megtalálniuk, a mozgalom egészében (a fönt jelzett „eseménytorlódások” következtében) a „bürokratikus szektarianizmus” jut túlsúlyba.<sup>103</sup>

Ha föbb pontjain összevetjük Varga és Lukács gondolatmeneteit, kiderül, hogy azok, igen sok különbség ellenére is, az *alapproblémák* észrevezésében legalábbis *párhuzamosságokat* mutatnak.<sup>104</sup>

Varga is és Lukács is a válság kihatásaival foglalkozik. A Komintern VI. kongresszusa által elfogadott határozat a világimperializmus „harmadik periódusa” bekövetkeztéről, a kapitalizmus új válságokkal terhes időszakáról: alapjaiban Varga elemzése nyomán születik, de egy lényeges ponton szűkebb annál. Varga most is, mint a megelőző időszakokban is mindig (ellentétben az általánosan elterjedt hiedelemmel) *nemcsak a gazdaság válságát hangsúlyozza, hanem a társadalom intézményi viszonyainak demokratikus vonásai formalizmusának problémáját is döntőnek tartja* (akárcsak már a századelőn nyújtott elemzései egyikében, amely éppenséggel Lenin gondolataival cseng össze).<sup>105</sup> Az elemzések az amerikai és a német társadalom vizsgálatában különösen szembetűnően jelzik ezt, s a fasizmusprobléma érintésében is döntőek ezek a vonatkozások.<sup>106</sup> Ugyanez a következtetése Lukácsnak is, amikor így ír: „Amerika a mai burzsoáziának nemcsak gazdaságilag, hanem politikailag is az ideálja. [...] A munkástömegekben az illúziókat elsősorban a szociáldemokrácia politikája támogatja.”<sup>107</sup> Varga és Lukács következtetései tehát lényeges párhuzamot mutatnak (mind irányultságukban, mind bizonyos értelemben végetességükben): az amerikai demokrácia vagy a fasizmus csak látszólag alternatívák, tendenciájukban és kifutásukban mindkettő az imperializmus erőszakos önmegőrzési kísérletét testesíti meg.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Vö. pl. Lackó, i. m. 173—174., 176—178. o.

<sup>104</sup> Ennyiben csak megszorításokkal tudok egyetérteni Lackó megállapításával, hogy ti. Lukács téziseinek gondolatvilága lényegesen eltér a korabeli kommunista *fölfogásoktól* (vö. i. m. 182. o.) — úgy fogalmaznék inkább, hogy a *hivatalos állásfoglalásoktól* tér el.

<sup>105</sup> Vö. *Századelő*, 278—279. o.

<sup>106</sup> Vö. „Az Egyesült Államok mint vezető imperialista ország” (1927), ill. „A német kapitalizmus ellentmondásai” (1926), *A nagy válság*, 84—85., 105—106., 127., 136—137. o. Vö. még „Krupnaja germanszkaja burzsoazija predlagaet szojuz szocialdemokrácii” (*Ekonomicseskaja Zsizny*, 1926. szept.)

<sup>107</sup> Idézi Lackó, i. m. 183. o.

<sup>108</sup> Varga tanulmányainak az „állami monopolista kapitalizmus”-ról és a fasizmusról írott megjegyzéseit lásd *A jelenkori kapitalizmus...*, 102—103. o. és „Izmenenyije sztrukturü kapitalizma v Szvoedinnüh Statah”, *Kommunisticseskij International*, 1927/9.; valamint: „Novaja faza imperializma i opasnoszty vojnü”, *Mirovoje hozjajstvo i mirovaja politika*, 1928/10. és „Pregyeli podmena germanszkogo kapitalizma”, uo. 1930/3. — Vö. még Lukácsnak a manipulált „neokapitalizmus”, illetve a fasizmus problémáiról írott gondolatairól: Lackó, i. m. 184—185. o.

Úgy gondolom, mélyen igaz az a gondolat, amely ebben az esetben a kommunista mozgalom alapproblémáira való koncepcionális rákérdezést nevezi néven, éppen a kapitalizmus hosszú távon érvényesülő fejlődési tendenciájának abszolutizálása kapcsán. De itt még egyszer hangsúlyozni kell, hogy nem egyedül Lukács György sajátja az „*élezett társadalomfilozófiai gondolatokon nyugvó*” (Vargánál pedig kifejezetten formációelméleti alapokon épülő) *kísérlet a gyakorlati-politikai föladatok megoldására*. A kísérlet elméleti eredménytelensége pedig nem föltétlenül kudarc, és semmiképpen sem menlevél a bürokratikus szektások, a pragmatikusok számára.<sup>109</sup>

Az októberi forradalom és a szocializmus építésének kezdetei, illetve az első világháborút követő európai és „világméretű” forradalmasodási hullám elülte, elméletileg (bizonyos megszorításokkal gyakorlatilag is) még nem vette le a napirendről a világforradalom-várás koncepcióit. Mind a messianisztikus, mind a bürokratikus szektás irányzatok a nemzetközi (s benne a magyar) kommunista mozgalomban ezzel a *várakozással* a háttérben *fogalmazták meg* föladataik elvégzésének megoldási normáit. Ugyanakkor a *két különböző normatíva és gyakorlat* azt az alapvető *kettősséget* emeli ellentétté, hogy a kommunista forradalom világgtörténelmi méretű valóságos kibontakozásának lehetősége csak *tendencia-jellegében* jelentkezik, s az adott történeti pillanat valósága: a szocialista forradalom győzelme és a szocializmus építésének megkezdése *egy országban*, a Szovjetunióban. Mind a messianisztikus, mind a bürokratikus szektás vonalat csak a nemzetközi mozgalomban való valamiféle integrálódás szükségszerű igényének figyelembevételével érthetjük meg (a Kommunisták Magyarországi Pártjában is). Míg az előbbi a forradalom permanens továbbvitelét (és belső demokratizmusát), addig az utóbbi az egy országban való etatista-bürokratikus megszilárdulást „választja” — anélkül, hogy bármelyikük is a fönt említett kettősséget történeti és történetelméleti egységében kísérelné meg „megemésztetni”. Ez szoros összefüggésben van azokkal az elvárásokkal, amelyek, az európai forradalmi hullám elültével, az ázsiai forradalmasodástól („Ázsia ébredése” — Lenin) várják a kérdések megoldását.<sup>110</sup>

Az ázsiai forradalmak kudarcai tehát azt is jelentik, hogy „véglegesen” *lekerül a napirendről „a világforradalom lehetősége”*. Az események és történések szorosan összefüggő láncolatáról van itt szó, amelyet most csak jelzésszerűen érinthetünk. Le kell azonban szögeznünk, hogy a „világforradalmasodás” kudarcai, a szovjet építés belső sikerei és jelentkező problémái,<sup>111</sup> *a koncepciók összezapásának elméleti és*

<sup>109</sup> Vö. uo. 186—187. o.

<sup>110</sup> Ezzel összefüggésben érdemes megjegyezni, hogy Lukács az *Új Március*ban 1926—27-ben többször is foglalkozik ezzel a problémával, és például Kína forradalmasodásának kérdését vagy az októberi forradalomnak a Keletre gyakorolt hatását vizsgálva Vargáéval egybecsengő véleményt vall ezekről a kérdésekről. Vö. *Új Március*, 1926/1—2. és uo. 1927/1. (Az októberi forradalom 10. évfordulójára megjelent különszám.) Varga e tárgyú írásaiból izelítől néhány: „A forradalom gazdasági problémái Kínában”, *Planovoje hozjajstvo*, 1925/12., *A nagy válság*; „Ázsia jelentősége a világgazdaságban”, *Új Március*, 1925/1; „A gyarmati uralom válsága”, *Új Március*, 1925/2.

<sup>111</sup> Ezzel összefüggésben lásd az októberi forradalom 10. évfordulójára írt Varga-tanulmányt; különös tekintettel a veszélyekre való figyelemfölhívást.

*gyakorlati következményei*, az ezzel szoros összefüggésben megszilárduló bürokratikus-szektás álláspont „győzelme”, illetve a belőle következő események (mint pl. a perek), valamint a kommunista világmozgalom látszólagos egységesülése és valóságos meggyöngyülése — mindez a fönt már említett kettősség föl nem oldhatásának is következménye. S ugyanakkor ez az egész bonyolult komplexus szoros összefüggésben van azzal, a kapitalizmus adott válságperiódusát érintő kérdéssel, hogy — mint az Varga elemzéséből is nyilvánvalóvá vált — itt nem a végösszeomlás kezdeteiről, hanem bizonyos értelemben, minden különössége ellenére, „klasszikus” válságról van szó, amelyet a tőkés világpiac, a *tőkés gazdasági rend, mint a világ gazdaság meghatározó eleme*, túl fog élni. A kapitalizmus új és új formáival (még ha ezek fasizálódó vagy drasztikus állami beavatkozási formák is) továbbra is a világtörténelem adott korszakának döntő tényezője marad. Itt van a helye, hogy megjegyezzem — ha csak nagyon röviden is —, hogy *Varga egyik jelentős elméleti és gyakorlati-etikai hibájának tartom* azt, hogy miután éppen az elkövetkező időszakban lesz a gazdaságpolitika irányításának fő elméleti tanácsadójává (ő készíti el Sztálin írásainak és beszédeinek gazdaságelméleti, gazdaságpolitikai anyagait), nem világított rá megfelelő élességgel pl. Sztálinnak a „két világ gazdaság — két világpiac” stb. tétele értelmetlenségére, kifejezetten káros voltára, holott éppen az ő esete bizonyítja — kisebb horderejű kérdésekben ugyan —, hogy erre talán lett volna lehetőség.<sup>112</sup> Nyilvánvaló persze — ma már —, hogy ez a koncepcionális félrevitel nem egyszerűen a megmerevedés következménye, hanem a lehetőségek beszűkülésének „megideologizálódásából” (a „szükségből kovácsoljunk erényt” szölamából és magatartásformájából) adódott. Varga döntő jelentőségű hibáját voltaképpen abban látom, hogy tudomásul vette a saját munkájában állandóan érvényesített „analitikus módszerének”<sup>113</sup> teljes és tartós semmibe vételét.

A *világforradalom-várás*, illetve *illúzióinak fölszámolása* szoros egységet alkotnak, és együttthatásukból vonódnak le a követendő álláspont irányai. Itt adódnak és fonódnak össze a magyar forradalom és a Tanácsköztársaság tapasztalatai Ázsia forradalmasodása problematikusságának tapasztalataival, tanulságul az egész nem-

<sup>112</sup> Varga egy visszaemlékezésében elmondja, hogy például a (Sztálin megfogalmazásában) munkanélküliség általánossá-teljessé válása kérdésében, vagy „Sztálin egy beszédében a „győzelmes parasztföradalom” említése” kapcsán, „használtam bizonyos argumentumokat”, amelyek következménye pl. Sztálin vonatkozó tételeinek látható (írások formában is nyomot hagyó) megváltoztatása lett. (Idézi Vajda: „Varga Jenőről”, *Népszabadság*, 1963. május 1.) Vö. pl. „O Sztrukturmom Haraktere Bezrabotyicü i Vojenom Kommunizme (Recs na VI. kongressze Kominterna)”, *Pravda*, 1928. aug. 18.

<sup>113</sup> Vö. *Századok*, 264—265. o. és Varga Jenő: „A konjunktúra-kutatás és a válságelmélet” (1927), *A jelenkori kapitalizmus*... — Érdemes megjegyezni, hogy Varga a konjunktúrakutatásnak és a trendek vizsgálatának abban látja a jelentőségét, hogy bizonyos segítséget adhat a válságok elkerülhetetlenségének és a belőlük való kilábalások lehetőségeinek konkrét föltárásához. Ebben a tanulmányban azért nem foglalkozunk e híres és nagy hatású Varga-cikkkel, mert nem volt befolyása a magyar kommunista mozgalom kapitalizmus-képére, ill. nem jelent meg magyarul a tárgyalt időszakban, szemben azokkal a munkákkal, amelyek éppen tanulmányunk tárgyát képezik. Varga egyébként már az első világháború alatt is foglalkozott a kérdéssel: vö. „Konjunktúra-problémák a háború után”, *Szocializmus*, 1916. okt., 215 skk. o.

zetközi mozgalom számára.<sup>114</sup> Az elmaradottság viszonyaiból való kilépés lehetőségeinek és problémáinak számontartása és föltárása egyáltalán nem véletlenül jelentkezik éppen a munkásmozgalom magyar származású elméleti és gyakorlati tevékenykedőinél, mert ebből a perspektívából szélesebb spektrumra nyílik rálátás. A Magyar Tanácsköztársaság, a Szovjetunió és a kínai forradalom tapasztalatainak összevetése és elemzése azt eredményezi, hogy egy demokratikus koncepciójú, *világtörténelmi látásmódú teoretikus szemlélet* erősödik meg.<sup>115</sup> És az, hogy ennek hatása nem tartós, az nem a viták során, hanem az adminisztratív intézkedések „eredményeképpen” dől el.

Ezek az intézkedések egy döntő fordulat részét képezték, amelyre már fentebb utaltunk. Sztálin a kelet-fejlődés föltárásának módszertani alapelveként nem fogadja el az „ázsiai termelési mód” elméletét, az „Ázsia forradalmasodása” probléma lekerül a napirendről, s az el-nem-fogadás ideológiai megfogalmazása egybeesik az új *stratégiai koncepció* deklarálásával.<sup>116</sup> Ez a koncepció egy gyakorlati fölismerés elméleti torzszülöttje: nincs világforradalmi helyzet, nem igaz, hogy a forradalom súlypontja Ázsiába tolódott át, nem helyes a Komintern vezetőségének ez irányú tevékenysége, nem helyes az ehhez kapcsolódó teoretikus tevékenység sem, helytelenek a viták. A szocializmus építése lehetséges egy országban. A következtetés: a történelmi fejlődés menete mindenütt azonos kell legyen, nincs különös fejlődés, nincsenek

<sup>114</sup> „A kínai tanács hatalom földtörvényének az a megállapítása, hogy a nagy gazdaságokat nem kell szétaprózni és állami gazdaságokat kell szervezni — elméletben bármily helyesnek tűnhet is, és bármennyire is Kína múltjában gyökerezik —, azt a hibát ismétli meg, amelyben a magyar proletárdiktatúra a legrosszabb tapasztalatokat szerezte. Olyan, idő előtti, szocialista kísérletet látunk itt, amelyhez a fiatal szovjet hatalom nem eléggé érett még, amelyek meghaladják erejét, s nem érthetőek — sőt, ellenállást kiváltók — a parasztság számára.” (L. Magyar: *Ekonomika szelszkochozajstvo v Kitaje*, 1. sz. kiadás, Moszkva—Leningrád 1931, 341. o.) Varga Jenő Magyar Lajosnak ezt a megállapítását újra és újra érvként használja az ezekről a kérdésekről folytatott vitákban.

<sup>115</sup> Csak illusztrálásul egy fölsorolás Varga Jenő e tárgyú munkáiból, amelyek egyrészt a kérdés fönt említett aktualitásával, másrészt Varga formációelméleti beállítottságával (vö. *Századelő*, 269 skk. o.) vannak összefüggésben: „Ekonomicseszkije problemü revoljucii v Kitaje”, *Planovoe hozajstvo*, 1925/12, 165—183. o. — magyarul *A nagy válság* c. kötetben; „Kolonialnün Vosztok”, *Moszkovszkij Rabocsij*, 1927, 87. skk. o.; „Kapitaliszticeszkij mir i revoljucionnün Kitaj”, *Mirovoje hozajstvo i mirovaja politika*, 1927/5—6, 45—60. o.; „Politika britanszkogo imperializma v Indii”, *Bolsevik*, 1928/3—4, 53—85. o.; „Osznovnünje problemü kitajszkoj revoljucii”, *Bolsevik*, 1928/6, 17—40. o.; „Imperialiszticeszkije bloki v 1928. g.”, *Mirovoje hozajstvo i mirovaja politika*, 1929/1, 3. skk. o.; „Kitaj poszle pobedu kontrerevoljucii”, *Mirovoje hozajstvo i mirovaja politika*, 1929/3, 28—38. o.; „Predszlovije i zaklucsityelnaja sztatja k knigu L. Magyar: *Ocserki po ekonomike Kitaja*” (Moszkva 1930). Magyar Lajos e könyve és az előbb említett, amely 1928-ban jelent meg először, a leglényegesebb munkák közé tartozik. Lukács e tárgyú állásfoglalásáról fentebb szöveztünk. Még egy fontos adalék — bár ez nem elméleti, hanem gyakorlati szereplője: Gavró Lajos élete. Gavró végigharcolta a Magyar Tanácsköztársaság és az orosz polgárháború frontjait, majd a szovjet Távol-Kelet egyik katonai vezetője lett. Szoros kapcsolatban állt Magyar Lajossal. Bljuherrel (aki a távolkeleti körzet parancsnoka volt) együtt végezték ki. Vö. Vasziljev—Dmitrijenko: *Gravó Lajos élete*, Bp. 1980.

<sup>116</sup> Sztálin: „O nyekotorüh voproszah isztorii bolsevizma — Pizma v redakciju gazetü, *Proletarszkoi Revoljucii*” (1931).

альтернативák stb. А történelem ezen általános és egyben taktikai historizálásának, egyneműsítésének következményei ismertek.

*A hatás* a magyar kommunista mozgalmon belül is éppúgy jelentkezett, mint a többi illegális párt esetén. Úgy fogalmazhatnánk, hogy e pártok ettől lettek igazán a Komintern „fiókszervei”. Az ebből következő elméleti-politikai-gyakorlati szektásság mint valóságos „bezárkózás” jelentkezett. Tegyük hozzá, hogy a kelet-európai országokban a „népi demokratikus forradalmak” győzelme után többek között ettől váltak még élesebbé a frakciók közötti véleményeltérések.

Mindezek már Varga munkásságának egy következő periódusa felé vezetnek, amelynek éppen az lesz a sajátossága, hogy Varga, egyrészt a magyar párt vezetésében fokozatosan eluralkodó bürokratikus-szektás irányvonallal való egyet nem értése, másrészt az egyre inkább a nemzetközi kérdésekre való koncentrációja okán, megszűnik részt venni a magyar ügyekben. A nemzetközi kérdésekben is elsősorban elméleti tevékenysége válik döntővé: ettől kezdve nem vesz részt a Komintern VB munkájában, sem, és nem végez semmiféle lényeges párttevékenységet. Pályájának alakulása ebben is figyelemreméltóan párhuzamos a Lukácséval.

#### РЕЗЮМЕ

*Андраш Варнаи: Мировая революция — мировой экономический кризис (Венгерские отношения деятельности Евгения Варга от Венгерской Советской Республики до споров в Советском Союзе)*

Статья рассматривает то десятилетие деятельности Евгения Варга, в которое он сыграл активную роль в теоретических дискуссиях венгерского коммунистического движения. В эти годы были написаны его работы, рассматривающие изменения и состояние мировой экономики в новой ситуации мировой истории, и делающие, Варга одним из самых известных имён в международном рабочем движении. Его работа «Кризис капиталистической мировой экономики» подходит к проблеме интенсификации мирового рынка с точки зрения теории формации и расширения общения (Verkehr) во всемирно исторических масштабах. В этом отношении он рассматривает попытку капиталистической структуры на «несовершенный компромисс» американской и японской модернизации с колониями как экономическими перифериями в процессе мировой экономики, а также изменения положения Европы в системе глобальных проблем. В этот период происходит издание квартальных отчётов Варга о положении мировой экономики и о вопросах конъюнктуры.

Варга показывает в анализе отношений Советской-России и венгерской пролетарской революции и Венгерской Советской Республи-

ки, что проблема экономическо-общественного развития в целом тесно связывается с общей культурой, степенью образованности данных стран, т. е. с влиянием способа бытия отдельных исторически возникших типов общностей на экономические типы.

Евгений Варга в дискуссиях венгерского коммунистического движения высказал своё мнение по поводу тех теоретических вопросов, которые касались проблем основной линии управления. Он не принадлежал ни к одной фракции, но его взгляды имели значительные сходства с точкой зрения группы Ландлер—Лукач по отношению оценки вопросов мировой истории и рабочего движения, а также его теоретического подхода к этим вопросам.

В результате этой точки зрения на место мешанинистского ожидания мировой революции и веры в разгром капитализма встала снова действительная «жизненная» — «анализа» Варга основанная на конкретном анализе действительности. Этот способ расширенного изучения даёт возможность на раскрытие и определение возможностей и проблем преодоления отсталых отношений и на теоретическое осмысление строения социализма.

# A BLUM-TÉZISEK „UTÓÉLETE”

URBÁN KÁROLY

Az 1928—1929 fordulóján kidolgozott Blum-tézisek Lukács György legnevezetesebb politikai írásai közé tartozik. A korabeli magyar politikai és gazdasági helyzetről s a Kommunisták Magyarországi Pártjának feladatairól szóló tézistervezet szövege az 1970-es évek közepén történt publikálása óta teljes egészében ismert, a tézisek keletkezésének, rövid életének és elvetésének körülményeit a történeti irodalom az elmúlt években sokoldalúan és behatóan elemezte.<sup>1</sup>

Kevésbé ismert, számos vonatkozásában még teljesen feltáratlan a Blum-tézisek *utóélete*. Utóéleten a jelen esetben nem azt értjük, hogy a tézistervezetben foglalt gondolatok hogyan folytatódtak — szerves folytonosság formájában-e vagy történelmileg módosulva — az 1930-as évek Lukácsának munkásságában, hiszen ennek megítéléséhez a nemzetközi és a hazai Lukács-kutatás ma már gazdag és egyre bővülő irodalmat kínál. Utóéleten a tézistervezet sorsának alakulását értjük a későbbi évtizedekben. Az 1929-ben elvetett Blum-tézisek emléke rendkívül hosszú időn át megmaradt a magyar kommunista mozgalom — legalábbis a vezetők és a teoretikusok egy részének — tudatában. Kezdetben még elevenen, aztán lappangóan és egyre halványulóan élt tovább a mozgalom emlékezetében, majd a felszabadulás után a Blum-tézisek ügye — több ízben is — újból felvetődött. Felvetődése összefüggésben állt a kommunista párt politikájában és ideológiájában bekövetkezett változásokkal, Lukács György pályájának alakulásával, s a marxista történelemszemlélet fejlődésével.

## A BLUM-TÉZISEK ELVETÉSE ÉS KRITIKÁJA

Vizsgálódásunk kiindulópontja: a Blum-tézisek bukása. Lukács, röviddel a halála előtt papírra vetett önéletrajzi vázlatában, a „Megélt gondolkodás”-ban, tömör megfogalmazásokkal így rögzítette a tézistervezet elvetésének körülményeit:

<sup>1</sup> Lackó Miklós: „A Blum-tézisek”, in: *Válságok-választások*, Gondolat, Bp. 1975, 171—193. o.; Jörg Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1974, 327—345. o.; Lendvai L. Ferenc: „A messianisztikus szektásság jegyében. Lukács György 1918/1919—1930”, in: *A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*, Kossuth, Bp. 1983, 48—81. o.; Sziklai László: „A Blum-tézisek „nagyága és bukása””, *Világosság*, 1984/4, 230—237. o.

„Botrány. A konzekvenciák periódusa (politikai megsemmisítem; Manuilszkij Berlinben. A Landler-frakció felbomlása. Révai a tézisekről).”<sup>2</sup>

A KMP II. kongresszusára szánt tézistervezet elvetésében a nemzetközi kommunista mozgalom irányvonalában az 1920-as évek végén bekövetkezett újabb szektás fordulat döntő szerepet játszott. A történeti irodalom már rámutatott arra, hogy Kun Béla kezdetben maga is úgy fogadta az 1929 januárjában végső megfogalmazásban elkészült tézistervezetet, mint amelynek alapvonala egybeesik a Kommunista Internacionálé VI. kongresszusának Magyarországról adott értékelésével, s ennek megfelelően 1929. február 19-én kelt első levelében csak egészen enyhe bíráló megjegyzéseket tett. Februárban azonban — olvassuk Borsányi György Kun Béláról szóló könyvében — a Komintern illetékes szerve, a Westeuropäische Büro napirendre tűzte a magyar párt helyzetét. A tárgyalás részleteit nem ismerjük, írja Borsányi, de az bizonyos, hogy nyomban a tárgyalás után Kun Béla és Révai József aláírásával rejtjeles távirat ment Moszkvából Bécsbe, a KMP Külföldi Bizottságához, amely elrendelte a Blum-tézisek terjesztésének azonnali leállítását.<sup>3</sup>

Ha a tárgyalás részletei nem is ismeretesek, az elvetés indokairól, valamint Kun Béla álláspontjának időközbeni megváltozásáról bizonyos képet ad D. Z. Manuilszkijnak, a Komintern egyik vezetőjének 1929. február 28-án Kun Bélához írott levele. „Részletesen megismerkedtünk a politikai tézisekkel és mielőtt határoztunk volna figyelmesen áttanulmányoztuk a Te leveleidet — írja Manuilszkij Kun Bélának — politikai természetű megjegyzéseid illetően. Ezenkívül elolvastuk Róbert [Szántó Béla] cikkeit és Julius [Alpári Gyula] beszédét a Landessekretariatban múlt év augusztus 12-ről. A Te leveleid segítettek nekünk abban, hogy kitapogassuk a helyes határozathoz vezető utat. Mindenekelőtt a politikai tézisek dolgában általunk adott direktívák esnek egybe alapján a Te megjegyzéseiddel. a) A tézisek rettenetesen hosszúak, ez inkább brossúra, de nem tézisek, az egyszerű aktivisták nem képesek feldolgozni ilyen kilométer hosszúságú téziseket. Meg kell azokat rövidíteni. b) A tézisek struktúráját át kell dolgozni. A kongresszusnak négy-öt év eltelte után igen fontos összegző jellege van. Mi legyen a fő pontja a téziseknek, amelyek összefoglalják az eredményeket? A magyar forradalom mozgóerőinek kérdése. Milyen osztályokat sikerül a proletariátusnak magával vinnie. A forradalom kezdő stádiumában az egész parasztságot-e, vagy amint mi hisszük a parasztság differenciálódása Nálátok mélyebbre hatolt, mint ahogyan volt a forradalom előtti Oroszországban (90% kisközségi és mezőgazdasági munkás). Sikerül-e a proletariátusnak magával vinni a városi kispolgárságot? Számításba kell venni a világimperializmus nyomásának mértékét a különböző osztályok szerepének meghatározásánál. (Magyarország egy „kormányzóság” mértékéig van megcsönkítva, illúziók Trianon revízióját illetően.) A forradalom mozgóerőinek ez a jellemzése nem szabad, hogy „epochális” karakterű legyen

<sup>2</sup> Lukács György: „Megélt gondolkodás”, in: *Curriculum vitae*, válogatta, szerkesztette, az utószót és a jegyzeteket írta Ambrus János. Magvető Kiadó, Bp. 1982, 32. o.

<sup>3</sup> Borsányi György: *Kun Béla. Politikai életrajz*. Kossuth, Bp. 1979, 329. o.



(Trockij a permanens forradalmat egész korszakra határozta meg), hanem legyen rászabva a konkrét valóságra, a mai nap osztályerőviszonyaira. Ne legyen se absztrakt, sematikus perspektíva, sem durva empirizmus, hanem tudja összekapcsolni a perspektívát a mai nap tényeivel.”<sup>4</sup>

Manuilszkij levelének ez a részlete éles fényt vet arra, hogy a Blum-tézisek elvetésébe a nemzetközi kommunista mozgalomban és a szovjet pártban lezajlott viták erősen belejátszottak. S arra is, hogy 1929 februárjában a Blum-tézisek ügye a KMP-ben korábban meghirdetett és vitatott álláspontokkal — Szántó Béla és Alpári Gyula nézeteivel — összekapcsolva került terítékre. Ez olajat öntött a frakcióharc amúgy is lángoló tűzére, érdekeltté téve Kun Bélát abban, hogy a Komintern vezető testülete a KMP előző években folytatott tevékenységének vizsgálata és bírálata során a fő csapást ne a Kun-frakcióhoz tartozó Szántó Béla téziseire mérje, hanem a másik frakció élén álló Lukács produktumára. Manuilszkij bírálata ugyanakkor túlmutatott magukon a téziseken. A Trianon revíziójával kapcsolatos „illúziók”-ra vonatkozó megjegyzése például, nem is annyira a Blum-téziseknek szólt — hiszen az maga is szembeszállt a területi integritás jegyében folyó háborús uszítással, a „revíziós szélhámosság”-gal —, hanem a KMP Trianon kérdésében elfoglalt addigi álláspontjának. Mintegy előlegezte a párt idevágó jelszavának 1929 késő tavaszán — Révai József egyik cikkében végrehajtott — ideiglenes (csupán néhány hónapig érvényben lévő) módosítását.<sup>5</sup>

A fő csapás valóban a Blum-tézisekre irányult. Manuilszkij levelének következő két megjegyzése és konklúziója arról tanúskodik, hogy a tézistervezetet döntően azzal az indokkal vetették el, hogy abban Lukács — úgymond — nem számolt eléggé a magyarországi sajátosságokkal, s a Kommunista Internacionálé VI. kongresszusának megállapításait mechanikusan vetítette ki a magyar helyzetre. Manuilszkij ugyanis így folytatta:

„Második megjegyzés. Szükséges a forradalom mozgató erőit összekapcsolni a 'harmadik' periódus ama következményeivel, amelyeket az speciálisan Magyarországon szült a háború utáni kapitalizmus fejlődésében. Most nem elégséges a VI. kongresszusnak a harmadik periódusról való szavait ismételni (angolok) vagy elfelejtkezni róluk (magyarok), hanem a magyar osztályviszonyok szemüvegén keresztül kell megvizsgálni a harmadik periódust.

Harmadik megjegyzés. A forradalom mozgató erőinek értékeléséről szóló kérdés legszorosabb módon összefügg ezzel a kérdéssel, amelyet Te érintesz, nevezetesen demokratikus vagy proletárdiktatúra. Mi éppenúgy, mint Te azt tartjuk, hogy a téziseknek a demokratikus diktatúrára való beállítódása helytelen. Ez a beállítódás semmi esetre sem alapozható meg az általunk a hatodik kongresszuson elfogadott program megfelelő helyeivel. Magyarországon a proletárdiktatúráról lehet szó, amely össze van kapcsolva a demokratikus forradalom sok alapvető vonásával, de

<sup>4</sup> A Párttörténeti Intézet Archívuma (a továbbiakban PI Archívum) 500. f. 221. ö. e.

<sup>5</sup> Révai „trianoni hibájáról” lásd Lackó Miklós „Révai-problémák” című tanulmányát a *Válságok—választások* c. kötetben. 264—269. o.

mindemellett ez proletárdiktatúra és nem demokratikus diktatúra. Nem lehet szem elől téveszteni olyan meghatározó tényrt, mint azt, hogy Magyarországon már volt proletárdiktatúra. A történelem nem csinál visszafelé ugrásokat. A demokratikus diktatúra 'jelszava' Magyarországon valamilyen kiagyalt, 'filozofikusan' kibölcsekedett.

Én csak röviden összefoglalom a mi alapvető megjegyzéseinket" — fejezte be levelének idevágó részét Manuilszkij —, „nem érintve a részleteket. Az, amiről mi beszélünk, az nem a részletek, hanem a tézisek gerince. Megjegyzéseinkhez a magyar elvtársak egyértelműen hozzájárultak.”<sup>6</sup>

A történelem nem csinál visszafelé ugrásokat — állapítja meg Manuilszkij egy olyan ország kommunista pártjának politikai téziseivel kapcsolatban, amelyben 1919 augusztusában a történelem kereke éles fordulatot vett visszafelé. A Blum-tézisekben foglalt irányvétel egy korai kísérlet volt az ún. második Tanácsköztársaság büvköréből való kiszabadulásra. Számvetés a bethleni konszolidáció tényével, az ellenforradalmi rendszer tartósságával. Mai szemmel könnyű felismerni a Blum-tézisekben adott helyzetelemzés téves elemeit, szektás jegyeit, mégis kétségtelen, hogy a tézisek által felvázolt irányvétel reális lehetőséget kínált a magyar kommunista párt stratégiai irányvonala és az 1920-as évek magyar valósága között fennálló ellentmondás feloldására. A tézisek elvetésében erősen közrejátszott az az optimista vélekedés, hogy a kibontakozó gazdasági világválság a kapitalizmus utolsó nagy válsága lesz, ami számos országban — így Magyarországon is — megérleli a szocialista forradalom feltételeit, indokoltá teszi a proletárdiktatúrára való közvetlen irányvétel fenntartását.

Ebben az értelemben a Blum-tézisek ügye — bár a tézistervezet sorsa 1929 elején — tavaszán végérvényesen megpecsételődött a politikai gyakorlat szempontjából — több volt mint epizód. Az 1929—1933-as gazdasági világválság éveiben a Blum-tézisek kritikája, mint a KMP-ben jelentkező jobboldali elhajlás megbélyegzése és tanulságainak levonása, végig jelen maradt a magyar kommunista párt gondolatvilágában s olykor nemzetközi összefüggésben is jelentőségre tett szert.

A Blum-tézisek bírálata a KMP-ben nem csupán Lukács személyét érintette, hanem a kritika éle kezdettől fogva a volt Landler-frakció ellen irányult. Ezt a Landler-frakció úgy próbálta meg ellensúlyozni, hogy védekezésből hamarosan ellentámadásba ment át. Az történt ugyanis, hogy a tézisek elvetése után Kun hosszabb ideig nem fejtette ki saját álláspontját a Blum-tézisek helyett — Révai József közreműködésével — kidolgozott új tézistervezetről. Amikor aztán ezt végül mégis megtette, úgy tüntette fel, mintha közte és a KÜB tagjai között teljes lenne az egyetértés a Blum-tézisek és a párt addigi irányvonalának megítélésében. Ezt Révaiék azonnal elutasították. A KÜB 1929. augusztus 24-i levelében leszögezte: „A mi álláspontunk az, hogy az a nyilatkozat, mely szerint Vilmos elvtárs” — Vilmos volt Kun Béla illegális neve ebben az időben — „egyetért a politikai tézisekkel, nem kielégítő, mert Vilmos elvtársnak

<sup>6</sup> PI Archivum 500. f. 221. ó. e.

nyilatkoznia kellene arról is, hogy vajon egyetért-e a párt vonalának azzal a kritikájával, amelyet a tézisek adnak. Annál inkább ragaszkodnunk kell egy ilyen nyilatkozathoz, mert Vilmos elvtárs sürgönyében a tézisekkel való egyetértés azzal van indokolva, hogy elfogadtuk az ő vonalát. Az „ő vonala” azonban mindmostanáig az volt, hogy a Blum-féle tézistervezet a párt eddigi helyes „bolsevik vonalával szemben” jelentett jobboldali elhajlást. A mi álláspontunk szerint azonban a pártnak eddig nem volt helyes bolsevik stratégiai vonala.”<sup>7</sup> Az idézett rész jól rávilágít arra, hogy a Blum-tézisek általánossá váló bírálata korántsem nyugodott egységes elvi-politikai platformon. Ebből a szempontból igen érdekes Lukács György 1951-ből származó visszaemlékezése, amely élesen megkülönböztette a Blum-tézisek Kun Bélától eredő kritikáját attól a bírálattól, melyet Révai és Háy Mihály gyakorolt a tézisek felett. Ez utóbbit Lukács a „kritika kritikájának” nevezte.<sup>8</sup>

1929 nyarán s a későbbiekben folytatódott a vita, de már csak formálisan kapcsolódott a Blum-tézisekhez, amelyet 1929 őszén a Kommunista Internacionálé Elnökségének Nyílt Levele is élesen elítélt, egyúttal helyesen hangsúlyozva a KMP-ben folyó frakcióharc felszámolásának szükségességét. A Blum-tézisek kritikájának igazi tétje tehát ebben az időben a volt Landler-frakció sorsa, s az általa vitt viszonylag realistább — persze a valóságtól számos kérdésben szintén elrugaszkodó — irányvonalnak a fennmaradása, vagy legalább részleges továbbélése volt. Lukács 1929—1930-as magatartása és állásfoglalásai is csak ennek fényében érthetők meg. 1929. május 2-án a KMP KB-hoz intézett levelében megfogalmazott önkritikáját, melyet a Nyílt Levél után nyilatkozat formájában az *Új Március*ban is közzétett, 1930 februárjában, a KMP II. kongresszusán még súlyosabb szavakkal nyilvánította ki. A kongresszuson mondott önbírálatában már nem is csupán a tézisek „gyökeresen hibás, opportunistá voltát” ismerte el, hanem egyenesen „eklektikus oportunizmus”-ról beszélt, azt mondván, hogy a tervezetben a „legkülönbözőbb tényekből levont következtetések nemcsak a tényeknek, hanem saját maguknak is, egymásnak is ellentmondanak”.<sup>9</sup>

Átengedjük a pszichológusoknak annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy Lukács 1929—1930-as önkritikáinak szövegében felfedezhetők-e a kényszerhelyzetben lévő ember magatartásának árulkodó jegyei. Beérjük annak rögzítésével, hogy a kommunista mozgalom számos résztvevőjének szemében — visszaemlékezések tanúsítják ezt — ezek az önkritikák akkor őszintének hatottak. Nyilvánvaló szépítés és egyben ellentmondás volt azonban Lukács későbbi visszatekintéseiben, hogy miközben önkritikáját a kényszerítő, sőt fenyegető helyzettel magyarázta, a politikai gyakorlattól való visszavonulását — például a „Marxista fejlődésem: 1918—1930” című írásában — az ő „belső, magán önkritikájának” eredményeként tüntette fel. A KMP vezetőségéből való kiválása nem saját elhatározásából fakadt, hanem politikai

<sup>7</sup> PI Archivum 500. f. 1/113/c. ő. e. 141. o.

<sup>8</sup> PI Archivum H-1-46.

<sup>9</sup> PI Archivum 500. f. 2/96. ő. e.

döntés következménye volt. A párt vezetőségéből való kikapcsolását már a Kommunista Internacionálé VB Titkárságának 1929. október 27-i — a KMP szervezeti kérdéseivel foglalkozó — határozata előírta. A határozat Lukácsot „javíthatatlanul frakciós beállítottságúnak” bélyegezte — egyoldalúan csak őt) — és kimondta: „Blum elvtárs kizáratik a KÜB-ből és Moszkvába lesz híva.”<sup>10</sup> A Lukács által az ő politikai megsemmisítéseként értékelt határozat tehát csak a párt vezetőségéből való kikapcsolását foglalta magában. A pártból való kizárása később sem merült fel, sőt a KMP II. kongresszusának előkészítésében bizonyos szerepet is vállalhatott. Az azonban már a kongresszus előtt teljesen egyértelművé vált, hogy a párt politikai irányvonalának további alakításába nem lehet többé tényleges beleszólása.

Ilyen körülmények között Lukács nem látta tovább értelmét annak, hogy a KMP tagja maradjon. 1930 januárjában, a kongresszust előkészítő tárgyalások során már jelezte azt a szándékát, hogy a jövőben a német kommunista pártban szeretne tevékenykedni.

„A Landler-frakció felbomlása” — olvassuk a „Megélt gondolkodás”-ban. Menteni a menthetőt — ezzel jellemezhetnénk Lukács gyakorlati politikusi tevékenységének utolsó aktusát a KMP-ben. Tisztában lévén azzal, hogy nincs már vesztenivalója, kongresszusi szereplése során arra törekedett, hogy saját felelősségének hangsúlyozásával elhárítsa a veszélyt a Landler-frakció többi vezető alakjának feje felől. Főleg Révait védte, akit szembekerülésük ellenére a landlerista vonal lehetséges továbbvivőjének tekintett az új pártvezetőségben. (Tévedett: Révai sem került be a KMP II. kongresszusán megválasztott új Központi Bizottságba.) Taktikai manővere nem kerülte el a kongresszuson a Kommunista Internacionálé VB-t képviselő Fried Jenő figyelmét. Fried szava is tette: „Ha Blum elvtárs kifogásolja, hogy Horvát (Bergmann) elvtárs Kemény elvtárral (Révaival) szemben gyakorolt kritikát, és nem vele szemben, ha Blum elvtársnak az a nézete, hogy őt kell ütni és nem Kemény elvtársat, akkor félni kell attól, hogy a frakciózás jelenségei még nincsenek kiirtva, mert úgy látszik, hogy Blum elvtárs kímélni akarja Kemény elvtársat”.<sup>11</sup>

#### A NÉPFRONTKORSZAK ELŐFUTÁRA ÉS TABUJA

A gazdasági világválság elmúltával a nemzetközi kommunista mozgalomban is megérlelődtek a stratégiai irányvonal felülvizsgálásának előfeltételei. Ennek az érlelődésnek volt érdekes és fontos állomása az az elaborátum, amelyet Révai József dolgozott ki 1934 második felében a fasizmusból a proletárdiktatúrába való átmenet kérdéseiről.

Révai, aki három és féleves börtönbüntetésének letöltése után 1934-ben Moszkvába utazott, s augusztustól a Kommunista Internacionálé VB apparátusában dolgozott

<sup>10</sup> PI Archivum 500. f. 2/739. ő. e.

<sup>11</sup> PI Archivum 500. f. 2/96. ő. e.

magyar és osztrák referensként, elsősorban az osztrák tapasztalatok alapján jól érzékelté azt, hogy a nemzetközi kommunista mozgalomban új szelek fújnak. Elaborátumában azonban főként a spanyol és az olasz kommunista párt tapasztalatait állította előtérbe. Abból indult ki, hogy az átmenet kérdései már 1931-ben, a Kommunista Internacionálé XI. plénümán napirendre kerültek. Egyrészt a spanyol eseményekkel, másrészt azokkal a felfogásokkal összefüggésben, amelyek szerint a fasizmus a kapitalista osztályuralom utolsó formája, és azt következésképpen feltétlenül a proletárdiktatúrának kell követnie. A XI. plénum ezzel szemben azt hangsúlyozta — mutatott rá Révai —, hogy éppen Spanyolország nyújtott bizonyítékot arra, hogy a fasiszta diktatúra akár proletár, akár munkás-paraszt demokratikus diktatúra útján történő felszámolásának az erős kommunista párt az előfeltétele, amely képes arra, hogy a tömegeket a forradalomba vezesse. Mivel a fasizmus nem feltétlenül az „utolsó”, hanem csak egyik formája a burzsoá diktatúrának, adott körülmények között — fogalmazta meg a tanulságot Révai — felválthatja ismét egy polgári demokrácia is.

Elaborátumába beépítette annak a vitának a tanulságát is, amely az Olasz Kommunista Pártban, az 1931. évi pártkongresszus alkalmával az olasz forradalom perspektívájáról zajlott le. Rámutatott arra, hogy az olasz párt is elutasította a szóban forgó vitában a fasizmusnak proletárdiktatúrával történő automatikus felváltásáról szóló tételt. De nem véletlen, szögezi le Révai, hogy az átmenet kérdéseit nem foglalmazták meg. „A VI. kongresszus óta a kispolgári opportunisták nézetek megsemmisítése volt a fő feladat — állapította meg — és mindenekelőtt a világos cél kimunkálásának szükségessége került előtérbe. Annak idején az e célhoz vezető átmenet kérdései még nem voltak közvetlenül időszerűek.”<sup>12</sup>

Ez az elaborátum Révai első olyan megnyilvánulása volt, amely — noha még a régi szemlélet jegyeit számos kérdésben magán viselte — alapvetően már a népfrontpolitika irányába mutatott. Szembetűnő vonása, hogy a proletárdiktatúrára való közvetlen irányvétel helyett az átmenet szükségességét hangsúlyozza, anélkül azonban, hogy az átmenetet önálló stratégiai szakasznak tekintené. Nagy figyelmet szentelt azoknak a kezdeményezéseknek, amelyek az olasz és a magyar kommunista pártban a húszas évek második felében érvényesíteni próbálták a demokratikus és a proletárforradalom kombinálásának eszméjét a fasizmus elleni harcban. Elismerve, hogy az akkori jelszavak (Magyarországon a köztársaság, Olaszországban a köztársasági nemzetgyűlés jelszava) — mint taktikai jelszavak — helyesek voltak. De a nemzetközi kommunista mozgalomban az 1920-as évek végén felülkerekedett szektás fordulat emléke még elevenen élt Révaiban, ezért elaborátumában különös gondot fordított arra, hogy lépten-nyomon elhatárolja magát ezektől a később jobboldalinak minősült kezdeményezésektől.

A Blum-tézisek politikai folytathatatlansága igen plasztikusan mutatkozott meg

<sup>12</sup> Révai József: „A fasizmusból a proletárdiktatúrához való átmenet kérdéséhez”, kézirat, PI Archívum 500. f. 2/672. ó. e.

Révai következő fejtegetéseiben: „A helyes alapgondolat: hogy egy országban, ahol a polgári demokrácia még nem vált teljesen túlhaladottá, a demokratikus erőket felhasználják a proletárdiktatúráért vívott harcra, hogy a fasizmus keretein belül a restaurációért megindult harcban ne maradjanak közömbösek az államforma iránt, hanem ezt a harcot köztársasági agitációra használják fel — ez a helyes taktikai gondolat vezette a Kommunisták Magyarországi Pártját ahhoz, hogy végcélját, a proletárdiktatúrát a polgári demokrácia és a proletárdiktatúra hosszú kombinálásának félhomályába rejtse. Magyarországon a dolgot még tovább nehezítette — ítélkezett Révai —, hogy Lukács György elvtárs egész platformmal lépett fel, amely a párt perspektíváját, a magyar forradalom jellegéről és mozgató erőiről vallott egész felfogását szociáldemokrata értelemben revízió alá vette. Az irányt a proletárforradalom helyett a polgári demokratikus forradalomra vette.”<sup>13</sup>

A szociáldemokratizmus képtelen vádjával súlyosbított elhatárolódás azonban a Blum-tézisek fő gondolatának biztonságos átmentését szolgálta. „Ennek ellenére úgy vélem — folytatta ugyanis Révai —, hogy a hamis jelszó felszámolásának alkalmával a benne rejlő helyes taktikai gondolat is megsemmisült. A proletárdiktatúra perspektíváját kiszorító közbeeső demokratikus szakasz elvetésével egyúttal a proletárdiktatúrához vezető helyes irányvétel, a demokratikus erők kiaknázásának és azoknak a proletariátus szocialista forradalmával való kombinálásának gondolatát is elejtették.”<sup>14</sup> S a Blum-tézisek fő gondolatának átvételét az elaborátum következő bekezdésében Lukács „likvidátori elméletének” újbóli megbélyegezése tette még „szalonképesebbé”.

Révai óvatossága nemcsak abból fakadt, hogy 1934-ben még nem került sor a teljes fordulatra. Saját pártján, a KMP-n egyébként is lemerhette, hogy a népfrontpolitika fuvallatai nem egyformán érintették a Komintern különböző szekcióit. A Blum-tézisekhez való ellentmondásos viszonyában kifejeződött Révai belső bizonytalansága is, hiszen a népfrontpolitika lényegének és igazi jelentőségének felismeréséhez ő is — az SZKP-ban és a nemzetközi kommunista mozgalomban folyó viták alakulásának függvényeként — csak fokozatosan és visszaeséseken keresztül jutott el. E megtorpanásainak egyikét, Dimitrovhoz 1935. augusztus 5-én írt levelét Lejbzon és Sirinya könyvéből ismerjük. E levélben Révai „rendkívül veszedelmesnek találva Dimitrov következtetéseit, amellet kardoskodott, hogy néhány országban továbbra is a szovjetkormány, nem pedig a népfrontkormány kivívása a reális cél.”<sup>15</sup>

E megingásai ellenére a Komintern VII. kongresszusa után a magyar kommunista mozgalomban Révai lett a népfrontpolitika legfőbb elméleti megalapozója és agitátora. Lukács egyik interjújában említi, hogy a VII. kongresszus idején egy Révaival folytatott beszélgetésük során felmerült ugyan a Blum-tézisek „aktualitása”, de úgy tűnik, hogy a tézisek felelevenítésének veszélyeivel mindketten tisztában voltak.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> B. M. Lejbzon—K. K. Sirinya: *Fordulat a Komintern politikájában*. Kossuth, Bp. 1978, 197. o.

Bár a Blum-tézisek kétségkívül az előfutár szerepét játszották az átmeneti korszak és a demokratikus diktatúra szükségességének felvetésében, maga a tervezet a népfrontpolitika korszakában mindvégig tabunak számított. E jelenség csak részben magyarázható azzal, hogy a tézistervezetre 1929-ben rásütött „jobboldali” bélyeg még túlságosan friss volt s megkérdőjelezése kockázatos vállalkozás lett volna. Nem elegendő magyarázat ez még akkor sem, ha számot vetünk azzal, hogy a népfrontpolitika felszabadító erejét a nagy perek dermesztő légköre sokban paralizálta, s hogy a törvénysértések áldozataival sokszor hosszú évekre visszamenő vádakat szegeztek szembe.

De a Blum-tézisek, mint politikai dokumentum, maga sem volt alkalmas arra, hogy a népfrontpolitikának — később a magyar kommunista párt népi demokrácia-felfogásának — tényleges kiindulópontja és alapja lehessen. A tézistervezetben foglalt helyzetelemzés egy elmúlt időszakhoz, az 1920-as évek második feléhez kötődött, magán viselve ez évek kommunista szektarianizmusának számos jegyét, köztük a szociáldemokráciának szociálfasizmusként való kezelését. A Blum-téziseknek mint politikai platformnak a folytathatatlansága talán éppen ebben a kérdésben volt a legnyilvánvalóbb, hiszen a népfrontpolitikai fordulat a kommunista pártok elé a munkáségység kivívásának követelményét állította. De megváltozott a kommunista párt álláspontja — mégpedig többszöri módosuláson keresztül — a szakszervezetek kérdésében, s általában a szövetségi politika lehetőségeinek megítélésében.

Már e jelzett változások is, bár csupán a legfontosabbakra utaltunk, kellően érzékeltetik azt, hogy a tézisek emlékének felidézése miért nem volt politikailag kívánatos mindvégig a népfrontpolitika korszakában, annak ellenére, hogy a népfrontpolitikai fordulat legalizálta az átmenet szükségességét, s hogy később — 1944 és 1948 között — a magyarországi társadalmi és politikai küzdelmek igazolni látszottak a téziseknek azt a tételét, hogy a demokratikus diktatúra a döntő harci terep a proletariátus és a burzsoázia között.

Ha az egykori tézisek ügye feledésbe is merült, azt a történelmi tényt azonban, hogy a stratégia megváltoztatásának szükségessége a magyar kommunista párt történetében egyszer már korábban felvetődött, mégsem lehetett teljesen megkerülni — különösen nem az elméleti munkában. A népfrontpolitika elméleti megalapozása során maga Révai is rákényszerült, hogy — mégha felemás módon is —, de szembenézzen ezzel a problémával. A „Marxizmus és népiesség”-ben a népiesek két áramlatát elválasztó fő problémáról — polgárosodás és a paraszti közösség, a polgári demokrácia és a szocializmus, 1867 és 1919 kérdéseiről — szólva, Révai fel is teszi a kérdést mintegy önmaga számára, hogy mindezek vajon „nem emlékeztetnek-e bennünket azokra a vitákra, melyek évekkel ezelőtt a mi sorainkban folytak a magyar forradalom jellegének kérdéseiről? A mi vitáink — adja meg a választ — természetesen más elméleti és gyakorlati kiindulópontból, más osztályszempontból, más módszerekkel folytak, de az a magyar társadalmi valóság, amiről vitatkozunk, *ugyanaz* volt, amiben a népiesek is élnek, és amelynek objektív fejlődéstendenciái meghatározzák a népiesek kérdésfeltevését is.” De Révai nem vállalkozik e viták elemzésére, emlékü

felvillantása csupán azt a célt szolgálja, hogy kimutassa: a régi — a népfrontpolitika előtti — kommunista felfogás általa adott bírálatának vannak a kommunista pártban bizonyos történelmi előzményei. E régi felfogás fő hibája abban állt — mutat rá Révai —, hogy „a szocialista átalakulás *lehetőségét*, melyért — mint kedvezőbb történelmi *eshetőségért* — harcolni kell, úgy értelmeztük, hogy *nincs is más lehetőség ezen az egyen kívül*. Nem vettük számba a történelem átmeneteit, kerülő útjait, bonyodalmait, vargabetűit, esetleges lépéseit visszafelé. A legkedvezőbb eshetőségért való harcot úgy értelmeztük, hogy minden más — kevésbé kezdvező, de mégis haladást jelentő — eshetőség *ellen* kell harcolnunk.”<sup>16</sup>

Felemás szembenézés volt ez a múlttal, az egykori vitákkal, hiszen úgy adta meg a korábbi kommunista felfogás kritikáját, hogy aközben nem foglalt állást az 1920-as évek végén felmerült, de elvetett másfajta lehetőséget illetően. Emögött Révainak az az élete végéig megőrzött hibás meggyőződése állt, hogy a Blum-tézisek az adott körülmények között valóban jobboldali elhajlást jelentettek, továbbá az az ugyancsak mindvégig vallott — de már kevésbé alaptalan — véleménye, hogy a Blum-tézisekben felvázolt politikai platform és a népfrontpolitika között nem volt közvetlen kapcsolat. Ha a „Marxizmus és népiesség”-ben ezt nem is fejtette ki, annyit abban is leszögezett, hogy a stratégia felülvizsgálása a kommunista mozgalomban csak a fasiszmus előretörése következtében vált lehetővé. „A fasiszmus győzelme Németországban nálunk is olyannyira előtérbe tolta a demokráciáért való harc feladatait — írta —, hogy a magyar átalakulás demokratikus és szocialista elemeinek aránya mélyrehatóan eltolódott, és ezzel a magyar forradalom egész képlete is megváltozott. A mi régi felfogásunk *fő hibája* éppen abban állt, hogy receptszerű merevsége folytán nem tudta a maga teljes jelentőségében számba venni a fasiszta veszélyt és a magyar átalakulás *jelleget* e veszély okozta megváltozását.”<sup>17</sup>

A fenntartás a Blum-tézisekkel szemben lappangóan tovább élt a felszabadulás után is a magyar kommunista mozgalom legszűkebb berkeiben, de az első években még megmaradt a korabeli kommunista tudat mélyrétegeiben. Lukács a felszabadulás után az MKP egyik legfőbb reprezentánsa lett a magyar szellemi életben, akinek személyét és megnyilatkozásait a kommunista párttal azonosították. A hatalomért vívott harc éveiben sem neki, sem a pártnak nem állt érdekében, hogy a múlt e tisztázatlan mozzanatát megbolygassa. Aligha véletlen azonban, hogy amikor Lukács élete végén a „Megélt gondolkodás”-ban a népfrontpolitika korszakára visszatekintett, azt a változást, amit a népfrontpolitikai fordulat egykori tézistervezetének megítélésében előidézett, mindössze ennyiben jelölte meg: „A Blum-tézisek bírálatát eltűnt.”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Révai József: *Marxizmus és népiesség. Válogatott történelmi írások*. II. köt., válogatta és a jegyzeteket készítette: F. Majlát Auguszt, Kossuth, Bp. 1966, 144—145. o.

<sup>17</sup> Uo. 145—146. o.

<sup>18</sup> Lukács György: „Megélt gondolkodás”, *Curriculum vitae*, 36. o.



A látszólag teljesen elfelejtett — legfeljebb csak a kommunista pártnak a fasiszmus elleni harcban és a szovjetunióbeli törvénysértések következtében megritkult, régi vezető gárdájának emlékeztében derengő — Blum-tézisek ügye a felszabadulás után csak az 1949—1950-es Lukács-vitában merült fel ismét. Szinte jelképes az, ahogy a Blum-téziseket ért egykori bírálat emlékének felszínre törése egybeesik a népfrontpolitika korszakának lezárulásával. Az 1949 nyarán megindult Lukács-vita (melynek előkészítése az MDP vezetősége részéről 1949 áprilisában megkezdődött: Rákosi ekkor kérte fel Rudas Lászlót a hírhedt bírálat megírására) — a demokratikus magyar szellemi életben is véglegesen lezárt egy korszakot.

A dogmatikus kultúrpolitika elméleti megalapozását elvégző vita mögött a népi demokráciából a proletárdiktatúrába való átmenet kérdéseinek kidolgozatlansága húzódott meg. Azt mondhatnánk, hogy nemcsak maga a „vita”, vagyis Lukács demokrácia-felfogásának és azzal összhangban álló irodalompolitikai koncepciójának a dogmatikussá torzult politikai és kultúrpolitikai irányvonallal való összeütközése volt szükségszerű és kikerülhetetlen, de az is, hogy ennek kapcsán a Blum-tézisek ügye, mint a mozgalom múltjának egyik neuralgikus és tisztázatlan pontja, újból felmerüljön. Az ún. genetikusan alkalmazása a bírálatban a vita általános jellemzője volt, de az semmiképp sem véletlen, hogy Lukács „jobboldali elhajlása” történelmi előzményeinek latolgatása során a pártvezetőség választása végül is a Blum-tézisekre esett.

Végül is, hiszen — mint azt Rudas László bírálatának nemrég előkerült első változata bizonyítja — Rudasban ugyancsak kezdettől megmutatkozott a hajlandóság a „genetikusan módszer” alkalmazására, de a Blum-tézisek számára már késői mozzanat volt. Az ő végleges szembekerülése Lukáccsal az 1920-as évek közepéhez kötődött, ezért Lukács elhajlását — mint nyilvánvalót — ettől az időtől eredeztette. „Én — szögezte le Rudas Lukács elleni cikkének 1949. április 29-én Rákosihoz elküldött első változatában — Lukács elvtárs írásaiból azóta, hogy 1925-ben megbíráltam és kimutattam, hogy egy idealista, orthodox filozófussal, nem pedig dialektikus materialistával van dolgunk, semmit sem olvastam.”<sup>19</sup> Rákosi azonban kihagyatta Rudas cikkéből a „történelmi visszpillantást”. Valószínűleg nem is csak azért, mert felismerte azt, hogy a két filozófus évtizedes frakciós szembenállása olyan körülmény, ami gyengítheti a bírálat meggyőző erejét. Ez egészen bizonyosan a kihagyás elsődleges szempontja lehetett. De a kihagyás mellett szólt az is, hogy az 1925-ös vita nem tartalmazott olyan elemeket, amelyek az 1949-ben megindult Lukács-bírálatokba — akár a filozófus demokrácia-felfogásával, akár irodalompolitikai koncepciójával összefüggésben — szervesen beépíthető lett volna.

Nem ez volt a helyzet a Blum-tézisekkel, amely leglényegesebb mondanivalójában magában hordozta, sőt egyenesen kínálta az összekapcsolás lehetőségét. Révai

<sup>19</sup> PI Archivum 276. f. 65/5. ó. e.

számára, aki csak 1950-ben kapcsolódott be a vitába, egyben le is zárva azt, a Blum-tézisek ügyének felelevenítése több volt, mint személyes elégtétel. Sokkal inkább évtizedek óta tisztázatlan, amolyan félretett kérdés, amelynek megítélését a fejlődés mostani iránya megkönnyíteni látszik, igazolva az egykori bírálat helyességét. Révai cikke — jóllehet hangvételében alapvetően különbözött mind Rudas, mind pedig Fagyjev bírálatától — a Blum-tézisekre való emlékeztetéssel történetileg mintegy megalapozta a Lukács elleni újabb vádak. „Aki ismeri a magyar kommunista mozgalom történetét — írta Révai a *Társadalmi Szemlé*ben megjelent cikkében — az tudja, hogy Lukács elvtárs 1945—1949-es *irodalmi nézetei összefüggnek* sokkal régebbi *politikai* nézeteivel, amelyeket a magyar politikai fejlődésről és a Kommunista Párt stratégiájáról a húszas évek végén képviselt. Vajon véletlen-e — tette fel a kérdést —, hogy Lukács (l. Déry Tibor regényéről szóló kritikáját 1948 januárjában) az illegális kommunista mozgalmat Magyarországon szőröstül-bőröstül 'szektás'-nak minősíti? „Az illegális kommunista mozgalom hatálytalansága — idézi Lukácsot Révai — minden hősi erőfeszítés ellenére, nemcsak a külső elnyomásból ered, hanem a szektás ideológia kifelé és befelé irányuló hatásaiból is.” Nem, a mi illegális mozgalmunk nem volt 'hatálytalan' — érvelt Révai — és nem volt egészében szektás. Lukács elvtárs számára azért tűnik 'szektásnak', mert ő a népfrontpolitika *előtti* kommunista politikát, amelynek stratégiai célja a proletariátus diktatúrája volt, szektásnak tartja és a helyes kommunista politikát csak a fasiszmus elleni harctól, a népfront politikájától, a népi demokrácia stratégiai céljának kitűzésétől számítja, megfedkezve arról, hogy itt csak egy történelmi *kerülő útról* volt szó, amelyre a fasiszmus kényszerített bennünket, nem pedig egy egészében helytelen, egészében szektás politikai vonal felcseréléséről egy helyes népi politikával.”<sup>20</sup>

A népfrontpolitika korszakának történelmi kerülő úttá degradálása — éppen Révai szájából — a párt politikai irányvonala és ideológiája eltorzulásának beszédes bizonyítéka volt. Cikkének moderáltabb hangvétele, Lukács kvalitásainak elismerése, a vita kezdeti szakaszában — főleg Rudas cikkében — felmerült vádak (kozmpolitizmus, idealizmus, Lenin megrágalmazása stb.) mellőzése, valamint annak ismétlődő jelzése, hogy a párt számít Lukács további munkásságára s az irodalmi és ideológiai életben való részvételére — mindezek Révai fő célkitűzését szolgálták: hogy Lukáccsal elfogadtassa egy újabb — „komoly és következetes” önkritika szükségességét.

Lukács második önkritikájában — bár általánosságban elfogadta Fagyjev és Révai bírálatát — a Blum-tézisek kérdésében nem tett „beismerő vallomást”. Nem fogadta el a történelmi kerülő út elméletét, de azt a vádat sem, hogy a népfront előtti kommunista politikát „szőröstül-bőröstül” szektásnak minősítette volna. Ellenvéleményét a *Társadalmi Szemlé*ben megjelent „Következtetések az irodalmi vitából”

<sup>20</sup> Révai József: „Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez”, *Társadalmi Szemle*, 1950/3—4. sz. Újraközl: *Irodalom és demokrácia. Az irodalmi (Lukács-) vita dokumentumai (1949—1951)*, Szöveggyűjtemény. A Filozófiai Figyelő Évkönyve. 1982, I. kötet. 218—219. o.

című írásában<sup>21</sup> nem fejtette ki. Korabeli véleménye azonban fennmaradt abban a levélben, amit Horváth Márton írt 1950. április 18-án Révainak, beszámolva az előző nap Lukáccsal Galyatetőn egy újabb önkritikáról folytatott tárgyalásáról. „Erről a beszélgetésről semmi jót nem mondhatok — összegezte már előljáróban Horváth —, Gyuri minden lényeges kérdésben teljesen elutasító.” Lukács ellenvéleményét a bennünket érdeklő kérdésben Horváth így továbbította: „Nem igaz, hogy a népi demokrácia megítélésében az ő hibája tovább ment volna, mint az „általánosan elkövetett” hiba, s továbbra is csak azt hajtogatja, hogy „a fordulatot későn vette észre”. Különösen nem ismeri el azt, hogy tévedése egy éveken át felbukkanó vonal eredménye lenne. A szektarianizmust soha nem általánosította a mozgalomra.”<sup>22</sup>

Nyoma sincs itt még annak a kontinuitás-tudatnak, amely Lukács nyilatkozataiban legkorábban — mint még látni fogjuk — 1956-ban jelenik meg, s az 1960-as években fejlődik ki. Kontinuitásról az 1950-es évek elején Lukács a Blum-tézisekkel kapcsolatban még egészen más értelemben beszélt. Említettük korábban, hogy párttörténeti kérdésekről 1951-ben adott visszaemlékezésében élesen megkülönböztette a Blum-tézisek Kun Bélától eredő kritikáját attól a bírálattól, amit a landleristák — Révai és Háy Mihály — gyakoroltak a tézisek felett. Az utóbbiak bírálatát úgy értékelte, mint amely arra mutatott, hogy „az én téziseim ugyan helytelenek, de tulajdonképpen következetes folytatásai a párt eddigi politikájának”.<sup>23</sup>

A vita során Révai figyelmét nem kerülte el, hogy Lukács miután hosszas győzködés után mégis rászánta magát az újabb önkritikára, a Blum-tézisek kérdésében megkötötte magát. Az újabb önkritikát azonban Révai olyan sikernek tekintette, amely megérte azt, hogy lemondjon a teljes győzelemről. „Nem akarja elismerni — számolt be a kézirat ismeretében Rákosinak —, hogy irodalmi nézetei a „Blum-tézisekkel” (demokratikus diktatúra) is összefüggtek. Szerintem: bár nincs igaza, de ez nem döntő.”<sup>24</sup>

#### EGY CSENDES REVÍZIÓ (1953)

Ha az 1930-as és 1940-es évek a Blum-tézisek elhallgatásának korszaka volt, akkor az ötvenes éveket joggal könyvelhetjük el a tézisek újrafelfedezésének évtizedeként. Amíg az 1949—1950-es Lukács-vita megerősítette a tézistervezetnek jobboldali elhajlasként való megbélyegzését, addig a Blum-tézisek kérdésének 1951—1953-ban történt újbóli felvetődését már a történelmi bélyeg helyességében való elbizonytalanodás jellemezte.

A tézisek ügye azonban ekkor nem a nyilvánosság előtt vetődött fel, hanem a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetősége által létrehívott Párttörténeti Munkaközösség ülésein. E testület feladata volt, hogy megvitassa a párt történetének

<sup>21</sup> Lukács György: „Következtetések az irodalmi vitából”, *Társadalmi Szemle*, 1950/7—8. sz.

<sup>22</sup> PI Archívum 276. f. 68/40. ő. e.

<sup>23</sup> PI Archívum H-1-46.

<sup>24</sup> PI Archívum 276. f. 65/5. ő. e.

különböző korszakait vázlatosan áttekintő és értékelő téziseket. A magyar kommunista párt 1919 és 1929 közötti történetét tárgyaló tézisek 1951 decemberére készültek el. Az elsősorban oktatási célokat szolgáló tervezet természetesen nem kerülhette meg az 1920-as évek végén a KMP-ben kialakult helyzetet, s magát a Blum-tézisek kérdését sem. A párttörténeti tézistervezet 14. pontja — a legteljesebb mértékben megmaradva a hagyományos megítélés keretei között — a következőket tartalmazta:

*„A kapitalizmus viszonylagos stabilizációja 1929-ben véget ért, új forradalmi válság közeledett, amit a Komintern VI. kongresszusa már 1928-ban előre jelzett. Az osztályharc egyre élesebbé, a küzdelem mind bonyolultabbá vált. Ebben az időben a párt vezetésében kiújultak a frakcióharcok a kunisták és a landleristák között. A frakcióharcok mögött jelentős elvi nézeteltérések és tisztázatlanságok voltak, azonban ezek tisztázását a frakciózás felélése ismét megnehezítette.*

*Ebben az időben lépett fel Lukács György elvtárs azzal az elmélettel, amely tagadta a proletárdiktatúra mint közvetlen stratégiai cél helyességét.*

*A párt átmeneti programját, a köztársaság követelését, a taktikai átmeneti programból új stratégiai irányvonallá akarta változtatni, amelynek célja közvetlenül a polgári demokratikus forradalom. A Központi Bizottság mindkét frakciója állást foglalt Lukács nézetei ellen, de a frakciós nézeteltérések megmaradtak és ismét személyi harcokká fajultak.”<sup>25</sup>*

Az 1919—1929-es időszakról szóló párttörténeti tézistervezetet 1952. január 22-én vitatták meg a Párttörténeti Munkaközösség ülésén. A felszólalások érintették Lukács szerepét, s a Blum-tézisek ügyét is. Felvetették többek között, hogy a proletárdiktatúrára való közvetlen irányvétel a KMP esetében helyes volt-e, hiszen „ez a célkitűzés elvonta a pártot az alapvető feladatokról”. Elhangzott olyan aggály is, hogy az 1949—1950-ben lezajlott Lukács-vita közelsége folytán a párttörténeti tézistervezetnek Lukácsra vonatkozó megállapításai a vita folytatásaként és a bírálat elmélyítéseként értelmezhetők. „Helyes, ha felvetjük ezt az elvi vitát” — olvassuk e véleményt az ülés jegyzőkönyvében. „De a mód, ahogy a tézis tárgyalja és a hely (a 14. pont a frakcióharcokról) olyan félreértésekre adhat okot, hogy itt egy tudatos bomlasztó munkáról van szó. Tekintettel a nemrég lezajlott Lukács-vitára, e beállítás alapján a hallgatók Lukács elvtársat tudatos ellenségként kezelnék.”<sup>26</sup>

A Lukácsot érintő kérdésekben a Párttörténeti Munkaközösség ülésén végül is nem született döntés: a vita azzal zárult, hogy Révait tájékoztatni kell a felmerült észrevételekről.

A párttörténeti tézistervezeten a vita tapasztalatai alapján tovább dolgoztak. Az átdolgozás azonban alaposan elhúzódott. A tézistervezet átdolgozott változata csak egy év elteltével készült el s került 1953. február 11-én megvitatás és jóváhagyás céljából az MDP KV Titkársága elé. A párttörténeti tézistervezetet Révai József terjesztette elő a Titkárság ülésén. Az átdolgozott tervezet 23. pontja fenntartotta a

<sup>25</sup> PI Archivum 276. f. 68/55. ó. e.

<sup>26</sup> Uo.

Blum-tézisek bírálatát, de nem élezte ki egyoldalúan Lukács felelősségét a frakcióharcokban, s bírálattal illette a párt egykori vezetését a demokratikus követelésekért folytatott harc jelentőségének alábecsüléséért.

Az új változat 23. pontja így fogalmazott: „1928 augusztusában összeült a KI VI. kongresszusa, mely elfogadta a KI programját. Megállapította, hogy a kapitalizmus viszonylagos stabilizációja végéhez közeledik és új válságba torkollik. Megállapította a forradalmak három alaptípusát, mely iránymutatásul szolgált az egyes kommunista pártok stratégiájának meghatározásához. A KI VI. kongresszusa után a párt külföldi vezetésében nézeteltérések keletkeztek a stratégiai kérdésben. Landler elvtárs-halála után pedig kiújult a Külföldi Bizottságban a frakcióharc. Lukács elvtárs a proletárdiktatúrára való stratégiai irányvétel helyett a polgári demokratikus forradalom kivívását, a munkásság és a parasztság demokratikus diktatúráját jelölte meg stratégiai célként (Blum-tézisek). A párt KB-je — helyesen — állást foglalt Lukács jobboldali nézetei ellen. De ugyanakkor a KB nem tisztázta a demokratikus követelésekért való harc jelentőségét, megelégedett annak a tételnek a dogmatikus hangoztatásával, hogy miután Magyarországon egyszer már volt proletárdiktatúra, az elkövetkezendő forradalom is csak szocialista proletárforradalom lehet. Ez az elvont tétel a dolgozó tömegeket a szocialista forradalomhoz elvezető, azt előkészítő átmeneti követelések szektás lebecsüléséhez vezette.”<sup>27</sup>

A Titkárság 1953. február 11-i üléséről csak határozati jegyzőkönyv maradt fenn, amely mindössze annyit tartalmaz, hogy a tézistervezet vitájában felszólalt Nemes Dezső, Réti László, Friss István, Horváth Márton, Gerő Ernő és Rákosi Mátyás. Hozzászólásuk tartalmát azonban a jegyzőkönyvben nem rögzítették. Annyi bizonyos — s ez már a határozatból derül ki —, hogy a párt vezetősége elégedetlen volt azzal, ahogyan a tézistervezet a KMP-ben az 1920-as évek végén kialakult helyzetet bemutatta. A tervezetet a Titkárság csak bizonyos módosításokkal fogadta el. A párton belüli frakcióharcokkal kapcsolatosan meg kell magyarázni — hangzott az egyik módosítás —, hogy bukott forradalmak után miért jönnek létre frakciók és miért erősödik a harc közöttük. Rá kell mutatni — hangsúlyozta továbbá a Titkárság —, hogy mind a Kun-, mind a Landler-frakció elhanyagolta a legális lehetőségek kérdését. Témánk szempontjából a legjelentősebb az a módosítás volt, amely előírta, hogy a tézistervezetből a „Blum-tézisekről szóló részt ki kell hagyni”.<sup>28</sup>

1953 elején tehát anélkül, hogy a nyilvánosság tudomást szerzett volna róla, megdőlt egy régi tétel. Nem volt ez még rehabilitáció, csak a párttörténet egy kényes pontjának csendes revíziója. Afféle kompromisszumos átmeneti megoldás született: a régi vádat már elejtették, de az új értékelést nem akarták összekötni Lukács személyével. Inkább nem mondtak semmit a Blum-tézisekről. Összhangban állt ez a megoldás a filozófus helyzetében ebben az időben bekövetkező változásokkal; az 1949—1950-es vita utáni politikai mélypontról való kilábalásának első jeleivel. Ebben az időben az MDP

<sup>27</sup> PI Archívum 276. f. 54/230. ö. e.

<sup>28</sup> Uo.

vezetősége már ismét szorgalmazta Lukácsnak a magyar szellemi életbe való visszatérését. Annál is inkább, mivel a dogmatikus kultúrpolitika nyereségként könyvelhette el — a benne szereplő eredeti gondolatok ellenére is — a Sztálin nyelvtudománnyal kapcsolatos írásairól 1951-ben publikált cikkét s még inkább azt, hogy 1952-ben — fenntartásai és vonakodása ellenére — végül is sikerült megszólaltatni őt a Déry-vitában.

A Titkárság módosító javaslatait érvényesítő pártfőiskolai előadás s annak 1954-ben nyomtatásban megjelent változata a csendes átértékelést oly módon valósította meg, hogy a Kommunista Internacionálé VI. kongresszusának programjára, illetve Sztálinnak 1928. július 5-én, az SZK/b/P KB plenumán tartott beszédére hivatkozva, állást foglalt amellett, hogy az 1920-as évek végén Magyarországon a helyes stratégiai célkitűzés az lett volna, hogy a munkások és a parasztok demokratikus diktatúrájának átmeneti szakaszán keresztül harcoljanak a proletárdiktatúráért. Az előadás szövege a Blum-tézisek, illetve Lukács nevének említése nélkül jelent meg.<sup>29</sup>

#### REHABILITÁCIÓ — LEGENDÁKKAL (1956)

1955-re a Lukács-vita hullámai már teljesen elültek. A filozófus 70. születésnapja alkalmából megjelent méltatások, a kiemelt Kossuth-díjjal való újbóli kitüntetése és számos más jel arra mutatott, hogy Lukács nem csupán a régi helyét foglalta el a magyar szellemi életben, de tekintélye nagyobb lett, mint korábban. Ebben az időben fokozatosan feladja az előző éveket jellemző relatív kívülmaradását a kultúrpolitikán. Ilyen irányú aktivizálódásában, egyebek között, az a remény is sarkallta, hogy nagyobb beleszólása lesz a filozófia egyetemi oktatásába, általában e tudomány fejlődésének előmozdításába, továbbá, hogy tanítványainak kedvezőbb munkafeltételeket teremthet.

Közeleti tevékenysége különösen az SZKP XX. kongresszusa után, annak hatására lendült fel. 1956 első felében számos nyilatkozatában sürgeti a marxizmus megújulását. Leszögezi, hogy világméretekben nem voltak még olyan kilátásai a marxizmus—leninizmus térhódításának, mint amilyeneket a XX. kongresszus ad. Népszerűsége magasra hág a fiatal értelmiség soraiban, felszólal a Petőfi-kör filozófus-vitáján, szellemi kisugárzása ösztönzően hat a történettudományban zajló vitákra.

Ebben a megújhodást szomjazó légkörben, 1956 nyarán, ismét fölvetődött a Blum-tézisek ügye. Napirendre tűzésének közvetlen oka az volt, hogy a Munkásmozgalmi Intézet Archivumának iratai közül időközben előkerült a tézistervezet hiteles szövege. Az 1953-ban végrehajtott csendes revízió idején ugyanis a tézisek szövege még nem állt rendelkezésre: csak bizonyos pontatlan információk alapján alkothattak képet azok tartalmáról. Az 1956. június 20-án és 30-án a Munkásmozgalmi, illetve ekkor már az új

<sup>29</sup> Nemes Dezső: *A Kommunisták Magyarországi Pártjának harca 1919 augusztusától 1929 őszéig*, Szikra, Bp. 1954, 104—106. o.

nevéen: a Párttörténeti Intézetben megrendezett vita bevezetőjében Nemes Dezső így utalt erre a körülményre: „Még nem voltak a kezünkben a tézisek, és nehéz volt a helyzetünk, amikor 1953-ban felvetettük, hogy felül kell vizsgálni a párt stratégiai irányvonalának kérdését. Bizonyos mértékben rehabilitálni kell a Blum-téziseket. Akkor azt az információt kaptuk, hogy a Blum-tézisek a demokratikus diktatúráról olyan értelemben beszéltek, mint egy hosszú folyamatról, amelyet csak hosszú idő múlva követhetne proletárdiktatúra. Ezzel szemben a Blum-tézisekben a következőt olvashatjuk:

„A demokratikus diktatúra nem érthető másképpen, mint az a konkrét átmenet, amelyen keresztül a polgári forradalom átlendül a proletárforradalomba.’ [. . .] és meg kell mondani — állapította meg Nemes —, hogy ez sokkal helyesebb formában van a tézisekben, mint amilyen a híre volt.”<sup>30</sup>

Lukács már néhány nappal korábban a Petőfi-kör filozófus-vitáján figyelmeztetett arra, hogy a dokumentumot sokáig körülvevő titokzatosság már addig is sok legendát produkált. Jól látta azt is, hogy most egy másfajta veszély fenyeget. Az ugyanis — mutatott rá —, hogy a régi elhallgatásból és alábecsülésből egy legendaszerű túlbecsülés jöhet létre.<sup>31</sup> A Párttörténeti Intézetben megrendezett vita első napján felszólalva ugyancsak óvott attól, hogy a vita résztvevői a dokumentumban többet lássanak mint egy „igen szerény és keskeny fronton tett áttörési kísérletet” a magyar pártban uralkodó szektarianizmus ellen. Éppen ez, a szektarianizmus elleni harc tette Lukács szemében egykori tézistervezetének megvitatását felettébb aktuálisná. Amíg Nemes Dezső vitaindító kérdései a dokumentum keletkezésének időszakára irányultak és a tézistervezet egyes — részkérdésekkel kapcsolatos — megállapításait vitatták, addig Lukács már első felszólalásával azonnal — s a továbbiakban már megváltoztathatatlanul — a jelen felé fordította a vitát. Kétségbe vonta, hogy a vitának csupán történelmi jellege és érdekessége volna. „Nem hiszem azt — mondotta —, hogy a felszabadulás utáni magyar pártban a *szektarianizmus* az 1945-ben fellépő 19-esek kérdésére redukálódott volna, ellenkezőleg, azt hiszem, hogy *egész politikánkban minden vonalon óriási szerepet játszott*. [. . .] Ha bemutatjuk a *szektarianizmus* és az *antiszektarianizmus harcának történetét* a magyar pártban a felszabadulás *előtti* időkben, lényegesen hozzájárulunk annak tisztázásához, hogy a felszabadulás *utáni* szektarianizmusnak hol vannak az *elméleti gyökerei*. Ezt én — szögezte le — *a mai aktuális élet egyik döntő kérdésének tartom*.”<sup>32</sup> A későbbi tragikus fejlemények ismeretében könnyen vethetnénk Lukács szemére, hogy ebben a vitában is lebecsülte a revizionizmus veszélyét, s egyoldalúan csak a szektás-dogmatizmus ellen hadakozott. De ne feledjük, hogy erre a vitára még az MDP KV 1956. júliusi ülése előtt került sor: olyan időben, amikor Rákosi még a párt élén állt, személyével és politikai

<sup>30</sup> A vita anyagát már a maga idejében megjelentették. Lásd Friss Istvánné és Szabó Ágnes összeállítását *A Párttörténeti Közlemények* 1956/3. számában (95—138. o.). Újraközl: *Curriculum vitae*, 171—226. o.

<sup>31</sup> Lukács felszólalását a Petőfi-kör filozófus-vitáján lásd: a *Filozófiai Értesítő* 1956/4. számában. Újraközl: *Curriculum vitae*, 159—170. o.

<sup>32</sup> *Curriculum vitae*, 181. o.

manővereivel akadályozva a XX. kongresszus tanulságainak levonását és érvényesítését. S az sem lehet közömbös, hogy ez a vita egy olyan tudományágban zajlott le, amelyet az előző években nem a revizionizmus, hanem a dogmatizmus hatott át.

Az aktuális politikai célzat és Lukács korábbi mozgalmi szituáltsága együttesen játszott közre abban, hogy a filozófus — bár kezdettől óvott új legendák költésétől — maga is egy új legenda alapját vetette meg. 1951-es visszaemlékezésének fentebb idézett megállapítását, miszerint a Blum-tézisek következetes folytatásai voltak a párt addigi politikájának, most továbbfejlesztette, s egy hosszú történelmi vonalat felrajzolva leszögezte: az 1921-es pártvita,<sup>33</sup> az MSZMP 1925-ben történt megalapítása és a Blum-tézisek között „összefüggő vonal van, amelynek lényege: *harc a szektarianizmus ellen*”. Szántó Rezső ellenvetésére, hogy nem lehet a Landler-frakciót „antiszektariánus” frakciónak, a Kun-frakciót pedig „szektariánus” frakciónak feltüntetni, azzal érvelt, hogy a landlerista antiszektariánus vonal persze nem volt következetes, telve volt hibákkal, de ennek ellenére sem lehet egyenlőségi jelet tenni a két irányzat közé, mert ez — véleménye szerint — „elkeni a kérdés *lényegét*”.<sup>34</sup> Ez a történelemszemlélet azonban teljesen figyelmen kívül hagyta azt, hogy a szektarianizmus ellenében a Kun-frakció oldaláról is születtek kezdeményezések. Elég itt csupán Szántó Béla ilyen jellegű tervezetére, az ún. Róbert-tézisekre utalni, amelynek elvetésében és az 1928. júliusi plénumon kifejtett bírálatában Lukács és Révai — frakciós indulatoktól hevítve — felettébb negatív szerepet játszottak. Nem az „összefüggő vonal” volt az egyedüli legenda, amely ebben a vitában lábra kapott, de ez bizonyult a legszívósabbnak. Olyan legenda ez, amely a szóban forgó időszak gyarapodó tudományos irodalma ellenére<sup>35</sup> napjainkban is gyakran vezet leegyszerűsítésekhez.

Az 1956-os vitában Lukács kontinuitás-tudata a Blum-tézisekkel kapcsolatban már jól mérhető: 1930 utáni (más területen megnyilvánuló) irodalmi tevékenységét említi annak bizonyítékeként, hogy nem szakított a Blum-tézisek „lényeges vonalával”. Folytonosságot azonban csak saját munkásságában mutat ki, s ugyanakkor illúziókat oszlató józansággal ítéli meg a Blum-tézisek és az antifasiszta népfront viszonyát: „egyikünk sem ismerte fel — hangsúlyozta —, hogy hosszú ideig Európában nem a szocializmus harca a kapitalizmussal állt közvetlenül az előtérben, hanem az összes antifasiszta erők mozgósítása a fasizmus ellen [ . . . ] Ez olyan gondolat volt, amely lassan, sokkal később alakult ki, először talán a francia népfront praxisában, és azután megfogalmazást kapott a VII. kongresszus téziseiben és Dimitrov elvtárs felszólalásai-ban. E tekintetben a Blum-téziseket nem lehet úgy tekinteni, mint amelyek már akkor megtették a stratégiában és a taktikában azt a fordulatot, ami később következett be.”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A KMP-ben 1921-ben taktikai és szervezeti kérdésekben lezajlott vitákat részletesen elemzi Szabó Ágnes *A Kommunista Magyarországi Pártjának újjászervezése (1919–1925)* című monográfiájának IV. fejezete, Kossuth, Bp. 1970, 91–147. o.

<sup>34</sup> *Curriculum vitae*, 185. o.

<sup>35</sup> Szabó Ágnes, i. m.; Liptai Erviné: *A Magyarországi Szocialista Munkáspárt (1925–1928)*, Kossuth, Bp. 1971; Kirschner Béla: *A KMP stratégiai irányvonalának alakulása (1919–1921)*, Akadémiai, 1980.

<sup>36</sup> *Curriculum vitae*, 219. o.



A téziseket körülvevő titokzatosság az 1956-os vitával csupán oszladozni kezdett, de nem szűnt meg teljesen. Bár a dokumentum egy szűkebb kutatói kör számára már rendelkezésre állt, ez azonban nem jelentett igazi nyilvánosságot. A vitával összefüggésben a *Párttörténeti Közlemények* 1956/3. számában ugyan közzétették a tézisek egy részét, mégpedig a legfontosabb részt, azt, amelyik a demokratikus diktatúrára vonatkozó fejtegetéseket tartalmazta, de a csonka közlés újabb legendákat és hiedelmeket szült: „vajon mi lehet még a tézisekben — lépett működésbe a jól ismert logika —, amit nem akarnak nyilvánosságra hozni?”

Lukács és a párt 1956 őszén bekövetkezett mély konfliktusa hosszú időre tovább éltette ezeket a hiedelmeket. Az 1956-os első Nagy Imre-kormányban a népművelési tárcát vállaló, majd november 4-én a jugoszláv követségre menekült Lukács a romániai Snagovból 1957 tavaszán történt visszatérése után egy teljes évtizedre kiszorult a magyar közéletből. *A különőség mint esztétikai kategória* című, 1957-ben megjelent művétől eltelve hosszú évekig nem publikált Magyarországon. A heves bírálatok célpontjává vált tudóst 1958-ban egyetemi tanári állásából nyugdíjazták. 1956-os megnyilatkozásaira, s az említett vitákban való részvételére az ellenforradalom ideológiai előkészítésének vádja nehezedett.

E körülmények mellett különös figyelmet érdemel az a látszólagos aszinkronitás, amely Lukács 1956 utáni politikai helyzete és a Blum-tézisek megítélése között kezdetben megmutatkozott. A Blum-tézisekről 1956 nyarán lezajlott vita fontos részét képezte a marxista történetírásban kibontakozó és mélyreható szemléletváltásnak. Olyan mozzanat volt ez, amelyet az 1956 után írott legkorábbi munkásmozgalmatörténeti összefoglalók, tankönyvek sem hagyhattak figyelmen kívül. A magyar munkásmozgalmak története tárgyban az 1957–1958-as tanfolyam számára egy munkaközösség által kidolgozott tananyag az 1956-os vita tanulságait figyelembe véve megállapította, hogy „Lukács György tézistervezete (az ún. Blum-tézisek) a legfontosabb kérdésben: a párt stratégiai célkitűzésének megváltoztatása ügyében lényegében helyes álláspontot foglalt el”.<sup>37</sup> S csak ezt követően konstataulta azt, hogy Lukács felismerésének következményeit a párt gyakorlati munkájára vonatkozóan nem vonta le, hogy tézistervezete tele van ellentmondásokkal, szektás elgondolásokkal, s hogy a téziseket maga is visszavonta.

Mielőtt a politika és a tananyag közötti „fáziskésésre” gyanakodnánk, érdemes figyelembe vennünk, hogy az 1957-ben hazatért Lukács bírálata nem azonnal bontakozott ki. Rövid ideig még fennállott a reménye annak, hogy a filozófusnak az elől az 1957-ben a pártvezetőséghez intézett levelében megfogalmazott kérése elől, hogy a pártba visszavegyék — ha önkritikát gyakorol —, elhárulhatnak az akadályok. Elég itt arra emlékeztetni, hogy az MSZMP 1957. júniusi országos értekezletén az

<sup>37</sup> *A magyarországi munkásmozgalmak 1919–1929. Tananyag az MSZMP „magyar munkásmozgalmak története” tanfolyam számára*, Kossuth, Bp. 1957–1958, 107. o.

egyébként szektás pozícióból felszólaló Révai József maga is felvetette Lukács visszavételének kérdését, de annak fejében szigorú önkritikát követelt.

Mint ismeretes, Lukács, aki életének korábbi szakaszaiban oly sokszor vetette magát alá kikényszerített önkritikának, most mereven elzárkózott az újabb igény elől. Nemcsak általánosságban ítélte meg úgy, hogy a XX. kongresszus után a vele szemben támasztott önkritikai igény „világtörténelmileg” nem időszerű, de egészen konkrétan attól tartott, hogy esetleges újabb önkritikája Magyarországon is a szektarianizmus pozícióit erősítené. Itthon a Lukács elleni bírálat-sorozat csak ezt követően bontakozott ki igazából, s hágott tetőpontjára 1959—1960-ban. Ez — többek között — azzal a következménnyel járt, hogy a Blum-tézisek történeti megítélésében újabb elbizonytalanodás keletkezett. *A magyar munkásmozgalom története* 1960—1961. évi szakosított tanfolyama számára megjelent tankönyvnek az 1920-as évek végével foglalkozó alfejezete egyetlen szóval sem említette Lukács egykori tézistervezetét.<sup>38</sup> Az 1962—63-as tanév számára kiadott magyar munkásmozgalom-történeti tankönyv pedig jelentősen visszalépett a korábbi értékelésekhez képest, amikor leszögezte, hogy a tézistervezet „egyébként azért sem képezhette a stratégia megváltoztatásának alapját”, mert abban Lukács „ugyanolyan szektás, ’balos’ platformról vizsgálta a belső helyzetet, mint a KB többi tagja”. Így a tézisekben — érvelt tovább a tankönyv — „teljesen indokolatlan volt a következtetés, a polgári demokratikus forradalom stratégiájának szükségessége”.<sup>39</sup>

Ezt, a politikai bonyodalmak által a marxista történelemszemléletben átmenetileg előidézett visszaesést a történetírás csak az 1960-as évek második felében korrigálta,<sup>40</sup> lényegében azzal egy időben, hogy Lukács és a párt viszonya 1967-ben szervezetileg is rendeződött. E rendeződés előfeltétele az volt, hogy az MSZMP az idő múlásával már nem ragaszkodott a filozófustól korábban követelt önkritikához. Másrészt a politikai konszolidáció tényei, a szellemi életben mutatkozó új jelenségek, valamint a gazdaságirányítási rendszer reformjára vonatkozó politikai elhatározás — a filozófusnak a *Népszabadság* 1967. karácsonyi számában megjelent interjúja tanúsítja, hogy ez utóbbihoz milyen nagy várakozásokat fűzött a gazdasági szférát messze meghaladó értelemben — együttesen reménykedéssel töltötték el Lukácsot a demokratizálódás további lehetőségeit illetően.

1975-ben — négy évvel a filozófus halála után — egy párttörténeti tárgyú vitához kapcsolódóan napvilágot látott a Blum-tézisek teljes szövege is a *Párttörténeti Közleményekben*.<sup>41</sup> A dokumentumot évtizedeken át körülvevő sejtelmes köd ezzel végképp eloszlott. A csalódás, amelyet egyfelől a felfokozott várakozás, másfelől a téziseket erősen átható korabeli szektás szemlélet tapasztalása szükségszerűen váltott

<sup>38</sup> *A magyar munkásmozgalom története*. I. évfolyam, 1867—1945. Tananyag az MSZMP „magyar munkásmozgalom története” szakosított tanfolyama számára, Kossuth, Bp. 1960—1962.

<sup>39</sup> *A magyar munkásmozgalom története* 1867—1945, Kossuth, Bp. 1962—1963, 170. o.

<sup>40</sup> *A magyar forradalmi munkásmozgalom története*, 2. kötet, Kossuth, Bp. 1967, 89. o.

<sup>41</sup> „A Blum-tézisek. Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetről s a KMP feladatairól”, közli: Szabó Ágnes, *Párttörténeti Közlemények*, 1975/4, 156—207. o.

ki, aligha lehet alapja e dokumentum tudományos megítélésének. Hiszen a tézisek történelmi jelentőségét — amint ez az 1956-os vita idején még sokak számára egészen nyilvánvaló volt — nem az adja meg, amiben Lukács megmaradt a korabeli szektás felfogás keretei között, hanem az, amiben kilépett belőle.

## RESÜMÉE

*Károly Urbán: Das „Nachleben“ der Blum-Thesen*

Die Studie überschaut bis zu Mitte der 70-er Jahren das Nachleben einer der bekanntesten politischen Schriften von Georg Lukács, die um 1928—1929 ausgearbeiteten und den illegalen Namen von Lukács tragende Blum-Thesen. Die Studie erweist, dass die in der internationalen kommunistischen Bewegung erfolgte neue sektiererische Wende, beziehungsweise die aus der sich ausbreitenden Weltwirtschaftskrise abgezogenen falschen Schlussfolgerungen entscheidende Rolle in der Ablehnung der Thesen spielten. Die Erinnerungen der Thesen

lebten anfänglich noch lebendig, dann verborgen und schliesslich immer bleicher im Bewusstsein der Führer und Theoretiker der Bewegung. Nach der Befreiung ist die Sache der Thesen — mehrmals — wieder emporgekommen. Der Aufsatz zeigt, in welchem Zusammenhang die Wiederaufwerfung der Frage der Thesen mit den, in der Politik und Ideologie der kommunistischen Partei eingetretenen Veränderungen, mit dem Wandel des Lebenslaufes von Georg Lukács und mit der Entwicklung der marxistischen Geschichtsauffassung stand.

A Lukács-kritika egyik legizgalmasabb, részletmegfigyelésekben és teoretikus általánosításokban egyaránt gazdag művének, Adorno *Erpresste Versöhnung*jának központi problematikája mintha a forma kérdése körül csomósodna. „Lukács — mondja Adorno — Kant esztétikai formalizmusának hegeli kritikáját arra az állításra egyszerűsíti le, hogy a modern művészetben stílus, forma és ábrázolóeszközök mértéktelenül túlértékelődnek — mintha Lukács nem tudná, hogy a művészet mint megismerés épp e monumentumok révén válik el a tudományos megismeréstől; hogy olyan műalkotások, melyek indifferensek volnának saját *Hogyanjukkal* szemben, saját fogalmukat számolnák fel.”<sup>1</sup> Továbbá: „Lukács — folytatja Adorno — művészet és tudomány dialektikus egységét pusztá identitássá egyszerűsíti le [...] A lényeges azonban, melynek révén a műalkotás mint sui generis megismerés a tudományos megismeréstől különbözik, éppen az, hogy benne semmi empirikus nem marad meg változatlanul, hogy a ténytartalom csak a szubjektív intencióval összeolvadva válhat objektíve értelmessé.”<sup>2</sup>

Bármennyire sarkítva is, és ezért több helyütt túlságosan nagyvonalúan fogalmaz itt Adorno, megállapítása sokkalta fontosabb annál, semmint hogy „pontosításokkal” kísérletezzünk, és Lukácsot fölmenteni vélvén, szubtilis kiegészítéseket tegyünk. Hiszen — hogy most mi is sarkítva fogalmazzunk — a „valóság hű és mindenoldalú visszatükrözésének” követelményével föllépő lukácsi realizmuskoncepció valóban meglepő közömbösséget tanúsít a „sui generis” formaproblémák iránt, s aligha vezetne eredményre, ha realizmuselméletének általában közvetlenül társadalomfilozófiai, történeti fogantatású kategóriáit egy esztétikai formaelemzés számára operacionálizálni próbálnánk. Egy ilyen kísérlet minden bizonnyal épp a lukácsi, a sajátosan lukácsi forma fogalom ellenállásába ütközve szenvedne hajótörést.

Mert nyilvánvaló, s az adornói elemzés végkifejlete is ez: a kettőjük között zajló vita ütközőpontja nem a forma középpontba nyomulása, ill. „elhanyagolása”, hanem két, egymástól élesen elkülönült, sőt egymással szemben álló formafogalom, s a két formafogalom mögött a társadalmi lét jelen történeti állapotának két eltérő értelmezése. Amikor Adorno a forma révén kidolgozódó „negatív megismerésben”

<sup>1</sup> Adorno: „Erpresste Versöhnung”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, 253. o.

<sup>2</sup> Uo. 264. o.

jelöli meg a művészet funkcióját, és azt állítja, hogy „a műalkotás a képben megbékélt, ti. a szubjektumba spontán módon befogadott objektum és a reálishan kibékítetlenül maradt külső objektum ellentmondásának ereje által kritizálja a realitást”, s „csak ennek a különbségnek, nem pedig e hasadás eltagadásának következtében lesz a műalkotás mindkettő, műalkotás és helyes tudat”,<sup>3</sup> akkor nem egyszerűen a forma, hanem a schilleri értelemben *szentimentális formatradició* mellett tesz hitet. A műalkotásnak önálló formakonstrukcióként, egy autonómnak tételezett esztétikai szféra produktumaként való fölfogása szorosan összefügg a „külső objektum” és a műalkotásban „megbékélt” objektum közötti hasadás előföltevéseével, azaz egy olyan történelmi léthelyzet tételezésével, melyben a forma az értékeket, a lényegivé válás folyamatait a nem-autentikusnak tekintett életfolyamatokból, ha tetszik a „tartalomról”, nem tudja kibontani, s szembefordulván vele, a tartalom ellenében vállalkozik a történelemben fölhalmozódott, de a társadalom praxisában realizálhatatlan értékek képviselésére. Adorno formafogalma mögött a progrediáló elidegenedés ténye áll tehát, a dialektizálhatatlanul merev objektumok lassan egydimenzióssá szűkülő világa, melynek értelmet — kritikaként, „negatív megismerésként” — csak a művészi formában realizálódó szubjektivitás értékelhetőségeket őrző-főnntartó, kritikai pozíciója adhat.

Az értékek és a társadalmi praxis közötti hasadást „eltagadó” Lukács — persze ideologikusan fogalmazott — adornói képe pontosan jelzi a realizmuskonceptió Lukácsának ellentétes kiindulópontját, Lukácsnak azt a meggyőződését, hogy magában a társadalom praxisában, eleven gyakorlatában jelen vannak a „hasadás” áthidalására, az elidegenedés antagonizmusainak fölszámolására törő társadalmi erők, elevenek és hathatósak azok a történelmi mozgások, melyek nem a „negatív megismerés” kritikájával, de gyakorlatilag képesek a „külső objektum” megbékítésére. Ez a kiindulópont, szemben az Adornóéval, magától értődően kapcsolódhat a „tartalomra”, a társadalmi életfolyamatok tartalmi beteljesülésére-beteljesíthetőségére irányuló formákhoz, egy az anyag immanens értéklehetőségeit csak kibontakoztató-megvalósító formakonceptióhoz — ha tetszik: a tartalom elsődlegességéhez a formával szemben. Más szavakkal: egy schilleri értelemben *naiv formatradicióhoz*.

Természetesen a Lukács—Adorno-vitának ezzel az értelmezésével még nem jutottunk túl az „avantgarde” teoretikusa és a „klasszicista” Lukács jól ismert, az eredetiség vádjával aligha illelhető szembeállításán, mely ebben a statikus formájában már-már csak a pusztá tetszés szintjén dönthető el pro vagy kontra. E sajátos patthelyzetet azonban talán kilódíthatja az „igen”-ek és a „nem”-ek egyre kedélytelenebb ingajátékából a statikus kép történelmi folyamattá oldása: „historizálása” egy távolról sem relativizáló szándékkal. Mert bár a „klasszicista” Lukács képe kétségtelenül nem pillanatkép, összegző portrénak sem jó: hiányzik róla a „termékeny pillanat”. Ami pedig így marad, az nem több, mint a „csupasz eredmény”, mely —

<sup>3</sup> Uo. 261. o.

mint Hegeltől tudjuk — „csak a holttest, mely maga mögött hagyta a tendenciát”, s így nemegyszer inkább elfedi, mint felfedi a lényegi összefüggéseket. Igaz, első pillantásra találónak tűnhet a „klasszicista Lukács” tételét igazolni kívánó Ludz hivatkozása: „A lét teljessége csak ott lehetséges — olvashatjuk *A regény elméletében* —, ahol már minden egynemű, mielőtt még a formák magukba foglalnák; ahol a forma nem kényszer, hanem csupán tudatosodása, felszínre bukkanása mindannak, ami addig tisztázatlan vágyakozásként szunnyadt a megformálatlan belsejében [...]”<sup>4</sup> Az idézet kétségkívül igazolni látszik, hogy a „megformálatlan belsejében szunnyadó” vágyakozást pusztán „tudatosító”, az anyag immanens értéklehetőségeit csak kibontakoztató-megvalósító „naiv” formakoncepció s vele az „értelem életimmanenciájának” ideálja Lukácsot végigkísérte életútján, hogy — Ludzot idézve — „emellett a klasszikus humanista ideál mellett Lukács minden metamorfózisában — munkásságának későbbi fázisaiban is — lényegében mindig kitartott”,<sup>5</sup>

Csak éppen: mik voltak ezek a metamorfózisok, s nem alakult-e át e metamorfózisok során lényegbevágóan magának az ideálnak a jelentése és funkciója is? Vagy konkrétabban fogalmazva: hogyan lesz például az „értelem életimmanenciája” és a naiv formák utáni vágyakozásból elért bizonyosság a 20-as évek második felében kibontakozó realizmuskoncepcióban? Hadd idézzük ezen a ponton még egyszer Adornót, a vita adornói zárszavát: „Egy ilyen, a szubjektum és az objektum közti hasadás nélkül ábrázolandó és az ilyen hasadásnélküliség érdekében — Lukács konok nyelvhasználatát idézve — „visszatükröződő” valóság posztulátuma, Lukács esztétikájának legfőbb kritériuma azt implikálja azonban, hogy ez a megbékélés megtörtént, hogy a társadalom a helyénvaló; hogy a szubjektum az övéihez érkezett és világában hazatalált[.] De a szakadás, az antagonizmus továbbra is jelen van, s pusztá hazugság, hogy a keleti államokban, mint állítják, legyőzetett volna. A bűvölet, mely Lukácsot fogva tartja, s elzárja előle a vágyott visszatérést ifjúsága utópiájához, megismétli azt a kicsikart megbékélést, melyet Lukács az abszolút idealizmusban felismer.”<sup>6</sup>

A megint csak tendenciózus élességgel fogalmazott, s amellet távolról sem hízelgő adornói kritika ellenkritikájának lehetősége természetesen itt is adott. Joggal vethetnénk ellene, hogy a *Történelem és osztálytudat* messianizmusának föladása után Lukács a szocializmust a különböző, nem épp lényegtelen metamorfózisokon át, de végül is mindig „a radikális, kritikai reformok korszakaként”, nem pedig a beteljesedett szubjektum—objektum azonosság korszakaként fogta föl, továbbá hogy már realizmuskoncepciója első, reprezentatívnak tekinthető etüdjében, a „L’art pour l’art és proletárköltészet”-ben is ezt írja: a szocializmus oroszországi győzelme után sem várható, hogy ott „most egyszerre egy minden eddigi fejlődéstől különböző, sohasem hallott költészet keletkezne”, ti. egy a szubjektum—objektum azonosságban

<sup>4</sup> Lukács: *A regény elmélete*, Magvető, Bp. 1975, 497. o.

<sup>5</sup> Peter Ludz: „Marxizmus und Literatur. Eine kritische Einführung in das Werk von Georg Lukács”, in: *Georg Lukács Literatursoziologie*, Luchterhand, 1977, 38. o.

<sup>6</sup> Adorno, i. m. 280. o.

beteljesedő költészet. Mindez, mondom, joggal ellenne vethető Adornónak, de mit sem változtat azon, hogy a realizmus, s még inkább a szocialista realizmus lukácsi koncepciója valóban megőrizte Lukácsnál az eposzá-transzcendálódásnak legalábbis a perspektíváját. Másrészt — s ez az, ami igazán döntő — apodiktikus értékítéletétől függetlenül Adornónak, úgy hiszem, mélységesen igaza van abban, hogy a lukácsi realizmuselmélet s egyáltalán a lukácsi esztétika érvényessége és sorsa szorosan, lényegénél fogva összefügg a marxizmus igazságának és így a szocializmus fejlődésének sorsával és érvényességével általában. Mert a tartalom csak adekvát formákra „vágó” immanens értéklehetőségeit, a „külső objektum” gyakorlati „megbékítésére” törvő társadalmi mozgásokat, az elért bizonyosságot Lukács valóban a marxizmus elméletében és a szocializmus gyakorlatában fedezte föl.

E megállapítás persze aligha újszerű, de ha komolyan vesszük, módszertani következménye mégis fontos lehet. Ez a megközelítés eleve kizárja ugyanis azt a lehetőséget, hogy a lukácsi realizmuskoncepció és esztétika különböző fordulataiban és jól elkülöníthető szakaszaiban egy tisztán gondolati utat, a „hamistól” az „igazhoz” (vagy akár fordítva, az „igaztól” a „hamishoz”) vezető elméleti fejlődés szakaszait, pusztán a gondolat „éretté válásának” folyamatát lássuk. A lukácsi esztétika fordulatai a legszorosabban összefüggenek Lukácsnak a történelemhez fűződő, nagyvonalúságában is mindig intim viszonyával, Lukácsnak a történelemmel folytatott több évtizedes dialógusával: a lukácsi esztétika „metamorfózisai” mögött a szocialista fejlődés „metamorfózisai” rejlenek.<sup>7</sup>

2

A Luchterhand kiadó Lukács-életműsorozatának *Essays über Realismus* c. kötete a BPRS (Bund proletarisch-revolutionären Schriftsteller) folyóiratában, a *Linkskurve*-ben lezajlott, 1931—32-es vita Lukács-írásaival indul. Ez az elterjedt és meggyökeresedett fölfogásnak megfelelő periodizáció, mely a lukácsi realizmuskoncepció megjelenését a 20-as évektől éles cezúrával elválasztott 30-as évekbe helyezi, sok szempontból igazolható ugyan, de távolról sem olyan magától értetődő és semleges, mint amilyennek első pillantásra tűnhet. Kiemelve és hangsúlyozva a — Lukács által is vállalt — diszkontinuitás elemeit, a „moszkvai periódussal” mindjárt azt a keretet is megadja, melyben a „klasszicista-ortodox” lukácsi realizmuskoncepció és a „sztálinista Lukács” képzete közvetlenül összekapcsolható. Nem egyedülálló, csak tipikus téren Alexander Stephan véleménye, aki már Lukácsnak a *Linkskurve*-ben kifejtett álláspontját is a filozófus berlini periódusát megelőző moszkvai tartózkodásból vezeti le: „Lukács *Linkskurve*-beli és emigrációs írásainak politikai álláspontja, irodalomelméleti pozíciója és terminológiai apparátusának nagy része [...] már Moszkvában, direkt pártfelügyelet alatt formálódott ki.”<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ezzel kapcsolatban vö. Sziklai László „Lukács György kommunista esztétikája” c. tanulmányának *Mozgalom és esztétika* c. alfejezetét. In: Lukács György: *Esztétikai írások 1930—1945*, Kossuth, Bp. 1982.

<sup>8</sup> *Brecht-Jahrbuch*, Frankfurt/M. 1975, 80. o.

Tekintsünk most el attól, hogy a szovjet párt irodalompolitikája, s ezen belül a BPRS moszkvai mentorához, a RAPP-hoz fűződő viszonya épp 1932-ben éles fordulatot vett. Hisz nem a védőügyvéd vagy netán a fogadatlan prókátor ösztöne vezet, ha a Lukácsról szóló gondolkodásban egységes egésszé tömbösödött „moszkvai éveken” rést ütve, a realizmuskoncepció geneziséét a 20-as évek második felének bécsi korszakába helyezzük át. Ami kockán forog, nem Lukács detektívizitikus „fölmentése”, hanem a történelemmel folytatott dialógusban mindig újra módosuló-alakuló lukácsi realizmusfölfogás történelmi jelentésének és funkciójának megértése.

No és persze a tényekhez való hűség. Hiszen az 1926-os „L’art pour l’art és proletárköltészet” c. Lukács-írás újrapublikálása óta világossá kellett hogy váljon: a lukácsi realizmuskoncepció nem a semmiből pattant elő. Lackó Miklósnak a 20-as évek második felét érintő alapvető kutatásai után igazoltnak tekinthető már Révai Gábornak az a korábbi föltételezése, hogy a bécsi „korszak termésének részletesebb feltárásával kibontakoznak az 1919-től a „nagy realizmus” kialakult esztétikai koncepciójáig vezető átmeneti fejlődési szakasz kontúrjai”.<sup>9</sup> Lackó Miklós a 20-as évek második felét már Lukács „előrealista” korszakának nevezi,<sup>10</sup> s a 100%-ban álnéven megjelent Lukács-írásokat azonosítva, meggyőzően mutatja ki bennük a későbbi realizmuskoncepció elemeit.<sup>11</sup> De a visszafelé megtett út lendületével érdemes talán még tovább haladnunk, egészen a *Történelem és osztálytudatig*.

Természetesen, ha azt állítjuk, hogy épp a *Történelem és osztálytudat*ban fedezhető föl a későbbi realizmuskoncepció egyik döntő eleme, ezzel a *diszkontinuitáson belüli kontinuitás* mozzanatait kívánjuk csak megragadni. A műnek a „Janus-arcú művészetéről” alkotott képe nemcsak hogy élesen ellentmond Lukács 30-as évekbeli művészetfölfogásának, de akár azt is mondhatnánk, hogy sok szempontból annak előzetes kritikáját adja. Mégis, a későbbi realizmuskoncepció szempontjából vizsgálva a művet, két szembetűnően kontinuos mozzanatra lelünk. Gondolok itt egyrészt e messianisztikusként elkönyvelt mű élesen antiutópikus mellékvonulatára, az immanencia melletti föltétlen elkötelezettségére. A proletárforradalom, a szocializmus születése előföltételezi, írja Lukács, „hogy a történelmi folyamat értelmét mint a folyamatban immanensen benne rejlőt fogjuk fel, s ne vonatkoztassuk többé transzcendens, mitologizáló vagy etikai értelmezőként egy önmagában értelem nélküli anyagra”.<sup>12</sup> A forradalom ebben az értelmezésben csak mint az „anyagban” immanensen benne rejlő értelem, csak mint a proletariátus „önfelszabadítása” mehet végbe tehát. Másrészt gondolok a könyvnek ezzel az immanencia melletti elkötelezettséggel szorosan összefüggő, Lukács számára módszertani megváltást jelentő új

<sup>9</sup> Révai Gábor bevezetője Lukács „L’art pour l’art és proletárköltészet” c. cikkéhez, *Világosság*, 1973/12, 751. o.

<sup>10</sup> Lackó Miklós: „A Blum-tézisek és Lukács György kultúrafelfogása”, in: *Lukács György és a magyar kultúra*, Kossuth, Bp. 1982, 94. o.

<sup>11</sup> Lackó Miklós: „Ideológia, kultúra, irodalom. Adalék Lukács György publicisztikai működéséhez a 20-as évek második felében”, in: *Szerep és mű*, Gondolat, Bp. 1981, különösen 83–88. o.

<sup>12</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 242. o.



formafogalmára: az időtlen-racionális formák helyett az anyag konkrét tartalmiságára irányuló hegeli—marxi formafogalomra: „A gyakorlatot tehát akkor lehet csak igazán megtalálni a filozófia elveként — olvashatjuk —, ha ugyanakkor egy formafogalmat is felmutatunk, [...] amely nem hordja magán többé ezt a minden tartalmi meghatározástól való tisztaságot [...]”<sup>13</sup> Vagy: a „*forma közömbösségét a tartalommal szemben*” föl kell számolni<sup>14</sup> — mondja Lukács.

Tudott dolog persze, hogy az anyagban immanensen benne rejlő értelmet Lukács ekkor a történelem azonos szubjektum—objektumaként, a történelem totális (s a totalitást csak ezért megragadni képes) szubjektumaként fölfogott proletariátus „abszolút szellemében” látta, ezzel mintegy utópikusként is tekinthető garanciáját nyújtván szándékában antiutópikus forradalomfölfogásának. Nyilvánvaló az is, hogy bármennyire a tartalomra irányul már a *Történelem és osztálytudat* formafogalma, ez a *praxisra* orientált formafogalom éppúgy nem vihető át minden további nélkül a „visszatükrözés” köré szerveződött lukácsi realizmuselméletbe, mint ahogy nem vihető át közvetlenül a totalitás, a közvetítés itt kidolgozott fogalma sem. Figyelemre méltó azonban, hogy Lukácsnak ezt követő két, a 20-as évek derekán írott reprezentatív filozófiai tanulmánya, a Lassalle-ról és a Moses Hessről szóló, épp ezt a vonulatot, tehát az immanencia, az anyagban rejlő értelem melletti elkötelezettséget, a *Sollenek* elutasítását, illetve az ezzel szorosan összefüggő, tartalomra irányuló formafogalmat viszi tovább, mint központi problematikát.

Bár ezeket a műveket általában még a *Történelem és osztálytudat* vonzáskörébe szokás utalni, kérdés, hogy *mennyire* jogosan, hisz a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum—objektuma bennük hallgatólagos előföltevésként sem játszik már szerepet, s tisztán kronológiaiilag tekintve is az ún. „előrealista korszak” határán állnak. A Hess-tanulmány megjelenésének éve 1926, ugyanúgy mint a „L’art pour l’art és proletárköltészet”-é. Úgy gondolom, a kronológiai egybeesés nem véletlen: Szovjetországot illetően éppen úgy a „forradalom után” jegyében állanak e tanulmányok, mint a főt említett L’art pour l’art és proletárköltészet”, de — világosan látva most már a forradalom messianisztikus pillanatában egy csapásra beérő szubjektum—objektum azonosság forradalmi idealizmusát — egy radikálisan újszerű forradalomfölfogás jegyében is. A totalitást totális voltában megragadni képes, azonos szubjektum—objektummá mitizált proletariátus helyett Lukács most „a jelen önmagán túlvivő mozzanataira” utal, mint amelyekben „adva vannak a gyakorlati-kritikai tevékenység, a forradalmasító praxis erővonalai”.<sup>15</sup>

Ezzel az immanencia, az „anyagban” rejlő értelem melletti elkötelezettség, a *Sollenek* elutasítása új dimenziót kap: „Történelemfilozófiája segítségével — írja Lukács a Lassalle-tanulmányban — Fichte is a jelent akarja megérteni és megmagyarázni, de számára ez a jelen mégsem az eszme beteljesült megvalósulása, mint Hegel

<sup>13</sup> Uo. 383. o.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Lukács: „Moses Hess és az idealista dialektika problémái”, in: *Utam Marxhoz*, I. köt. Magvető, Bp. 1971, 537. o.

számára, hanem éppen ellenkezőleg: a legtökéletesebb [kiteljesedett] bűnösség kora. A jelent tehát egészeiben negatívan kell értékelni [...] Ha ebben most már első pillantásra egy Hegelen túlmutató filozófiai motívum jelenik meg [...] úgy nem szabad elfelejteni, hogy a hegeli, politikailag reakciós, filozófiaiag-módszertanilag kontemplatív, 'kibékülés', a történelemfilozófia kicsúcsosodása a jelenben, éppen mint 'kibékülés' a logikai kategóriák és a polgári társadalom szerkezeti formái közötti bensőségebb [...] kapcsolatot, tehát nagyobb valóságközelséget jelent, mint ami Fichte számára valaha is elérhető volt. Amennyire forradalmibb tehát Fichte érzülete a Hegelénél, annyira meg is marad pusztán utópikus érzületnek, míg Hegelnek sikerül beépítenie kategóriarendszerébe a jelen társadalmi struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is beleértve)."<sup>16</sup>

Fichtének és Hegelnek ez a szembeállítás, a „forradalom utáni” korszak filozófiai összegezésének tekintett *A fiatal Hegel* alapotívumát előlegezvé, egyúttal Lukács korábbi álláspontjának kritikája is. Hisz a *Történelem és osztálytudat* idején Lukács kiindulópontja is a „kiteljesedett bűnösség” korszakának közvetlen meghaladása volt még, mely a végleges elidegenedetség burka alatt fejlődő messianisztikus osztály, a proletariátus álláspontjáról valósítható meg, a forradalom közvetlen aktusában. A Lassalle- és Hess-tanulmányokban ezzel szemben a teljes elidegenedetség világa „tendenciákra” bomlik, beleértve az „önmagán túlmutató tendenciákat” is. A teljes elidegenedetség világának és e világ megváltó, potenciális szubjektumának dialektikussá varázsolt antinómiája helyébe (ahol is a megváltó megváltottságát Lukács a magábanvaló osztálytudatra volt kénytelen bízni) most egy, különös mozzanataiban fönnálló — a későbbi nyelvhasználatot idézve — „ravasz” valóság lép. Azzal, hogy ily módon a jövőbe mutató tendenciákba mintegy szétszóródik a „történelmi folyamatban rejlő értelem”, s hogy ily módon a megismerés egész problematikáját totális praxisában föloldó forradalmi szubjektum is tendenciákká, társadalmi gyakorlatok és konkrét történelmi mozgások összességévé enyészik, a megismerés e tanulmányokban ismét önnálló funkciót nyer. Mert csak a valósággal való „megbékélés”, az eleve végrehajtott kritika, ill. az utópisztikus absztrakciók kiiktatásaként értelmezett „Versöhnung” teszi lehetővé a jelen immanenciájában benne rejlő értelem, a jövőbe mutató tendenciák megragadását, teszi lehetővé elmélet és gyakorlat korábban tételezett abszolút egységével szemben elmélet és gyakorlat közvetítését: „[...] éppen a jelenben lehet konkrétan leleplezni minden tárgyiasság folyamatszerűségét — olvashatjuk a Hess-tanulmányban —. Úgyhogy a 'legyen' [Sollen], az utópikusan a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása, a filozófia összpontosítása a — dialektikusan felfogott — jelen megismerésére úgy jelenik meg, mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajló tendenciáinak megismeréséhez.”<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Lukács: „Lassalle új leveleinek kiadása”, in: *Utam Marxhoz*, I. köt. 471—472. o.

<sup>17</sup> Lukács: „Moses Hess...”, i. k., 503. o.

Bár nemhogy realizmusról, de művészetről sincs szó ezekben a tanulmányokban, mégis joggal állítható: realizmuskoncepciója — persze még sok metamorfózison áteső — filozófiai alapjait rakta le itt Lukács. Egyrészt, bármilyen naiv formakoncepció előfeltételeként, adva van ezekben a tanulmányokban egy olyan — a 30-as évektől kezdve elsősorban a Szovjetunióval azonosított — történelmi valóság tételezése, melyben, konkrét tendenciák formájában, jelen vannak és hatékonyak az elidegenedés antagonizmusainak fölszámolására, a „külső objektum” gyakorlati „megbékítésére” törő társadalmi erők. Másrészt a totális forradalmi szubjektum totális gyakorlatának előföltéves-rendszeréből most már kiszakítva,<sup>18</sup> adva van az, a tartalommal szembeni közömbösségét fölszámoló, a tartalom konkrét történetiségéből kinövő formafogalom is, mely képes kibontakoztatni a jelen önmagán túlmutató tendenciáit, „a történelmi folyamat értelmét mint a folyamatban immanensen benne rejlőt”. De kiolvasható ebből a tanulmányból Lukács későbbi avantgarde-ellenességének és a vele egy töről fakadó tendenciaművészet-ellenességének gyökere is. Világossá válhat, hogy az alapvető problémát Lukács számára eredendően nem az, illetve nem csak az jelentette, hogy a valósággal szembeszegezett forradalmi *Sollen* vagy az individuális értékörzés elvont (szentimentális) formái lehetetlenné teszik fölismerni a „jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit a jelen elemeiben”.<sup>19</sup> A kritikai indulat abból is eredt, hogy Lukács gondolatmenete szerint a „transzcendens, mitologizáló vagy etikai értelmezők” fölvonultatása „egy önmagában értelem nélküli anyagot” föltételez, ezzel pedig egy meghatározott gyakorlati modellt indokol és igazol. Lassalle és Hess forradalmi idealizmusáról, a vezető és a tömegek lassalle-i viszonyáról írván Lukács ezt a modellt kétségkívül a sztálinizmus voluntarizmusát megelőlegező bürokratikus szektarianizmusra vonatkoztatta, egy olyan gyakorlatra tehát, mely az „értelem nélküli anyaggá”, objektummá degradált társadalom egészét a bürokratikus akarat „forradalmi” céljainak pusztá eszközévé fokozza le. Nem véletlen tehát, hogy Lassalle forradalmi idealizmusának schillerizáló formáit Lukács a „fentről jövő forradalom” problematikájával kapcsolja majd össze: a schillerizáló forma, mely „kívülről viszi be a konkrétan adott emberekbe és viszonyokba a forradalom eszméjét, ahelyett hogy belőlük fejlesztené ki a konkrét dialektikus viszonyt”, úgy ábrázolja „a nagy történelmi tendenciákat — írja Lukács a Sickingen-vitáról szólván —, mint vezető világtörténelmi személyiségek szópárbajait, olyanokét, akiknek akaratától vagy elhatározásától stb. függ állítólag a fejlődés kimenetele. Ennek a stílusnak az

<sup>18</sup> Csak zárójelben jegyzem meg itt, hogy ez a „kiszakítás” nem problémamentes, hisz a proletariátus totális szubjektuma módszertani előföltévesként szolgált a megismerés „dogmatizmusának” fölszámolásához. Azzal, hogy a proletariátus, mely „saját megismerésének egyszerre szubjektuma és objektuma is” (*Történelem és osztálytudat*, i. k., 239. o.), kiiktatódik, módszertanilag ismét fölvetődik a megismerés „dogmatizmusának” problémája, melyet Lukács a későbbiekben különböző formákban, így az „objektív pártossággal”, a „nembeliség álláspontjával” stb. igyekszik kiküszöbölni.

<sup>19</sup> Lukács: „Moses Hess...”, i. k., 513—514. o.

idealizmusa tehát [...] szorosan összefügg egy felülről jövő forradalom, valamiféle felvilágosult uralkodó eszményével.”<sup>20</sup>

A „felülről jövő forradalom” helyett az „alulról jövő” forradalom perspektívájával íródott, a demokratikus forradalom problémakörét fogalmi alakjára hozó „Blum-tézisek” így a *Történelem és osztálytudat* utáni fejlődés-szakasz lezárásának, s egyúttal az új, a realizmuskoncepció jegyében álló korszak nyitányának tűnnek. Paradox nyitányának persze, hiszen Lukács nemcsak elfogadja, de az olasz fasizmus és (a demokráciát demokratikus formák között likvidáló) „amerikai típusú fasizálódás” szerkezeti azonosságát kimutatni vélvén, teoretikusan a végletekig is feszíti a „fasizmus és szociáldemokrácia ikertestvérek” szektás jelszavát. Bármennyire igazodott azonban Lukács ezen a ponton a Komintern politikájához, kétségtelen, hogy nem annak a polgári demokráciával szembeni teljes nihilizmusnak az alapjáról tette ezt, mely oly jellemző volt ez idő tájt a mozgalom gyakorlatára. Lukács épp azzal vádolja a polgári társadalmakat, hogy azok föladták progresszív-demokratikus hagyományait, melyek továbbvitele, mint jogos örökség, így most a proletariátusra és pártjára száll, „az egyetlen pártra”, „amely komolyan küzd a polgári demokráciáért”. A demokratikus diktatúra „mint a polgári demokrácia tökéletes megvalósítása” programját megfogalmazó „Blum-tézisek” kritikai éle nemcsak a manipulált polgári demokráciák ellen irányult tehát (a téves helyzetértelmezés ellenére is sok szempontból látnoki erővel), de egy nem-demokratikus szocializmus alternatívája ellen is.<sup>21</sup> A „fasizmus vagy demokrácia” szociáldemokrata jelszava helyett a „kapitalizmus vagy demokrácia” rejtett alternatíváját megfogalmazó Lukács<sup>22</sup> — sokadmagával — vakon megy el ugyan a Németországban még csak készülődő fasizmus veszélyei mellett, de máig ható érvénnyel fogalmaz meg egy „tertium datur”-t<sup>23</sup>: „a polgári demokrácia tökéletes megvalósításáért” folytatott „széles harcban kibontakozó”, demokratikus szocializmus programját.

Lukácsnak az az állítása, hogy „alapbeállítottságom fordulata, mely a tézisek alapjául szolgált, attól kezdve [...] további elméleti és gyakorlati tevékenységem vezérfonalává vált”,<sup>24</sup> természetesen értelmezésre és igazolásra szorul. Az általánosság-

<sup>20</sup> Lukács: „A Sickingen vita Marx, Engels és Lassalle között”, in: *Adalékok az esztétika történetéhez*. II. köt. Magvető. Bp. 1972, 24. o.

<sup>21</sup> Ezzel kapcsolatban vö. Lackó Miklós: „A Blum-tézisek és Lukács György kultúrafelfogása”.

<sup>22</sup> Erre a rejtett alternatívára Lackó Miklós is utal. Vö. Lackó Miklós: „A Blum-tézisek”, in: *Válságok — választások*, Gondolat, Bp. 1975, 185—186. o. Hozzá kell azonban tenni, hogy Lackó véleménye e tanulmányban több ponton eltérni látszik attól a későbbi, „A Blum-tézisek és Lukács György kultúrafelfogása” c. írásában kifejtett álláspontjától, melyhez magam is kapcsolodom.

<sup>23</sup> A „Blum-tézisek”-hez viszonyulva Mészáros István egyenesen „a tertium datur filozófiájának” nevezi Lukácsot, csak hogy a tertium datur „üzenetét” nem a demokratikus alternatívában, hanem — Lukácsot illően aligha igazolható módon — a koegzisztenciában véli fölfedezni. Vö. Mészáros István: „Die Philosophie des tertium datur und des Koexistenzdialogs”, in: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Luchterhand, 1965.

<sup>24</sup> Lukács: „Marxista fejlődésem: 1918—1930.”, *Történelem és osztálytudat*, i. k., 724. o.

gok szintjén annyi azonban talán már most is megkockáztatható, hogy ha kezdetben azt állítottuk: a lukácsi realizmuselmélet sorsa és érvényessége lényegénél fogva összefügg a kommunista mozgalom sorsával és érvényességével, úgy ez most legalább annyiban tovább konkretizálható, hogy a lukácsi realizmuselmélet sorsa és érvényessége ezek után valóban a lukácsi „vezérfonal”, tehát a „Blum-tézisek” *rejtett* alternatívájával függött össze — azzal tehát, mennyire szorultak vissza vagy bontakoztak ki a szocializmus autonóm társadalmának demokratikus tendenciái.

Az SZK/b/P KB 1925. június 18-i határozata „A párt irodalompolitikájáról” — leszögezvén, hogy a párt senki számára nem biztosít monopóliumot az irodalom területén — látszólag egyensúlyi helyzet megteremtésére, az irodalmi élet konszolidálására törekedett. Voronszkijt és az „útítárs” írókat illetően olyan „tapintatos és kíméletes” magatartás szükségességét proklamálta, amely „biztosítja a kommunista ideológiához való átállásuk mielőbbi feltételeit”, a „szovjet irodalom eljövendő eszmei vezetőinek” tekintett RAPP-istákat pedig óvta a „kommunista felfuvalkodottságtól”, a kulturális örökség lebecsülésétől. Ma már persze többé-kevésbé világos, hogy ez a „kétfrontos”, azaz mindkét oldalt egyaránt bíráló határozat a Trockij fölött első jelentős győzelmét arató, de már volt szövetségeseit, Kamenyevet és Zinovjevét is kiszorítani kezdő Sztálin „szalámi-taktikájának” első jelentkezése volt az irodalompolitika területén. 1927-ben, tehát a Sztálin számára átütő sikert hozó XV. pártkongresszus évében a „trockistának” minősített Voronszkijt leváltják a *Krasznaja nov* főszerkesztői posztjáról; azután 1929-ben támadás indul az „útítárs” Pilnyak és Zamjatyin ellen, Voronszkijt pedig letartóztatják. S bár ugyanezen év végén a KB egy határozata a RAPP-ot olyan szervezetnek nevezi, amelynek irodalompolitikája a pártéhoz közeli, küszöbön áll már a pártpolitikával szembeni önállóságát megőrizni törekvő, „balos” RAPP autonóm írószervezetei elleni támadás is. 1930-ban éles támadás éri a RAPP proletkultos szárnyát, a Litfrontot, s ez a csoport föloszlásához vezet. Az ily módon most már belsőleg is szeletelni kezdett RAPP-ot végül a KB 1932-es határozata oszlatta föl, megteremtve azt a „kommunista frakcióval bíró egységes Szovjet Írószövetséget”, mely a későbbiekben végül a zsdánovi—sztálini kultúrpolitikának, az irodalom „államosításának” eszköze lett.

Aligha vitatható: Lukácsnak, legalábbis körvonalalaiban, ismernie kellett ezt a folyamatot, amikor 1931 nyarán Berlinbe érkezett. Ismernie kellett már csak azért is, mert a moszkvai események alapvetően befolyásolták a RAPP nemzetközi szervezetének irányítása alatt álló „német proletárirók szövetségének” sorsát. Az „ultrabalos” Litfront elleni támadást az NKP KB szinte közvetlenül átveszi, és épp e támadás nyomán alakul ki a BPRS-en belül az az „ultrabalosokkal” szemben álló, a polgári irodalom felé nyitó csoport, amelyhez Lukács csatlakozik. Függetlenül attól, hogy — mint H. Gallas véli — Lukács valóban jelentős szerepet játszott-e a BPRS „ultrabalos” elhajlásait ismételten elítélő KB-határozatok születésében, kétségtelen, hogy a RAPP

főeloszlása után ingatag helyzetbe került BPRS-en belül Lukácsnak a vezető teoretikus funkciója jutott, s 1932-ben már szinte vitapartnerek nélkül jelentethette meg a hivatalos szovjet irodalompolitikával egybecsengeni látszó írásait.<sup>25</sup>

Úgy tűnhet föl tehát, elegendő érv áll rendelkezésre ahhoz, hogy bizonyítottnak tekintsük: a „Blum-tézisek” demokratikus alternatíváját megfogalmazó Lukács — akár a bürokrata szervilizmus látnoki erejének, akár titkos instrukcióknak a hatására — már 1931-ben a sztálini—zsdánovi kultúrpolitika előkészítőjeként érkezett Berlinbe. De ha már — mert elkerülhetetlennek látszott — mégiscsak engedtünk az ilyen típusú érvelésmódnak, hallgassuk meg a „vádlottat” is, aki elismeri: a „Lenin halála után megkezdődött pártharcban néhány lényeges kérdésben Sztálin pártján álltam”.<sup>26</sup> Csakhogy épp a „Blum-tézisek” írója esetében indokolt lehetett, hogy Sztálin oldalára álljon a „forradalom exportját” meghirdető, az erőltetett iparosítás, ezzel pedig a paraszti tömegek ellen irányuló „permanens forradalom” programját nyíltan valló Trockijjal szemben. S ha nem is indokolt, de mindenesetre hihető, hogy Lukács még 1931–32-ben is abban a Sztálinban látta — hadd használjam ki itt a történelem mesteri kézzel teremtett fogalomzavarait — a „bonapartizmus”, sőt mondhatni a „sztálinizmus” elleni harc letéteményesét,<sup>27</sup> aki Trockij eltávolítása után a trockiji program alapelemeinek drasztikus gyakorlati megvalósításába kezdett.

Persze az ok-„nyomozó” gondolkodás szintjén ezzel még csak azt tudjuk „bizonyítani”, hogy Lukács azért „állt be” a sztálini kultúrpolitikai fordulat előkészítőinek sorába, mert nem látta át annak következményeit. Lukácsot idézve: „A harmincas évek elején a RAPP bírálatában szintén Sztálin pártján álltam, amikor harcot indított a szűk látókörű szektásság ellen, és a szocialista irodalom számára szélesebb ideológiai és szervezeti alapot követelt. Természetesen ma már tudom, hogy mindez többnyire csak ürügyül szolgált arra, hogy a RAPP Trockijhoz húzó régi vezetőségét kiiktassák; Fagyjev vezetésével az újonnan alapított írószövetség lényegében következetesen folytatta a régi ideológiai és szervezeti vonalat.”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> A BPRS eseménytörténetét illetően Helga Gallas monográfiájára támaszkodtam. Helga Gallas: *Marxistische Literaturtheorie*, Luchterhand, 1971.

<sup>26</sup> Lukács: „A szocializmus, mint radikális, kritikai reformok kora”, in: *Curriculum vitae*, Magvető, Bp. 1982, 374. o.

<sup>27</sup> Ne feledkezzünk meg a sztálini taktikáról, melyet jól reprezentálhat az erőszakos kolhozosítás folyamatát rövid időre leállító, hírhedt, 1930. március 2-i *Pravda*-cikk. A cikkben Sztálin a folyamat erőszakos vonásait „bürokratikus torzításokra”, mi több — egyúttal egy új szakaszt előkészítve — az ország „ellenségeinek” aknamunkájára vezeti vissza: „A kolhozokat nem szabad erőszakkal létrehozni. Ez ostobaság, reakciós lépés lenne [...] Kinek használ ez a torzítás, a kolhozmozgalomnak ez a bürokratikus bevezetése, a parasztságnak ez a méltatlan fenyegetése? Csak ellenségeinknek.” 1932-ben, a kolhozosítás és a kolhozosítást kísérő súlyos ellátási zavarok csúcspontján pedig Sztálin kijelenti: „Itt az ideje, hogy a közellátás problémáinak bürokratikus, önkényes semmibevételének véget vessünk, és végre megértsük, hogy egy kommunista számára nincs megtisztelőbb feladat, mint a munkásság helyzetének javítása.” (*Pravda*, 1932. okt. 2.)

<sup>28</sup> Lukács, i. m. 374–375. o.

Tűnjék bármennyire élvezetesnek is, ezen a ponton azonban már szakítani kell az ok-„nyomozó” gondolkodás *frakciós logikájával*. Mert igaz ugyan, hogy a mozgalom teoretikusaként föllépő Lukács maga sem tartózkodott a német munkásmozgalom „luxemburgista maradványaira” utaló frakciós érvektől, s ezek elméletileg tarthatatlan, amellet denúnciáns voltaival a luxemburgi örökség ellen indított kampány idején tisztában is kellett lennie. A történelem Lukácsnak benyújtja majd ezért a számlát, 1931—32-ben azonban teoretikus lelkiismerete még nyugodt lehetett. Hiába látszik ugyanis „igazoltnak”, hogy Lukács „objektíve” (azaz a frakcióharcok szintjén) a sztálini kultúrpolitika „malmára hajtotta a vizet”, mindjárt fölborul az egész konstrukció, ha az elvi-tartalmi kérdésekre oly sokszor fittyet hányó frakciós csatározások bozotos dzsungeléből kidugjuk a fejünket, s Lukács álláspontját nem a frakciópolitika, hanem a tartalmi kérdések oldaláról közelítjük meg. A berlini írárok tartalmi elemzése során világossá válhat, hogy Lukács ezekben a tanulmányaiban is a „Blum-tézisek” ama vonulatát vitte tovább, mely, minden frakciós érdektől függetlenül, éppúgy szembe kellett, hogy fordítsa a RAPP és a BPRS irodalmi gyakorlatával, mint ahogy később szembe kellett fordítsa a frakcióharcok kiterőli után kirajzolódó „szocreál”-lal is.

Igaz, a vitaindító Lukács-írásban, a Willi Bredel regényeit elemző tanulmányban ennek első pillantásra nem sok jele van. Lukács mintha csak minőségi kifogásainak adna hangot egy jó szándékú, ámde sikerülhetetlen mű kapcsán: „A cselekmény csontváza jó — írja —, azonban meztelen csontváz marad. Úgyszólván teljesen hiányzik az, ami életre keltené: az élő emberek és az emberek közti eleven, változó, folyamatban levő kapcsolatok. Bredel ugyan, bizonyos mértékben jellemzi szereplőit [...], élesen kiemeli bizonyos jellemvonásaikat stb. Mindez azonban merev marad. Emberei nem fejlődnek. Legfeljebb hirtelen megváltoznak [...] egy merev jellemvonásuk van (esetleg több), amelyet minden lehetséges és minden lehetetlen helyzetben megismételnek és hangsúlyoznak.”<sup>29</sup> A korabeli olvasó számára ugyan többé-kevésbé világos lehetett, hogy a polémia rejtett éle a RAPP-isták és német követőik által alkalmazott „pszichologizmus” ellen is irányult,<sup>30</sup> egészében mégis kérdés marad, miért oly fontos Lukács szemében az „élő”, a „fejlődő”, a folyamataiban és kapcsolataiban konkretizált *egyén* ábrázolása akkor, amikor a mozgalom, sőt Lukács személyes meggyőződése szerint is, Németországban a forradalmi *tömegharc* kérdése van napirenden?

Lukáccsal ellentétben épp erre a tömegharcra, a proletariátus forradalmi osztályfőladatára hivatkozva követeli Berta Lask, a BPRS egyik alapító tagja az irodalomtól azt, hogy „a proletariátust mint kollektív egységet, mint tömeget ábrázolja, az egyes személyek túlzottan individualisztikus vonásainak tudatos visszaszorításával”. Az egyesnek — folytatja — nem szabad a „túlzottan individualisztikus megformálás

<sup>29</sup> Lukács: „Willi Bredel regényei”, in: *Estétikai írárok 1930—1945*, Kossuth, Bp. 1982, 604. o.

<sup>30</sup> A pszichologizmus — Averbach és Jermilov teoretikus megfogalmazása szerint — bizonyos eleve meghatározott és kijelölt jellemvonások tudatos kombinációjával akarta ábrázolni az „eleven embert”. (Pl.: Szexuális vonzódás + ideológiai szembenállás egy osztályidegennel szemben.)

révén kiemelkednie a tömegből, hogy a régi stílus hőstípusává váljon. Bár lehet ábrázolni, de csak freskószerűen. Kell hogy legyen arculata, de csak nagy vonásokban.”<sup>31</sup> A Lukács által is képviselni látszott „rég stílussal” szemben Berta Lask követelménye nemcsak forradalmibbnak, de konkrétabbnak, történelmileg tartalmasabbnak is tetszhet. Hiszen — Helga Gallas interpretációját idézve — a laski követelmény mögött az az alapvetőnek látszó belátás rejlett, hogy „a proletár a kapitalista társadalomban csak azon szerep révén válhat példászerű alakká, melyet osztálya mint a történelem auktora játszik, s nem személyes képességei kifejtése révén, melyek kiképzésére semmiféle lehetősége nincs. Ha tehát a proletár mint az irodalmi ábrázolás tárgya megjelenik, úgy mint ennek a történelmi szerepnek az exponense kell hogy megjelenjék, s nem mint egyes személyiség.”<sup>32</sup>

Mai szemmel nézve persze különösnek tetszhet már, ahogyan ez a fölfogás szinte annullálja a „proletárt” a történelem auktorává emelt „Proletariátussal” szemben, ahogyan — mondhatni — csak egy, személyes életét háttérbe szorító történelmi folyamat exponensét látja benne. Ne feledjük el azonban: ez volt az az érzület, melynek alapján — igaz, teoretikusan sokkalta magasabb szintre emelkedve — a *Történelem és osztálytudat* is született. Lukács is azt állította ott, hogy „az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt [. . .] Csak az osztály (nem a „nem”, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítólag viszonyulni.”<sup>33</sup> Mi több: e kiindulási pont szükségszerű következményeként itt Lukács is elutasítja a „rég stílust”, a proletárforradalmak idejére érvényét veszített, mert csak az egyén kontemplatív megváltására képes, „Janus-arcú” művészetet. Végiggondolván a *Történelem és osztálytudat* esztétikai konzekvenciáit, bizonyosra vehetjük, hogy ez a mű nem a „rég stílus” irányába mutatott; ellenkezőleg — mintegy megelőlegezve a marcusei „affirmatív karaktert” — annak kritikája volt.

Lukácsnak a 20-as évek második felében bekövetkezett gondolati fordulata ezen a ponton is világosan tetten érhető tehát. A *Történelem és osztálytudat* végérvényesen elidegenedett, és csak a proletariátus totális szubjektumának totális gyakorlata által megváltható világában az egyén álláspontjáról fölszámolhatatlanként kellett hogy tétéleződjen minden kontemplatív magatartás: az egyénnel szemben — állította Lukács — a történelmi-társadalmi valóság egy olyan „mechanikus-törvényszerű folyamat” „szükségszerű látszatának” formáját kell hogy öltse, „mely a tudattól függetlenül, bármely emberi tevékenységtől függetlenül zajlik le, tehát kész és önmagában zárt rendszerként jelenik meg”,<sup>34</sup> Az 1931—32-es *Linkskurve*-vitában viszont Lukács már „fetisizálónak” nevezi ezt a fölfogást, elutasítva azt az állítást, hogy az egyén álláspontjáról „a társadalom valami „dologszerű”, olyasvalami, ami az

<sup>31</sup> Berta Lask: „Aufgaben der revolutionären Dichtung”, *Die Front*, 1929, Ht. 8. Vö. *Zur Tradition der Sozialistischen Literatur in Deutschland. Eine Auswahl von Dokumenten*, Berlin 1967, 134. o.

<sup>32</sup> Helga Gallas, i. m. 88. o.

<sup>33</sup> Lukács, i. m. 485. o.

<sup>34</sup> Uo. 328—329. o.



embert 'idegen' valóságként veszi körül”.<sup>35</sup> Épp e „dologszerű”, az egyénnel szemben „kész és önmagában zárt rendszerként” megjelenő valóság fogalmának a „visszavonása” vezeti Lukácsot, amikor nemcsak a „lényegtelen’ valósággal az, egyedül mérvadó’ valóságot, a „lelki életet”” szembeállító pszichologizmus elvont szubjektivitását utasítja el, de a BPRS riport-technikájának elvont objektivitását is, amely az egyént fokozza le „lényegtelen’ valósággá”.<sup>36</sup>

Ezen a ponton joggal vetődhet föl azonban a kérdés: elfeledte volna Lukács, hogy az elidegenedés megjelenési formái „korántsem csupán gondolatformák, hanem a jelen polgári társadalmának tárgyiasságformái”?<sup>37</sup> Következésképp azt, hogy fölszámolásuk, „ha ez valódi felszámolásukat akarja jelenteni, nem lehet [...] egyszerű gondolati mozgás, hanem *gyakorlati* felszámolásuk szintjére kell emelkednie a társadalom életformájaként”?<sup>38</sup> Ami ez utóbbi kérdést illeti, kétségtelen, hogy Lukács valamennyi *Linkskurve*-beli tanulmánya az elidegenedés gyakorlati fölszámolásának, a proletárforradalomnak a perspektívájával íródott — csak éppen Lukács forradalomfölfogása alakult át radikálisan. Ezt a már érintett átalakulást az 1931—32-es vita vonatkozásában most akár úgy is összefoglalhatnánk, hogy Lukács meggyőződése szerint az a forradalomfölfogás és az a forradalmi gyakorlat, mely a történelem kizárólagos auktorává emelt „Proletariátus” természet törvények szükségszerűségével bekövetkező forradalmi misztériumának pusztá exponensévé, arc, cél és személyiség nélküli eszközévé fokozza le a „proletárt”, nemcsak az „anyagban immanensen benne rejlő értelem” kibontakozását teszi lehetetlenné, de sikere esetén a forradalmat is „elidegeníti”: maga a forradalom válik ily módon „mechanikus-törvényszerű folyamattá”, mely „bármely emberi tevékenységtől függetlenül zajlik le, tehát kész és önmagában zárt rendszerként jelenik meg”.

Az „elidegenedett forradalommal” szembeállított „demokratikus forradalom” alternatívájának továbbgondolása állította tehát előtérbe az egyén problémáját. Mert „a jelen önmagán túlvivő mozzanatai” — melyekben „adva vannak a gyakorlati-kritikai tevékenység, a forradalmasító praxis erővonalai” — csak „az élő emberek és az emberek közti eleven, változó, folyamatban lévő kapcsolatokban”, csak az emberi „sorsokban” és e sorsok tudatosításával konkretizálódhatnak — az egyén számára és az egyén révén. A „folyamatban immanensen benne rejlő értelem” gondolatának konkretizálása, a „jelen önmagán túlmutató mozzanatainak” középpontba nyomulása egy „ravasz valóságban” nemcsak a „kiteljesedett bűnösség” képzetén üthet ily módon rést: az egyén — még hozzá nem csak a proletár osztály-egyen — szempontjából is fölveheti a személyes sorsban megnyilvánuló társadalmi összefüggések tudatosításának, s e tudatosítás révén a „túlmutató mozzanatok” választásának lehetőségét. Ezzel magyarázható, hogy bár Lukács a polgári társadalmat továbbra is a

<sup>35</sup> Lukács: „Tendencia vagy pártosság”, in: *Művészet és társadalom*, Gondolat, Bp. 1969, 119. o.

<sup>36</sup> Vö. Lukács: „Riport vagy ábrázolás”, in: *Művészet és társadalom*, i. k., 128—130. o.

<sup>37</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k., 460. o.

<sup>38</sup> Uo. 460. o.

*regressus ad infinitum* világaként értelmezi, mégis már a „Blum-tézisek”-ben egy olyan „széles tömegharc” perspektíváját vázolhatja föl, melynek „túl kell terjednie a proletariátus körén”.<sup>39</sup>

Ez a — némi előrevetítéssel — „népfrontos” jelleg érződik a BPRS 1932 januárjában elkészült új programtervezetén, melyet a többi aláíró, így Becher, Wittfogel és Gábor Andor mellett elsősorban Lukács álláspontja határozott meg: a programtervezet az agitációs- és propagandaformák helyett olyan „nagy bolsevik műalkotások” szükségességét hangsúlyozza, melyek, a polgárság forradalmi periódusának kulturális örökségére támaszkodva, az egész korszak fejlődéstendenciáit tudják megragadni. Ezek a nem *agitáló*, hanem *tudatosító* művek pedig — föltételezi a programtervezet — az osztálytudatos forradalmi élcsapat mellett a legkülönbözőbb rétegek tudatára is képesek lesznek majd hatni.

Az egyén, a személyiség központi szerepét hangsúlyozó lukácsi fölfogás legalább annyira konkrét és történelmileg legalább annyira tartalmas volt tehát, mint a Berta Lask álláspontjával jellemzett „balos” követelmény. Hiszen ne feledjük: a forradalom nem csak Lask és a BPRS teóriáiban jelent meg „kész és önmagában zárt rendszerként”, „természeti eseményként”.<sup>40</sup> Alapjaiban ez jellemezte az NKP fölfogását és tevékenységét is az 1929-es pártkongresszus után, amelyben a német párt teljes egészében átvette a kapitalista stabilizáció ismételt megingásáról és a kapitalizmus krízisének rendkívüli kiéleződéséről szóló Komintern-nézeteket. Az NKP-nak „a jelen társadalmi struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is beleértve)” a maga egészében elutasító, s vele szemben egy természettörvények szükségyszerűségével bekövetkező proletárforradalmat állító, szektás politikája olyan magasságokban szárnyalt a konkrét történelmi folyamatok fölött, hogy ezzel önmaga, illetve a jelen „ravasz valóságának” metafizikusan merevvé tett ellentétei között óhatatlanul létrehozta azt a, csak *Sollenekkel* áthidalható *hiatus irrationalist*, mely azután fölvonulási terepet biztosított a fasiszta irracionalitás számára. A „Blum-tézisek” „vezérfonalát” követő lukácsi realizmuskoncepció viszont, úgy tűnik, épp e „hiatus irrationalis” betöltését tűzte ki célul, már az első, Willi Bredel regényeiről szóló írásban is. A merevnek látszó dolgokat folyamatokká oldó dialektikus gondolkodás hiányára utalva ezt írja Lukács: „Bredel — teljesen szándéka ellenére — arra kényszerül, hogy elmossa azokat a nehézségeket, amelyekkel a forradalom fejlődése küzd[. . .] Az eredményeket mutatja meg, és nem a folyamatot a maga akadályaiival, nehézségeivel, visszaeséseivel. Ez azonban tartalmilag is meghamisítja a képet.”<sup>41</sup>

Ezen a ponton Lukács természetszerűleg kapcsolódhatott a Fichte utópikus érzületével szembeállított hegeli „valóságközelség”, a tendenciákra bomló jelen vállalásának a 20-as évek második felében kidolgozott programjához, sőt az ellentmondásosan „messianisztikus” *Történelem és osztálytudat* antiutópikus vonu-

<sup>39</sup> Vö. uo. 676. o.

<sup>40</sup> Vö. Berta Lask, i. m. 134. o.

<sup>41</sup> Lukács: „Willi Bredel regényei”, i. k., 606. o.

latához, az immanencia melletti föltétlen elkötelezettséghez is. Ez a — mint láttuk a korabeli német munkásmozgalomban nagyon is eleven — problematika tér most vissza a „Tendencia vagy pártosság” lukácsi *vagy-vagy*ában. A proletáriródalom — írja itt Lukács — „még nem tud ábrázolni egy olyan akaratot és tettet, amely dialektikusan magából ebből az összefolyamatból nőtt ki, és amely ennek az objektív valóságfolyamatnak nélkülözhetetlen mozzanata. A forradalmi fejlődés szubjektív tényezőjének ábrázolását túlon túl gyakran helyettesíti pusztán szubjektív (mert nem ábrázolt) ‚kivánság’, egy ‚tendencia’.”<sup>42</sup> Az iránt sem hagy kétséget Lukács, hogy a „tendenciában” — gondoljunk a már érintett, 1933-as Lassalle-értelmezésre — most is egy „felülről jövő forradalom” alapvető beállítottságának és érzületének jelenlétét éri tetten: „a ‚tendencia’ egy követelés, egy ‚legyen’ [Sollen], egy eszmény, amelyet az író szembeállít a valósággal; nem magának a társadalmi fejlődésnek (marxi értelemben vett) tendenciája ez, amelyet a költő csak tudatosít, hanem egy (szubjektíve kitalált) parancs, amelynek teljesítését a valóság megköveteli”.<sup>43</sup>

Bármennyire világos is azonban a lukácsi intenció, már ebben a vitában is jelentkezik az a — később oly jellegzetessé váló — „tendencia”, hogy az említett jelenségekért egyedül és kizárólag az írókat hibáztassuk, mintha nem tudnánk, hogy ezek a „tendenciák” a kor munkásmozgalmi gyakorlatából, ha tetszik: abból a valóságból kerültek csak az irodalomba, melyhez a közelséget Lukács maga is oly fontosnak tekintette. Annak ellenére, hogy Lukács „a jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit a jelen elemeiben” tételezi, ily módon maga is felemás utópizmusba esik: részben taktikai okokból ugyan, de a jelen immanenciáját negligáló „tendenciát” csak az irodalomban téve kritika tárgyává, a jelen meghaladásának immanens hajtóerőit végül is látszatra problémamentesnek tekinti. Ez a latens problémamentesség érhető tetten a „tendenciával” szembeállított „pártosság” lukácsi értelmezésében. Mert amikor Lukács azt állítja, hogy a pártosság „nem mond ellent a valóság visszaadásához és megformálásához szükséges objektivitásnak”, sőt ellenkezőleg, „az igazi — dialektikus — objektivitás előfeltétele”,<sup>44</sup> akkor korábbi, messianisztikus álláspontjának biztosítékához, a szülőt szülöttje révén világra segítő Hegel módszertani fogásához tér voltaképp vissza: a szocialista „tendenciát” a polgári társadalom mintegy „objektív” lényegeként előfeltételezi.

1931–32-ben azonban az előföltévesnek ez a problémamentessége még hiteles lehetett, hiszen — többször utaltunk rá — a mozgalom egésze is a küszöbönálló proletárforradalom ígézetében élt ekkor, s Lukács is a hozzá vezető utat látta csak másként, illetve a folyamat egészét tekintette ellentmondásosabbnak. De „a jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit a jelen elemeiben”, s ezzel a naiv formakoncepció jogosultságát kétségkívül előfeltételezte. Nem véletlen tehát, hogy a 20-as évek filozófiai-társadalomelméleti fordulatának tanulságait fölhasználva, Lukács épp a

<sup>42</sup> Lukács: „Tendencia vagy pártosság”, i. k., 124–125. o.

<sup>43</sup> Uo. 118. o.

<sup>44</sup> Uo. 123. o.

BPRS körüli viták során teljesíti ki realizmuskonceptcióját; dolgozza ki a „vezérfonalát” követő esztétikai elméletet.

Elutasítva mind a „pszichologizmus” elvont szubjektivitását, mind a „riport” elvont objektivitását, először jelenik meg a marxista Lukácsnál, ha nem is a *különösség* fogalma, de ennek a később oly döntővé váló — s még több metamorfózison áteső — kategóriának a szerkezeti helye: egy olyan művészet posztulátuma, mely a szubjektum és az objektum közötti hasadás fölszámolására, a merev adottságok dialektizálására képes társadalmi mozgások ábrázolása révén — *Az esztétikum sajátossága* kiforrott kategória-használatát idézve — képes létrehozni „a szubjektivitás és az objektivitás közti értékhangsúlyos közeget”. Szó sincs azonban itt még arról, hogy Lukács — mint Adorno mondja — egy „a szubjektum és az objektum közti hasadás nélkül ábrázolandó világot” tételezne: egyszerűen olyan világot föltételez, amelynek önmagán túlmutató tendenciái, társadalmi folyamatai e hasadás fölszámolását-fölszámolhatóságát ígérk.

A „jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit a jelen elemeiben” tételező Lukács így a társadalmi életfolyamatok beteljesülésére-beteljesíthetőségére irányuló formákhoz, az anyag immanens értéklehetőségeit csak kibontakoztató-megvalósító formakoncepcióhoz jut el: „A forma, dialektikusan szükségszerű aktivitása, önállósága, önálló mozgása ellenére sem más, mint csupán a tartalom látható, érzékivé és konkréttá vált lényege.”<sup>45</sup> A kérdés most már csak az: ez a tartalom, a jelen konkrét történelmi mozgása mennyiben mutatkozik majd valóban „lényeginek”, önmagán túlmutatónak?

4

Ahogy az októberi forradalom elméleteként született *Történelem és osztálytudat*, ugyanúgy „megkésétt”<sup>46</sup> volt a lukácsi realizmuskonceptciónak a 30-as évek kezdetén kikristályosodó esztétikája is. Elgondolkodtató, hogy Lothar Baier a BPRS vitáiban képviselt lukácsi esztétikát úgy értelmezi, mint Lukács „szubjektív válaszát egy olyan történelmi szituációra, melyben az orosz forradalomnak növekvő állami adminisztráció útján történő konszolidációja együtt járt a kapitalista államok azon meglepő képességével, hogy adminisztratív, szükség esetén terrorisztikus eszközökkel úrrá legyenek a potenciális forradalmi krízisszituációkon [...] Lukács tanítását akkor nevezhetjük revizionistának a történelmi materializmussal szemben, ha feltételezzük, hogy a forradalom végbement, s a történelemben egy erőszakos törés következett be.” Úgy is felfoghatjuk azonban — folytatja Baier —, hogy a „kultúra kontinuitására vonatkozó lukácsi tanítás [...] a polgári korszak el és fel nem ismert további fennmaradásának adekvát elmélete volt”, melyet ez esetben „mint ideológiakritikát,

<sup>45</sup> Lukács: „Riport vagy ábrázolás”, i. k., 141. o.

<sup>46</sup> A *Történelem és osztálytudat* „megkésétségével” kapcsolatban támaszkodtam Mesterházi Miklós—Krausz Tamás „A *Történelem és osztálytudat* bolsevik recepciója” c. kézirat tanulmányára.

mint a proletárideológia kritikáját kell értelmeznünk”.<sup>47</sup> Bár a lukácsi pozíció valóban tartalmazta egy ilyen ideológiakritika mozzanatait is, Baier — egy nem forradalmi szituáció elméleteként értelmezve — kétségkívül félreérti a lukácsi esztétika beállítottságát. Hisz annak nemcsak lényegi mondandója, de éppenséggel fundamentuma volt a jelen önmagán túlmutató tendenciáinak, az elidegenedés gyakorlati fölszámolására töre érőknek a jelenléte: egy lényegivé tehető valóság. A „félreértés” mégsem véletlen. Mert alighogy kikristályosodott Lukácsnak a naiv formakoncepciót a jelen gyakorlati meghaladásával összekapcsoló esztétikai koncepciója, olyan új történelmi korszak vette kezdetét, melyben az immanens lényegiség kibontakoztathatósága, s így a művészi tartalomban „érzékivé és konkrétá váló lényeg” lehetősége is egy csapásra kérdésessé lett. Nemcsak Lukács gondolkodásmódja kényszerült ily módon új utakra, de alapvető metamorfózison esett át a lukácsi gondolat jelentése is.

A fasizmus németországi győzelmével, illetve a „szociálfasizmus”-nak gyakorlatilag az egész polgári Európát a fasizmus szálláscsinálójaként minősítő szektás, elzárkózó elméletével, a kommunista mozgalom gondolkodásában kizárólagosan az egy országban győztes szocializmus országa, a Szovjetunió azonosult a „lényegi valósággal”. E kettéhasadt világban pedig a naiv formakoncepció, az egész lukácsi elmélet érvényessége is óhatatlanul a Szovjetunióhoz kötődött — csak hogy egyre inkább a „szocialista realizmus” hivatalos kategóriájában testet öltő, ideologikus, mert az antagonizmusok végleges megszűntét, a szubjektum közvetlen „hazatalálását” proklamáló elmélet formájában. Adornót némileg parafrázálva: „az objektum és a szubjektum közti hasadás nélkül ábrázolandó, és az ilyen hasadás-nélküliség érdekében „visszatükrözendő” valóság” kötelező érvényű előírassá vált.

Radeknek a Szovjet Írók I. Össz-szövetségi Kongresszusán elhangzott beszéde már tudatosan a világirodalom ideologikus kettéhasítására, a nyugati irodalom egyenes vonalú hanyatlására épített. „A mi íróink” — mondta Radek — nem követhetik az avantgarde, Proust és Joyce módszereit, hiszen „Proust szalonhősei [...] szinte az arcunkba kiáltják, hogy értelmetlenek az elemzésre, hogy semmiféle elemzésük sem vezethet eredményre”; és Joyce műve is csak egy „félregejtől hemzsegető szemétdomb, mikroszkopikus kamerával fényképezve”. Ezzel szemben „a forradalmi proletariátus már most is olyan emberek százazreit termelte ki, akik érdemesek volnának arra, hogy egy Michelangelo vagy Pheidiasz véssze őket márványba”.<sup>48</sup>

Ma már jól tudjuk, hogy a „márványemberek” pátosza, a „szocreál” heroizmusa a visszatükrözés, a tartalom elsődlegességének állandó hangoztatása ellenére sem a történelmi folyamatban immanensen benne rejlő értelem kibontására volt hivatott, hanem épp ellenkezőleg: a történelmi folyamatot mint „értelem nélküli anyagot” önmaga alá gyűrő sztálinista államakarat „metafizikájának” közvetítésére és létté

<sup>47</sup> Lothar Baier: „Vom Erhabenen der proletarischen Revolution”, in: *Der Streit mit Georg Lukács*, hg. von Hans-Jürgen Schmitt, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978, 65. o.

<sup>48</sup> Lásd Radek „A modern világirodalom és a proletárművészet feladatai” c. beszédét. In: *Szocialistische Realismuskonzeptionen*, hg. von H. J. Schmitt und G. Schramm, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.

varázsolására, és pedig egy pszeudo-naivitás álközvetlenségével. De épp a létté-válást szuggeráló, a hasadás eltagadásából, az akarat és a létezés közvetíten egybe-mosásából születő, „kierőszakolt” naivitás révén kapott a „szocialista realizmus” mintegy valláspótló funkciót, s emelte be ideologikusan az egyént egy közösséggé mitizált állam szertartásrendjébe: „Az optimista kollektív gyakorlat korlátlan dominanciája, mely az individuális-mindennapi gyakorlatot részben kiszorítja, csenevészé teszi és deformálja, a szocialista realizmus kompenzatorikus funkciójának alapja . . . A rossz mindennapi realitás a lineáris fejlődésmítoszba történő besorolása révén (a teljes hegeli értelemben) meg kell hogy szűnjön, egy felemelő értelmezést és igazolást kell hogy kapjon. A személyesen *tapasztalt* mindennapi mizéria és a nevelői célzattal *propagált* optimista kollektív-történelmi tendencia közötti mély szakadékot csökkenteni kell, hogy a sztálini uralmi rendszerrel való azonosulás megnyerhető legyen.”<sup>49</sup>

A *Linkskurve* vitáiban kifejtett lukácsi álláspont ismeretében úgy hiszem, nem igényel külön bizonyítást, hogy a lukácsi realizmuskonceptió „naiv” művészetfogalma *eredendően* nemcsak hogy azonos nem volt, de élesen szemben is állt a „szocreál” határozott tendenciát takaró álnaivitásával. Éppígy nem követelhet külön bizonyítást az sem, hogy az irodalomtól „élő emberek és az emberek közti eleven, változó, folyamatban lévő kapcsolatok” ábrázolását követelő Lukács elvileg el kellett hogy utasítsa azt az aszketikus üdvtörténetet is, mely az individuális gyakorlatot egy elidegenedett, „bármely emberi tevékenységtől független” fejlődésmítosz pusztá mozzanatává oldja. S végül: a forradalom és a szocializmus demokratikus alternatíváját megfogalmazó lukácsi koncepció *eredendően* szemben állt a „szocreál” művészi gyakorlatában „visszatükröződő” társadalmi gyakorlattal is: a társadalmat mint „értelem nélküli anyagot” önmaga alá rendelő hatalmi rendszerrel.

Mindez azonban csak kívülről, s a mából visszatekintve lehet ilyen világos. Mert Lukács számára, aki a „külső objektum” gyakorlati „megbékítésére” töre társadalmi mozgások elért bizonyosságát a szocializmus perspektívájában fedezte föl, akkor is az egy országban győztes szocializmus garantálta az egyetlen elméleti lehetőséget az „értelem életimmanenciájának” kiküzdéséhez, ha *konkrétan* nem tudott a sztálinizmus társadalmi praxisában a hasadás áthidalására töre tendenciákra rámutatni. Bármennyire világos formát is öltött így már a 30-as években a sztálinizmus arculata, a fasizmus és a világháború fenyegető árnyékában Lukács (és nem csak Lukács) a Szovjetunióban látta a szocialista perspektíva fönmaradásának egyetlen biztosítékát. Sokak álláspontját fejezik ki Kurella önvalomásszerű sorai: „Mindazon tényekben, melyek új emberi életformák kialakulásáról adnak hírt a Szovjetunióból, minden nehézség nélkül felismerhetjük annak a humanista programnak az előrelépését a megvalósuláshoz vezető úton, mely humanizmusból a marxi kommunizmus kiindult. A szovjet élet ama jelenségeiben, amelyek az absztraktn megfogalmazott humanista

<sup>49</sup> Hans Günther: „Die kompensatorische Funktion der sozialistischrealistischen Literatur der 30-er Jahre”, in: *Stalinismus*, hg. von Gernot Erler und Walter Süß, Campus Verlag, 1982, 269. o.

programnak ellentmondani látszanak, annak a folyamatnak szükségszerű átmeneti mozzanatát pillanthatjuk meg, melyben az embertelen polgári társadalom lassan, de teljességgel törvényszerűen, és az ember által tervszerűen irányítottan, átalakul emberi-kommunista társadalommá.”<sup>50</sup>

Bárhogyan értékeli is a korszaknak ezt a jellegzetes viszonyulási módját a mából visszatekintve, megkerülhetetlen paradoxonai épp Lukács esetében rendkívül világosak. Amikor Lukács moszkvai periódusának ellentmondásait Radnóti Sándor „schilleri szóhasználat” úgy fogalmazza meg, hogy Lukács „mélyen szentimentális megfontolásokból új naivitást követel”,<sup>51</sup> e paradoxon lényegére mutat rá. Mert ha — tovább idézve Radnótit — a 30-as évek sztálinista gyakorlatában „a társadalmi formák valóságos meghaladása kevésbé radikális gyakorlati mozgalmak programja, mint inkább egy fönnálló, valóságosan létező társadalom intézményes ideológiája volt”,<sup>52</sup> akkor a külső objektum gyakorlati megbékítésének, a valóság lényegivé válásának „elbeszélhető” folyamatát tételező naiv formakoncepció is igazolhatatlanná kellett, hogy váljék. Főntartása az új történelmi szituációban, ezek szerint, valóban „mélyen szentimentális megfontolásnak” tűnik, olyan — a lényegivé válást, a folyamatban immanensen benne rejlő értelmet mégis tételező — utópikus akaratnak, mely reflektálatlan voltában a lenni-kellőt létezőnek tekinti, s ily módon a „szocrealé-hoz” hasonló álnaivitás szerkezetét ölti magára.

Azt jelentené ez, hogy a moszkvai periódus lukácsi esztétikája, legalábbis alapszerkezetét tekintve, törésmentesen illeszkedik a sztálini—zsdánovi „szocialista realizmus” elméletébe, legfőljebb magasabb szinten műveli azt? Mielőtt megkísérelnénk erre a kérdésre választ adni, annyit mindenképpen előre kell bocsátanunk, hogy az ún. moszkvai periódus sem egységes egész: a népfrentidőszak lukácsi pozícióját éppúgy cezúra választja el az előző évektől, mint az utána következő szintéziskísérletektől.

Ami mármost a népfrentkorszakot megelőző évek — elméletileg a legpregnansabbban talán „A művészet és az objektív igazság” c. tanulmányban összefoglalt — álláspontját illeti, itt szembevetendő a „visszatükrözés” kategóriájának megjelenése és középpontba nyomulása: „A valóság minden adekvát megismerésének alapja, akár a természetről, akár a társadalomról van szó, a külvilág objektív mivoltának, tehát az emberi tudattól független létének elismerése. A külvilág mindenfajta felfogása csupán a tudattól függetlenül létező világ visszatükrözése az emberi tudatban. A tudat és a lét viszonyának ez az alapvető ténye természetesen a valóság művészi visszatükrözésére is érvényes.”<sup>53</sup> A tanulmánynak ezek az apodiktikus bevezető mondatai, e helyütt egybefoglalván a természetet és a társadalmat az emberi tudattól független objektivitás

<sup>50</sup> Alfred Kurella: „Die Geburt des sozialistischen Humanismus”, *Internationale Literatur*, 1963/7, 92. o. Idézi Mesterházi Miklós: „Korunk öröksége: Bloch” (kandidátusi értekezés).

<sup>51</sup> Radnóti Sándor: „Elbeszélés vagy leírás”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1979/2, 197. o.

<sup>52</sup> Uo.

<sup>53</sup> Lukács: „A művészet és az objektív igazság”, in: *Művészet és társadalom*, i. k., 145. o.

fogalmában, egy dologszerű, „bármely emberi tevékenységtől független” valóság fogalmára utalnak. Az ilyen valóságfogalom pedig határozottan konvergálhat a 30-as években formális gondolkodástechnikai eszközzé diszciplinárizálódó „marxizmus—leninizmus” naturalista—ahistorikus valóságfogalmával, mely a maga fatalizmusával épp a mindenkori sztálini politika *voluntarizmusának* nyitott teret.

De bármennyire szembeötlő is ilyenformán a „visszatükrözés” lukácsi használatának problematikus volta, álláspontjának paradoxona, naiv művészetfogalmának álnaivba-fordulása ezen a ponton nem érhető közvetlenül tetten. Sőt. Magára vállalván az adott nyelv használatának ódiumát, s kellő ügyességgel forgatván kategóriáit, épp a visszatükrözés örvén nyilváníthatta ki Lukács a maga „tudatos, ám sokszor dodonai nyelven megfogalmazott társadalomkritikáját”, melyet azonban „ellenfelei *akkor és ott* tökéletesen értettek”.<sup>54</sup> Hiszen a visszatükrözés kategóriáját „komolyan véve”, azt a 20-as évek második felétől eleven gondolatát őrizhette meg Lukács, mely szerint csak a valósággal való „megbékélés”, az eleve végrehajtott utópikus kritika kiiktatásaként értelmezett *Versöhnung* teszi lehetővé a jelen immanenciájában benne rejlő értelem megragadását. Az immanencia melletti elkötelezettségként értelmezett visszatükrözés pedig határozott kritikája volt az ún. „forradalmi romantikában” megbúvó voluntarista tendenciáknak. Kétségkívül ezt a kritikai tendenciát érvényesíti Lukács, amikor „egy darab természet mechanikus, tehát álobjektív visszaadását” közvetlen összefüggésbe hozza a szubjektív tendencia „,kívülről’ hozzábiggyesztett pótlékával”,<sup>55</sup> vagy amikor a schilleri fölfogással azért kezd polémiát, mert Schiller a tendenciát tekintve helyesen mondja ugyan, „hogy ,a művész a valóság egyetlen elemét sem használhatja úgy, ahogy találta’, de helyes elgondolását már ebben a megfogalmazásban elrontja azzal, hogy csak a közvetlenül adottat fogja fel valóságosnak, és az igazságban természetfölötti elvet, nem ugyanannak a valóságnak mélyebb és átfogóbb tükrözését látja, hogy ezt a kettőt idealisztikus merevséggel szembeállítja egymással”.<sup>56</sup>

A fenti idézet nemcsak azt támasztja alá, hogy Lukács a „kívülről jövő” tendenciát továbbra is elutasítja, s csak „az objektív valóság mélyebb és átfogóbb tükrözéséből”, a történelmi folyamat immanens értelméből fakadó „tendenciát” fogadja el egy realista formaadás érvényes perspektívájaként. Az idézetből az is kiderül, hogy az emberi tudattól független, objektív valóság Lukácsnál nem azonos a „szocreál” naturalista—ahistorikus, a szubjektum immanens dialektikáját elfedő s ezért óhatatlanul is egy másik, metafizikus síkot föltételező valóságfogalmával: „A külvilág objektivitása — írja Lukács a tanulmány egy másik helyén — nem halott, megmerevedett, az emberi gyakorlattól független, azt fatalisztikusan meghatározó

<sup>54</sup> Sziklai László: „Örökség és újrakezdés”, in: *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Bp. 1977. 251. o.

<sup>55</sup> Lukács, i. m. 151—152. o.

<sup>56</sup> Uo. 151. o.



objektivitás, hanem — éppen az emberi tudattól való függetlenségében — benső, elválaszthatatlan kölcsönhatásban áll az emberi gyakorlattal.”<sup>57</sup>

A *Történelem és osztálytudat*ot újra és újra megtagadó Lukács, aki ominózus műve egyik alapvető hibájaként mindig a visszatükrözés elmélet „hiányos felfogását” jelölte meg, a 30-as évek visszatükrözés elméletének dodonai formáiba ily módon a mű visszatükrözés kritikáját is beépítette. Hiszen — Engels megfogalmazásához kapcsolódva, mely szerint „a világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét” — Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban azért utasította el a leképezés elméletét, mert ha „nincsenek dolgok — minek a ‚képmásai’ vannak a gondolkodásban? [ . . . ] Mert a ‚képmás’-ról szóló tanításban objektívalódik elméletileg gondolkodás és lét, tudat és valóság — eldologiasodott tudat számára — áthidalhatatlan dualitása.”<sup>58</sup> A „halott, megmerevedett, az emberi gyakorlattól független, azt fatalisztikusan meghatározó objektivitás” valóságfogalmának, illetve a hozzárendelt mechanikus-fényképszerű, „rossz” visszatükrözésnek a kritikájával a 20-as éveknek ez az eldologiasodás kritikája tér vissza a lukácsi visszatükrözés elméletben, s a „dualitás” föloldása is ebbe az irányba mutat: „A megoldás — írja ott Lukács — [ . . . ] nem egyéb, mint a filozófia gyakorlativá változtatása. Ennek a gyakorlatinak azonban az objektív strukturáló előfeltétele és visszája [ . . . ] a valóság ‚folyamatok komplexuma’-ként való felfogásában található, abban a felfogásban, hogy a történelem fejlődéstendenciái az empiria merev, dologi fakticitásával szemben a történelemből magából kinövő, tehát semmiképpen sem túlnani, mégis magasabb rendű valóságot, az igazi valóságot képviselik.”<sup>59</sup> A proletariátus gyakorlata által közvetített történelmi fejlődéstendenciáknak ez a „magasabb rendű”, „igazi valóság” rejlik az „objektív pártosság”-nak a visszatükrözés elméletbe rejtett fogalma mögött is: „ezt a pártos állásfoglalást nem a szubjektum viszi bele önkényesen a külvilágba, hanem [ . . . ] ez a valóságban magában meglévő hajtóerő, amelyet a valóság helyes dialektikus visszatükrözése tett tudatossá, és vitt bele a gyakorlatba”.<sup>60</sup>

Levonhatjuk-e mármost mindebből azt a következtetést, hogy a moszkvai periódus kezdetén kikristályosodó lukácsi visszatükrözés elméletnek a hivatalos elvárásokkal azonosuló volta pusztán a megfogalmazás „dodonai nyelvéből” adódó látszat? Nem egészen. Először is ez a „dodonai nyelv” objektív látszatokat teremt. Elfogadva és használva az adott nyelvet, Lukács — egy „ott és akkor” mindenki számára érthető belső kritika lehetősége mellett — megteremtett egy olyan eklektikát is, mely teret adhat a dogmatikus értelmezések számára. Ebből a szempontból, úgy gondolom, igaza volt Merleau-Pontynak, amikor Lukács sorsát úgy jellemezte, mint „egy olyan filozófus történetét, aki azt gondolta, hogy a realizmust dialektikába lehet csomagolni, a dolgot magát a dolgról való gondolkodásba. A penge elmetshi a hüvelyt, s végül

<sup>57</sup> Uo. 149. o.

<sup>58</sup> I. m. 495—496. o.

<sup>59</sup> Uo. 500. o.

<sup>60</sup> Lukács: „A művészet és az igazság”, i. k., 158. o.

senki sem lesz elégedett, sem a filozófus, sem a hatalom.”<sup>61</sup> Ez azonban a problémának csak az egyik oldala. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy „az emberi tudattól függetlenül létező világ”-ról szóló apodiktikus kijelentések mindig kijátszhatók az emberi gyakorlattal „elválaszthatatlan kölcsönhatásban álló” „igazi valóság” gondolatával. Sokkalta inkább arról, hogy ez a kijátszás távolról sem alaptalan. Hiszen a visszatükrözés elmélet akkori standard fölfogásán belül az individuális-egyéni tudat a gyakorlat közvetítette „igazi valóságban” is meg kellett, hogy őrizze epifenomenon jellegét, ezzel pedig a „gyakorlat” egy, az objektív törvényszerűségek által uralt világ, „objektív” voltában legyűrhetetlen erejévé mitizálódik, s így végső soron az individuális gyakorlatot megszüntető elidegenedett gyakorlatformát apologizálja. A vázolt fordulat eredendő intenciója ily módon mégis visszavétetik: az a gondolat tudniillik, hogy az eldologiasult valóság merev közvetlenségének folyamatokká-oldása, a lényegi vonatkozások gyakorlati kidolgozása csak akkor lehetséges, ha a „jelen meghaladásának valóságos hajtóerői” egy „ravasz” valóság konkrét tendenciáiban, autonóm alanyok tevékenységformáiban vannak jelen, s nem az eldologiasodott burok mögött rejlő „mag-alakban”.

De éppen mert a sztálini államakarat „abszolút” gyakorlatától független autonóm társadalmi mozgásokra, az önfel szabadításként tételezett folyamatnak a forradalom materiális demokráciájában megszerveződő alanyaira *konkrétan* nem tudott rámutatni, hogy a szocializmus melletti elvi elkötelezettségét mégis fönntarthassa, s a rezignációt elkerülhesse, vonatkoztatott el Lukács a történelemtől.<sup>62</sup> Az a, már korábban is érintett, a *Történelem és osztálytudat*ig visszavezethető latens problémamentesség, mely a szocialista „tendenciát” a polgári társadalom „objektív” lényegként föltételezte, most ismét manifesztté válik, sőt akár azt is megkockáztathatjuk, hogy Lukács, épp a visszatükrözés elmélet fogódzóiba kapaszkodva, egészen az utópisztikus vonulat alapszerkezetéig, a „mag-alakjában” már megváltott valóságig hátrál vissza. Azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy a „magasabb rendű”, az „igazi valóság” már nem szorul rá egy mitizált osztálygyakorlat közvetítésére sem: „A művészet és az objektív igazság” eszmefuttatásaiban a történelmi összefüggéseiből kilúgozott „objektív valóság” mintegy a megváltás örök fényében dereng. A történelmi folyamat immanens értelme így az öröklét garanciáját kapja: a valóság objektív szerkezetét megragadni képes, nagy művészetnek csak ki kell bontania a *helyes megismerés révén* megragadható lényegiséget. Föladata — mondja Lukács — „olyan képét adni a valóságnak, amelyben a jelenség és a lényeg, az egyes eset és a törvény, a közvetlenség és a fogalom stb. ellenére úgy oldódjék fel, hogy a művészi mű közvetlen benyomásában a befogadó mindkettő spontán egységbe essen, számára elválaszthatatlan egységet képezzen. Az általános mint az egyes és a különös

<sup>61</sup> Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, 97—98. o.

<sup>62</sup> A történelemtől való „absztrahálással” kapcsolatban vö. Sziklai László „Híd a jövőbe” c., jelen számunkban közölt írását.

tulajdonsága jelenik meg, a lényeg látható és átélhető lesz a jelenségben, a törvény az ábrázolt egyes eset sajátos mozgatóokaként jelenik meg.”<sup>63</sup>

Az egyes „tulajdonságaként” megjelenő általánossal, a jelenségben „látható és átélhető” lényeggel ismét a *különösség* problémája jelenik meg Lukács esztétikai gondolkodásában, csak hogy most már egy olyan, nézetem szerint ahistorikus formában, mely nem szorul rá a jelenség és a lényeg közti hasadás *gyakorlati* fölszámolhatóságát ígérő tendenciákra. A hasadás-nélküliség „igazi valósága”: van. „Igazsága” „az objektív valóságnak mélyebb és átfogóbb tükrözésével” felszínre hozható. Hogy a történelmi folyamat immanens értelme melletti elkötelezettségét, s ezzel a naiv formakoncepciót fönttarthassa, Lukács arra kényszerült, hogy a „lényeg”, az „általános” és a „törvény” ahistorikus fogalmai révén maga rejtse bele a metafizikát az immanenciába.

A korszak készen talált, s amellettsé kívül kötelező erejű nyelvezetét, a „szocreal” elméletét nem fogadhatjuk el e „metamorfózis” egyetlen, kényszerítő okaként. Úgy tűnik, sokkalta inkább arról van szó, hogy Lukács épp a visszatükrözés elmélet *ahistorikus* kérdésfölvetései révén tudta fönttartani realizmuskoncepciója eredendő intenciójának bizonyos elemeit, és sikerült ugyanakkor elfelednie e történetiség jegyében fogant koncepciójának konkrét történeti okok következtében egyre nyilvánvalóbbá váló, ellentmondásait. Hisz épp Lukács ne tudta volna, hogy a „halott, megmerevedett, emberi gyakorlattól független” jelenségvilág s a tőle *elváló* lényeg a társadalom elidegenedtségének, egy történelmi konstellációnak a legsajátabb produktuma? Ha ezt a történelmi problematikát, s e problematika „megoldását” most mégis a gnoszeológia ahistorikus kérdésfölvetéseire és a helyes *megismerésre* redukálta, akkor ezzel — az 1925-ös Lassalle-tanulmányt parafrázálva — Lukács éppúgy „visszaesett Lukács mögé”, mint ahogy az ifjúhegeliánusok „visszaesnek Hegel mögé, meglazítván a módszertani összefüggést kategória és történelem között, ahelyett hogy a történelemben horgonyoznák le, a történelmi valóságból növesztenék ki a kategóriákat”.<sup>64</sup>

Miért szedi föl hát mégis a horgonyt az a Lukács, aki épp a történelemben fedezte föl a módszertani megváltást? Az eddigiek fényében már megadhatjuk a választ: egyes és általános, jelenség és lényeg *időtlen* és *normatív* viszonya akkor jelenik meg nála, amikor nem tud rámutatni az elidegenedés antagonizmusainak fölszámolására irányuló *konkrét* tendenciákra. Lukács — szemben pl. Adornóval — nem rezignál, de épp a rezignáció elkerülése végett tűnik föl nála a visszatükrözés elmélet kvázi-ahistoricitásában otthonára lelő különösség, Lukács teoretikus kísérlete arra, hogy egy gyakorlati veszteségből elméleti nyereséget csikarjon ki.

<sup>63</sup> Lukács, i. m. 153. o.

<sup>64</sup> Lukács: „Lassalle...”, i. k., 427. o.

Az 1928 és 1932 között lezajló kolhozosítás, az úgynevezett „második forradalom” lezárása és eredményeinek konszolidálása után, 1935-ben Sztálin befejezettek nyilvánította a szocializmus győzelméért folytatott harcot a Szovjetunióban. Az 1936-os alkotmány már osztály nélküli társadalmat deklarál, biztosítja a szólási, gyülekezési és sajtószabadságot, a vallásgyakorlás szabadságát, és — megszüntetve a „jogfosztottak” kategóriáját — szavatolja az általános polgári egyenlőséget. Tudjuk persze, hogy ezen „osztály nélküli társadalom” ára — Sztálin megfogalmazása szerint — egy osztály „likvidálása” volt, ami a valóságban nemcsak a parasztság 3—4%-át kitevő kulákság elleni harcot, de a parasztság 60%-át kitevő középparaszti réteg elleni, milliós nagyságrendű áldozatokkal járó terrort is jelentette; továbbá jelentette az 1932—33-as éhínséget és — szerény becslések szerint is — a mezőgazdasági termelő potenciál mintegy 25%-ának pusztulását. És persze az 1936-os alkotmány ideologikus Potemkin-homlokzata a társadalom egészét önmaga alá rendelő sztálini államgépezet grandiózus, a társadalmi életfolyamatok valamennyi szféráját átható mechanizmusának további kiépülését és megszilárdulását, többek között a szellemi élet autonómiája elleni koncentrált támadást takarta csupán.

Mindez azonban ismét csak a mi tudásunk, nem pedig azoké a Szovjetunióba emigrált kommunistáké, akik a szocializmus melletti elkötelezettségük eredendő tartalmának valóra válását, egy új korszak nyitányát vélték kihallani az 1936-os alkotmányból: az újjáépítési periódus befejeztével, az óriási áldozatok árán, de mégiscsak kivított osztály nélküli társadalomban most már az emberi kapcsolatok átrendezése és fölszabadítása, a kommunizmus kezdeti szakaszában továbbra is jelenlévő elidegenedett struktúraformák fölszámolása kerülhet napirendre. (Az ez idő tájt fölfedezett *Gazdasági-filozófiai kéziratok* marxi *humanizmusának* megvalósítása...) Az alkotmány előkészítését és megjelenését kísérő sajátos eufóriát tükrözik Kurella már idézett sorai, és ez az eufória kétségkívül harmonizált a korszak hivatalos önértékelésével is. Hisz még Buharin is — pedig a „trockista—zinovjevista-centrum” elleni első nagy per, s ezzel az ő perének előkészítése is lezajlott már — azt írja ekkor az *Izvesztyijában*, hogy a szovjethatalom „most a proletárdemokrácia gyors fejlődésének stádiumába lép. A tömegek egyéni kezdeményezéseinek számtalan formája bontakozik ki, a legkiválóbbak, a vezetők, az aktivisták, a sztahanovisták, a Szovjetunió hőseinek kiválasztása során a legkülönbözőbb megoldások lehetségesek; a korlátozások, amelyek a társadalmi erők egy más kombinációjából következtek, most elesnek. Ez a szovjet demokrácia fejlődésének törvényszerű menete.”<sup>65</sup>

A társadalmi erők új kombinációja, azaz az osztály nélküli társadalom „objektív alapján” kiépülő proletárdemokrácia ideologikus keretei közt megfogalmazódó új perspektíva — melynek fényében a szocialista forradalom humanista-emancipatív küldetésének valóra váltása, sőt az *egyénig* lehatoló megváltás is nemcsak lehetséges-

<sup>65</sup> Lásd *Izvesztyija*, 1936. V. 1.

nek, de egyenesen soron lévő föladatnak tűnt — Lukács számára is megadta a lehetőséget, hogy most csak „átmeneti mozzanatok” lásson a szovjet élet „absztraktnan megfogalmazott humanista programnak ellentmondani látszó” jelenségeiben. A történelemtől való absztrahálás — egyelőre rövid intermezzónak tűnő — szakasza után, sőt szinte azzal párhuzamosan, Lukács ismét kísérletet tehetett arra, hogy a történelmi folyamat immanens értelmére építő esztétikáját a szovjet fejlődés konkrét történetiségében alapozza meg. „A társadalmi intézmények látszólagos önállóságát, tényszerű, ellenségesen-kész szembenállását a dolgozó tömegekkel széthúzzák — írta Lukács „A regény” c. 1935-ös tanulmányában —. „Az állam mi vagyunk’ (Lenin). Az ember degradációja elleni harc minőségileg magasabb rendű stádiumba csap át, amennyiben az aktív harc immár ennek objektív okai ellen irányul [...] és ezek ideológiai bírálata és legyőzése a gazdasági-társadalmi harc kiegészítésévé válik.”<sup>66</sup> Az idézet arra utal, hogy a forradalom végleges győzelmével, az antagonisztikus osztályellentmondásoktól most már mentes társadalom kivívásával adott új, „minőségileg magasabb stádiumba átcsapó” lehetőségeket Lukács most az ez idáig a proletárdiktatúra eszközeként funkcionáló állam fokozatos „elhalásában” látja, abban a „társadalmi intézmények látszólagos önállóságát szétzúzó” demokratizálódási folyamatban, melynek során az öntudatosodó egyének önnön létfeltételeiket autonóm kontrolljuk alá vonják, hogy „az állam mi legyünk”, hogy „az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé válják” (Marx).

Konkrét megfogalmazásában bármennyire is „szocreális” hangzású, nagyszabású fogalmi logikája szerint is ebbe az irányba mutat a szovjet regény eposzá-transzcendálódásának lukácsi perspektívája. A szocialista társadalom első szakaszában még fönnyaradó elidegenedett struktúrák elleni harc „bontakoztatja ki az epika új elemeit — mondja Lukács —. Felébreszti milliós tömegek mindeddig szunnyadó, eltorzított, tévútra vezetett energiáit, kiemeli közülük a jelentős embereket, olyan tettekre készíti őket, amelyekben nyilvánvalóvá válnak számukra is ismeretlen képességeik, és amelyek a rohamra induló tömegek vezetőivé teszik őket. Individuálisan jelentős tulajdonságuk éppen az, hogy az általános társadalmat világosan és határozottan valósítják meg. Fokozódó mértékben magukra öltik tehát az epikus hősök ismertetőjegyeit.”<sup>67</sup>

Amikor *egyes és általános* viszonyát Lukács most úgy fogalmazza újra, hogy az „individuálisan jelentős” valósítja meg az „általános társadalmat”, s azt állítja, hogy az eposzá-transzcendálódó epikai forma „egyéni és társadalmi, egyes és tipikus dialektikus egységet az emberben egyre energikusabban dolgozza ki”,<sup>68</sup> akkor — bár óvatos, kétértelmű formában — egy olyan eposzi „hőskorszak” tendenciáját írja le, amelyben, mint Hegel mondja, „az általános éppúgy csak az egyedi révén létezhet

<sup>66</sup> Lukács: „A regény”, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, i. k., 650. o.

<sup>67</sup> Uo. 651. o.

<sup>68</sup> Uo. 652. o.

konkrétan, amiképpen az egyedi és különös csak az általánosban lelheti meg valóságának rendíthetetlen alapját”; amelyben tehát „szó sem lehet arról, hogy az objektivitás a szubjektumok individualitásától eloldozva, magáért véve mozogjon és hasson, hiszen így a szubjektum a magáért véve kész világgal szemben pusztán alárendelt elemként lépne vissza”. Az új, osztály nélküli társadalom alapviszonyaként fölfogott ellentmondásnak, az „egyéni és társadalmi”, az „individuális és általános társadalmi” ellentmondásának ilyen föloldásával Lukács a *különösség* kategóriáját tölti föl ismét konkrét társadalmi tartalommal. Az eposz-*transzcendálódó* regény a szovjet társadalom létviszonyainak alapkategóriájaként a különösséget előfeltételezi — olyan világot, melynek általánossága csak a különös individualitások autonóm cselekvésformáiban valósulhat meg.

Az eposz-*transzcendálódás* „hozzárendelt” társadalomképének ez csak az egyik lehetséges értelmezése azonban. A kétértelmű megfogalmazás (az individuálisan jelentős az általános társadalmat valósítja meg) oly módon is értelmezhető ugyanis, hogy az individualitásnak — ha „jelentős” akar lenni — alá kell rendelődnie a társadalmi általánosságnak. Az eposzi korszak különössége, az *elidegenedett általánosság visszavétele* az egyébként oly szigorú lukácsi nyelvhasználatban sugallat marad csupán, olyannyira dodonai jellegű, hogy azzal sokkalta inkább a filozófus lehetett „elégedetlen”, mint a hatalom. Mivel pedig az állami akaratban testet öltő általánosság gyakorlati visszavétele, mint az eposz-*transzcendálódás* társadalmi előfeltétele — pontosabban fogalmazva: mint az eposz-*transzcendálódó* forma „tartalma” —, kifejtetlen maradt, Lukács „szocialista eposza” végül is harmonikusan illeszkedhetett volna akár a szovjet élet heroizmusát megfogalmazó „szocreális” elméletek, az ötéves tervek, a „márványemberek” eposzai közé is. Ám az eposz-*transzcendálódás* akkor is problematikus marad, ha a dodonai formától eltekintünk, sőt problematikus volta csak így módon válik igazán nyilvánvalóvá. Mert bár a kifejtetlen jelleg talán úgy is értelmezhető, mint az immanencia mellett elkötelezett filozófus óvatossága, aki nem fogalmaz meg *Sollen*eket, a lukácsi eposz-*transzcendálódás* rejtett *Sollen*-karaktere mégis egyre nyilvánvalóbbá lett az idők folyamán. Ahogy bebizonyosodott ugyanis a „szubjektivitást magába zárt partikularitásától, az objektivitást pedig emberektől való távolságától” megszabadító demokratizálódási folyamat ideologikus-utópisztikus jellege, a szubjektum és az objektum közötti hasadás nélkül ábrázolandó eposzi világ óhatatlanul egyre határozottabb *Sollen*-karaktert kapott, csakhogy abban a „negatív megismerést” megkerülő, „kierőszakolt” formában, amely a „kell”-t a „van”-ba csúsztatja át, és az esztétikai elemzést így módon objektíve a rosszízű perzekutorkodás irányába hajtja.

Az eposz-*transzcendálódó* epika álnaivvá váló formakoncepcióját fönntartva Lukács rövidesen az írók elleni támadásra kényszerült, mondván, hogy „az az elvont ‚közösség’, melyet a polgári individualizmussal szembeállítanak, az a törekvés, hogy közvetlen gyakorlattal győzzék le a művészetben az élettől való polgári elzárkózottságot, kivétel nélkül elvont marad, és nem visz túl a polgáriság korlátaiban [ . . . ] Könyveink nagy részét emberek helyett élettelen sémák árnyalakjai népesítik be.”<sup>69</sup> Úgy is tűnhet

ugyan, hogy a „szocreál” sematizmusának éles kritikáját olvassuk itt, ám objektíve úgy is, hogy Lukács csak a „szocreális” kritika általános gyakorlatát követi itt, amely mindig is élesen bíráltni kényszerült a *használhatatlanul* sematikus, a voluntarisztikus eszmény alközvetlenségének kivívására képtelen műveket, méghozzá pontosan azon logika szerint, melyet Lukács oly pontosan reprodukált: „irodalmunk — mondja — még eddigi legjelentősebb műveiben is valóságunk *alatt* maradt. Valóságunk hősie-sebb, szellemibb, tudatosabb, differenciáltabb, gazdagabb, emberibb, személyesebb, mint társadalmunk akár legjobb művei is.”<sup>70</sup>

A „kell” és a „van” egymásba csúsztatása után azonban csak a bátran bírált „rossz szélsőségek” lehetősége maradt fenn. Mert az író — hogy az ideologikus követelményeknek eleget tegyen — vagy nem ábrázolhatja kellő „hűséggel” a társadalom mozgásformáit, de ily módon a megkövetelt heroikus, pozitív elemek sematikussá, „tendenciózussá” válnak nála, vagy valóban „hűséggel” ábrázolja a sztálini időszak társadalmi mozgásformáit, ez esetben viszont az érvényes ábrázolás pusztá látszattá, „naturalizmussá” degradáltatik, hiszen épp annak az, ideologikus okokból megkövetelt, „mélyebb valóságnak” kell belőle hiányoznia, melyből a hősie, szellemi, tudatos, differenciált, gazdag, emberi, személyes elemek — úgymond — kinőnének...

Hogy Lukács a külső objektum gyakorlati megbékítésére törő, konkrét és hathatós társadalmi tendenciák jelenlétére építő naiv formakoncepciót a 30-as évek végéig lényegében töretlenül mégis fenn tudta tartani, abban az új szovjet alkotmány érvényességébe vetett hit mellett egyre inkább egy új eszmeiség, a népfront antifasiszta, demokratikus egységfrontjának eszméje játszotta a főszerepet. „Új heroikus korszak előtt állunk — írta lelkesülten *A történelmi regény* zárófejezetében Lukács —. Olyan kor előtt, amely nem ama történelmileg szükségszerű illúzió alapszik, mint a puritánok hősiessége az angol, a jakobinusoké a francia forradalomban — hanem amelynek alapja a dolgozó nép szükségleteinek, a társadalom fejlődési irányának valóságos megismerése.”<sup>71</sup> A népfrontgondolathoz kapcsolódva Lukács ismét, most már nyíltan is fölvehette a „Blum-tézisek” kapcsán említett, elejteni kényszerült „vezérfonalát”, a széles egységre épülő, alulról jövő demokratikus forradalom ama perspektíváját, mely „szükségszerű illúziók helyett” ismét „a történelmi folyamat értelmét mint a folyamatban immanensen benne rejlőt” ígérte. A népfrontgondolattal a lukácsi realizmuskoncepció ismét visszanyerte eredendő intencióját, ismét úgy jelenhetett meg, „mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajló tendenciáinak megismeréséhez”.

A realizmuskoncepciónak és a metafizikus értelmezéseket kizáró, „alulról jövő” demokratikus népföradalomnak ez a visszanyert kapcsolata magyarázza a látszóla-

<sup>69</sup> Lukács: „A művészi alakok szellemi arca”, in: *A realizmus problémái*, Athenaeum (1948), 115. o.

<sup>70</sup> Uo.

<sup>71</sup> Lukács: *A történelmi regény*, Magvető, Bp. 1977, 489. o.

gos paradoxont, hogy az ember „azonosság-vágyát” megfogalmazó blochi expresszionizmus megváltásigényére Lukács azzal válaszolhatott: „Ha az irodalom tényleg az objektív valóság tükröződésének különös formája, akkor nagyon is fontos számára, hogy ezt a valóságot úgy fogja meg, amilyen valóban, és ne szorítkozzék annak visszaadására, aminek és ahogyan megjelenik.”<sup>72</sup> Mintha süketek párbeszédét olvasnánk — és mégis: a blochi emancipatív küldetéstudattal szembeszegezett „gnoszeológia” ortodox meze Lukácsnál is határozottan emancipatív fogantatású elveket takar, hiszen az azonosság vágyával az „azonossá válás” folyamatát szegezi szembe Lukács. „Mert abban — mondja —, ami valóságos, a jövőbe mutató tendenciák valójában erősebben és világosabban benne vannak, mint akármilyen utópisztikus álmodozásban, projekcióban.”<sup>73</sup> A Hess-tanulmány gondolatmenetéhez való visszanyúlás nyilvánvaló ezen a ponton, s az expresszionizmus ellen fölhozott érvek is onnan származnak: „a nép széles rétegei — írja Lukács — az „avantgardista” irodalomból semmit sem tanulhatnak. Éppen mert ebből az irodalomból hiányzik a valóság, az élet, kényszerít olvasóira (politikai nyelven: szektás módon) egy szűk és szubjektivista életfelfogást; míg a realizmus az ábrázolt valóság gazdagságával ad feleletet az olvasó feltett kérdéseire — megadja maga az élet feleleteit olyan kérdésekre, amelyeket maga az élet tesz fel.”<sup>74</sup> A visszatükrözés, a tartalom elsődlegességének ortodox tézise mögött az „élet feleleteibe”, az „önfelszabadítás” lehetőségébe vetett hit állt tehát; az önnön kérdéseit tudatosítani és megválaszolni képes társadalom képe, mely szükségtelenné teszi a valósággal szembeforduló szubjektivitás szentimentális formakonstrukcióit. „Az expresszionizmus veresége tehát végsőleg a tömegek érettségének következménye”<sup>75</sup> — állítja Lukács.

De ha ily módon vitathatóvá válik is Lukács érzéketlensége Bloch eltökélt megváltás-vágya iránt, a lukácsi álláspont azért mégiscsak ellentmondásos marad, méghozzá éppen saját előfeltevérendszerén mérve. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy Blochot szektásként jellemezni meglehetősen rosszízű fogás, s hogy túlzott nagyvonalúság Lukács részéről a „szűk szubjektivitás” tereumára utalni azt a blochi filozófiát, mely — Adornót idézve — soha „nem elégedhet meg [...] annak megformálásával, amit a szubjektivitás megtölteni képes, hanem gondolatilag túlmegy rajta, és közvetlenségét magát társadalmilag közvetítettként, elidegenültként mutatja fel”.<sup>76</sup> Hogy a népfrontpolitika és e politika esztétikai következményeinek lukácsi megítélése a saját előfeltevérendszeren belül is ellentmondásos, ez azon a ponton válik igazán világossá, melyet a Blochhal folytatott vitában Lukács maga is kiemel: a *totalitás* fogalmának értelmezésekor.

„Bloch szerint” — írja Lukács a vita során — „én, mindenütt zárt, összefüggő valóságot tételezek fel. . . Az a kérdés, realitás-e ez; ha az, akkor az expresszionista

<sup>72</sup> Lukács: „A realizmusról van szó”, in: *A realizmus problémái*, i. k., 290. o.

<sup>73</sup> Lukács: *A történelmi regény*, i. k., 493. o.

<sup>74</sup> Lukács: „A realizmusról van szó”, i. k., 316. o.

<sup>75</sup> Uo. 311. o.

<sup>76</sup> Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, i. k., 244—245. o.



széttörési és interpolációs kísérletek, akárcsak az újabb intermittáló és montázskísérletek valóban üres játékok’.”<sup>77</sup> Lukács válasza Blochnak egyértelmű: „A részmozzanatok önállósulása tehát objektív ténye a kapitalista gazdálkodásnak. De csak egy része, mozzanata az össz folyamatnak. És minden rész egysége, totalitása, objektív összefüggése az objektíve meglévő és szükséges önállósulás ellenére a legkiütközőbben éppen a válságban nyilvánul meg.”<sup>78</sup> A totalitás létét — mint látni fogjuk — távolról sem tagadó, de — a totalitás „beszakadási helyein” át- és kitörve — a totalitást *transzcendálni képes mozzanatok önállóságát* hangsúlyozó blochi álláspont mintha csak a hangsúlyokban térne el a mozzanatok „objektíve meglévő önállóságát” elismerő, de velük szemben a *totalitás „objektív összefüggésének” elsődlegességét* állító lukácsi állásponttól. S mégis: Bloch a társadalmi mozzanatok önállóságát hangsúlyozva a szubjektum szentimentális-metafizikus értékének valósággá válása, a történelem immanens dialektizálása felé tör utat, míg Lukács a maga „objektivistá módon zárt” (Bloch), a társadalmi mozzanatok önállóságát a totalitásban végül is megszüntető realitásfogalmával kizárja a „ravasz” valóság tendenciáinak, a jelen önmagán túlmutató elemeinek autonóm érvényét — az emancipatív, „alulról jövő” tendenciákat egy szükségszerű üdvtörténet, a totalitást átfogó értelem „felülről jövő” történelmének pusztá hordozóivá fokozva le.

Bármennyire karikírozottnak és paradoxnak tűnjék is, a polgári társadalom fokozódó, „rossz” homogenizálódásában az azonosság-vágy „nyomait”, az egy dimenzióra szűkült világban a „beszakadás helyeit”, a progrediáló elidegenedésben a „nem-egyidejűség” szféráit kereső-tételező Bloch itt szerintem közelebb áll a „jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit a jelen elemeiben” tételező lukácsi álláspont-hoz, mint maga Lukács. Hans Günther és Bloch vitája kapcsán Mesterházi Miklós teljes joggal utal arra, hogy amikor Günther — éppúgy, mint Lukács! — „egyszerre képviseli a népfrempolitikát és a homogenizált hanyatláselméletet, ellentmondást visz be a népfrempolitika elméleti konstrukciójába”. Mert „ha nincs korunkban semmi ‚megváltható’, ha semmi sem képvisel, ha diabolikusan rejtetten is, haladást [. . .], akkor kivel köt szövetséget a proletariátus?”<sup>79</sup>

Hogy ezt a „homogenizált hanyatláselméletet” Lukács mégis össze tudta kötni a népfrempolitikának egy ugyancsak homogenizált üdvtörténetével, talán mégsem ellentmondás. Mert a homogenizált hanyatlás és a homogenizált üdvtörténet egyazon lukácsi álláspont két oldala csupán, az állítás mélyén pedig a „mag-alakjában” már megváltott valóság gondolata húzódik meg. A lukácsi gondolat már többször érintett „latens problémamentessége” válik itt ismét manifesztté. A „nem-egyidejűség” blochi fogalmát elutasító, a nem-egyidejű elemeket a modern kapitalizmus „általános megvilágításában” föloldó Hans Günther-i kritikával vitázva, Bloch — közvetve

<sup>77</sup> Lukács, i. m. 287. o.

<sup>78</sup> Uo. 289. o.

<sup>79</sup> Mesterházi Miklós: „Korunk öröksége: Bloch” (kandidátusi értekezés), 187. o. A Lukács—Bloch-vita egészét illetően is sokban támaszkodtam Mesterházi idézett disszertációjára.

ugyan, de félreérthetetlenül — Lukácsnak ezt a „problémamentes” álláspontját is rendkívül találóan világítja meg: a mű — írja Bloch a „Korunk örökségé”-ről — „sehol sem hagyja figyelmen kívül még az igazi nem-egyidejűségnek és a tőkének meg a tőke mindent átfogó „éterének” alapvető összefonódottságát sem. Hogy az *Örökség* sehol sem tételezett tiszta nem-egyidejűséget, hogy ellenkezőleg, mindenütt rámutatott a kapitalista egybemosódásra, azt Günther alkalmasint észreveszi. Csak éppen a kényelmes sémának megfelelően, megfordítja a felfedezett viszonyt, a szörnyű és nagy tömegű régiségből pusztá kísérőjelenséget csinál. Ezáltal egy felismerést megint csak visszavontak, a Most egy gazdasági-ideológiai differenciálását és kiszélesítését mechanikus módon ismét egy kaptafára húzták. A lenni-kellő [...] győz a hasadékokkal telt, még sokszorosan anakronisztikus lét felett.”<sup>80</sup>

A güntheri kritika blochi kritikája Lukácsot illetően is találat. Mert Lukács vázolt koncepciója a „szörnyű és nagy tömegű régiségből” valóban „pusztá kísérőjelenséget csinál”, a totalitás zörgő héjának hullafoltjait, hogy lehámozva és elhajítva ezt a szikkadt burkot, élénk mutassa a jövő elemeit hordozó, értelem-immanens valóság „mag-alakját”. A „hasadékokkal telt” lét kibontakozásukban is szorongatott tendenciái, a „remény” ösvényei helyett Lukács a jövőbe mutató tendenciákat nagyvonalúan homogenizáló „népiséggel” nyer perspektívát, olyat, amely igazolja a naiv formakoncepciót. De — legyen ez is a realizmus diadala — a valóságnak ez az értelem-immanens „mag-alakja”, Lukács „mélyebb valósága” végül is hajótörést kellett hogy szenvedjen a hasadékokkal telt lét „kísérőjelenségein”.

A „hasadékokkal telt, még sokszorosan anakronisztikus lét” fölötti győzelem „kierőszakolt” jellege jól érzékelhető *A történelmi regény* „új, heroikus korszak előtt álló” optimizmusában. Mert amikor Lukács a történelmet a nép történelmeként, a nép „felemelkedése és bukása, örömeinek és szenvedéseinek láncolataként” fogalmazza meg, s elutasítja a történelem olyan ábrázolását, melyben „az emberileg és lélektanilag mégoly elevenen ábrázolt magánsorsok” magánsorsok maradnak, „a történelem pedig pusztá háttérre, dekoratív kulisszává válik”,<sup>81</sup> akkor Lukács „titokban” már győzelmet is aratott a hasadékokkal telt lét fölött. Hogy biztos legyen a győzelem, előretört és hidakat vert a hasadékok fölé: az elidegenedett, az embertől független objektivitás uralma alatt álló történelmet mint „hamisat” visszavette, és a történelem szubjektumává emelt nép saját történelmét tételezte, hogy a szubjektum és az objektum közti hasadás leküzdésére törő erőknak a filozófia hídján át most már csak hazatalálniuk kelljen.

Lukács tehát, hogy az immanencia filozófusa maradhasson, a „lenni-kellőt” ismét az „immanenciába” csúsztatja át. Ennek következménye pedig most is csak az esztétikai perzekutorkodás lehet... Az elvben már megváltott, a nép-szubjektum történelmeként értelmezett valóság eposzá-transzcendálódó ábrázolását anticipálva,

<sup>80</sup> Ernst Bloch: *Vom Hasard zur Katastrophe*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972, 55—56. o. A hivatkozott Günther-recenzió: „Erbschaft dieser Zeit?”, *Internationale Literatur*, 1936/3.

<sup>81</sup> Lukács: *A történelmi regény*, i. k., 404. o.

Lukács arra kényszerül, hogy elutasítsa az antifasiszta humanizmusnak azt a „ma szokásos” regénytípusát, melyben a kor „nagy humanista eszményei és gondolatai” csak absztraktnak, csak a lehetőségek elvontságában, a főhős érzéseiben és gondolataiban testesülnek meg. „A történelem imént bírált, ma szokásos ábrázolása — írja Lukács — egy politikailag és társadalmilag túlhaladott kor életszemléletének még nem egészen leküzdött hagyományaival függ össze.”<sup>82</sup> A történelmi regénynek (és nem a történelemnek!) ez a „fogyatékossága” pedig „röviden úgy fogalmazható meg, hogy a nép mindig tárgy, és nem cselekvő alany, nem főszemély”.<sup>83</sup> De — mondja Lukács — csak egy „túlhaladott életszemléletet” kell leküzdeni, és a fátylak lehullanak, a történelem cselekvő alanya színre lép. Ha ebben halványan benne van is a *Történelem és osztálytudat* defetiszizációs küldetéstudata, az akkor világos fölismerés már csakugyan elhomályosult; mert „akármilyen helyes is a társadalom merev dologisága látszatának leleplezése, *gyakorlatilag* ez nem szünteti meg e látszat, 'valóságát' a kapitalista társadalomban”.<sup>84</sup>

A naiv formakoncepciót Lukács most mégis legalább annyira a megismerés nézőpontjának „forradalmasodására” alapozza, mint a társadalom forradalmasodására. Ez az — előjeleiben a 30-as évek egészén át követhető — tendencia pedig éppúgy következett Lukács ekkori filozófiai-módszertani alapállásából, mint a történelemmel folytatott dialógusából. A naiv formakoncepció problémamentességét, tartalom és forma közvetlen dialektikáját Lukács csak úgy érthette el, hogy — már a BPRS vitáiban is — a jövőbe mutató *tendenciákat*, latens problémamentességgel, egy rejtett „természetében” értelmes totalitás közvetlenül ábrázolható *összmozgásává* hiposztazálta, hogy azután a nyomokból és az ösvényekből a történelem epikusan egyenesvonalú menetének széles országútját rakja ki. De minél szakadozottabbá, minél bizonytalanabbá vált ez az út, minél kétségesebbé lett a szubjektum és az objektum, az elszigetelt egyén és a társadalom elidegenedtségének megszűnte a különösség „eposzi útján”, annál inkább rászorult Lukács naiv formakoncepciója az eposzi utazás révbe érkezésének, a totalitás értelmes összmozgásának módszertani biztosítékára. A proletariátus azonos szubjektum—objektuma helyébe így lépett a nép-szubjektum, illetve — egyelőre diffúz módon, e hegelizáló fogalomtól bensőleg is különváltan — a „visszatükrözés” elmélete: egyes és általános, jelenség és lényeg, szubjektum és objektum mégis fönnálló hasadásának ahistorikus gnoszeológiai problémává oldása. „A szocialista élet is tehát jelenség és lényeg dialektikájának uralma alatt áll — írja Lukács a 30-as éveket lezáró, első nagy esztétikai szintéziskísérletében —. Ha nem így lenne, akkor a tudománynak a marxista felfogás értelmében el kellene hálnia, fölöslegessé kellene válnia a szocializmusban [...] A

<sup>82</sup> Uo. 407. o.

<sup>83</sup> Uo. 420. o.

<sup>84</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k., 504. o.

művészet ugyanúgy fölösleges lenne, mint a tudomány, ha nem kellene többé nehéz és fáradságos utat megtennünk a közvetlen jelenségtől az újrateremtett, a jelenségen átszűrő lényegig.”<sup>85</sup>

6

Nemcsak a szovjet élet demokratizálódásához és a népfronthoz, nemcsak a konkrét történelmi tendenciákhoz kapcsolódó lukácsi koncepciók, de az ahistorikussá naturalizált visszatükrözés elmélet beépítése, a történelemtől való radikális absztrahálás is szerves része volt Lukács — Sziklai László által joggal „mozgalminak” nevezett — esztétikájának: ezek az „időtlen” válaszok is „mindvégig az idő, a korszak mozgalma és tudata változásainak koordináta-rendszerében helyezkedtek el”.<sup>86</sup> A szocializmus mellett elkötelezett filozófus mozgalmi taktikájának válaszai ezek — a taktikának, „mely egyaránt kínál pozitív és negatív lehetőségeket a mozgalmi esztétika számára, attól függően, hogy a párt gyakorlati tevékenységét mennyiben illeti meg a valóságosság attribútuma”.<sup>87</sup>

A népfrontmozgalom fölbomlása után születő, s a későbbi nagy esztétikai szintézisek, *A különőség és Az esztétikum sajátossága* felé mutató lukácsi szintéziskísérlettel, a „Mi az új a művészetben?” c. tanulmánnyal azonban, úgy látszik, változás következett be Lukács és a történelem viszonyában. A tartalom konkrét történetiségére irányuló realizmuselméletének és a történelemtől absztraháló visszatükrözés elméletének szerves egymásba építése — ami első pillantásra egy szintisztán belső gondolati munka eredményének látszhat — valójában ismét csak a történelemre adott válasz, de bizonyos értelemben új válasz volt. Azzal, hogy megelőlegezve a „nembeliség”, az „emberi nem öntudatának” kategóriáit, Lukács a visszatükrözés elmélet elvont-örök lényegiségét historizálta, és a történelmi összmozgás „legbensőbb lényünknek megfelelő” értelmévé emelte, a történelemtől való radikális-közvetlen absztrahálást csak látszólag szüntette meg: valójában, épp ellenkezőleg, közvetítetté, tudatosá és elméletileg vállalttá tette.

E változás kezdeményei egy figyelemre méltóan paradox — a szintézis későbbi elméleti megoldásait fölvető, de azokat egyelőre elutasító — formában már a népfrontmozgalom idején kitapinthatók. Mi több, már 1935-ben, azzal egyidejűleg, hogy a szovjet regény eposzá-transzcendálódásának perspektíváját fölveti, Lukács szembenéz Goethe és Schiller hasonló esztétikai törekvéseivel, s világosan látja és állítja azok utópisztikus karakterét. Ami annál is figyelemreméltóbb, mert Schillert és Goethét éppúgy egy „forradalom utáni korszak” művészetteoretikusainak tudja, mint önmagát,<sup>88</sup> s problematikájukat is a sajátjáéval azonosnak: hogyan lehet a valóság

<sup>85</sup> Lukács: „Mi az új a művészetben?”, in: *Esztétikai írások 1930—1945*, i. k., 781. o.

<sup>86</sup> Sziklai László: „Lukács György kommunista esztétikája”, i. k., 10. o.

<sup>87</sup> Uo. 11. o.

<sup>88</sup> Lukács: „Schiller elmélete és a modern irodalom”, in: *Adalékok az esztétika történetéhez*, I. köt. Magvető, Bp. 1972, 305. o.

„életigenlő képét” megfesteni, a „pozitív hőst” föllelni, „absztrakt stilizáció és nyers naturalizmus” rossz szélsőségein túljutni. Azaz, Goethe és Schiller esetében: hogyan lehet a polgári világ *társadalmi* antagonizmusait *művészileg* meghaladni.

Goethe és Schiller antikizálása — írja Lukács — „a polgári élet költői-monumentálissá tételének irányába halad”, s benne „az az öntudat rejtőzik, miszerint a polgárság képes az antikvitással a maga modern területén felvenni a versenyt”. Azzal az antikvitással — folytatja —, melynek „alkotásaiban a *különös* érzékletes-realista ábrázolásának és a lényegi-*általános* tisztán, világosan látható kidolgozottságának egysége adva van”. Ennek az egységnek az elérésére, az absztrakt stilizáció elvont lényegiségének és a nyers naturalizmus lényeg nélküli jelenségszintjének a meghaladására azonban — állítja Lukács — „a polgári irodalom soha nem talált művészileg kielégítő megoldást”: „A polgári realizmus mély művészi ellentmondása [. . .] éppen abban rejlik, hogy a polgári társadalom ilyenfajta igénylése, méghozzá éppen igazi nagy ideológiai képviselői esetében, eleve lehetetlen.”<sup>89</sup> Lehetetlen, hiszen az absztrakt stilizáció és a nyers naturalizmus magából a polgári társadalom szerkezetéből következik: a polgári társadalom kibontakozásával — írja Lukács — „a felszínen merőben személyes, közvetlen mivoltukban teljesen magánérdekű események és sorsok láthatóak, azok a társadalmi erők pedig, amelyek e privát sorsokba döntően beleszólnak, azokat végső soron meghatározzák, a polgári megfigyelők számára egyre absztraktabb, egyre rejtélyesebb alakot öltenek [. . .] [. . .] a polgári tudat számára egyre nehezebb lesz, hogy a társadalom életének lényege és megjelenési formája között fennálló tényleges összefüggést e két pólus eleven kölcsönhatásában ragadhassa meg (s ebből kifolyólag: ábrázolhassa)” . . .<sup>90</sup> Lényeg és jelenség ilyen társadalmi antagonizmusai közepette a különösség goethei—schilleri elmélete — bármennyire is „nem életidegen esztétizálás, nem formajáték, hanem éppen ellenkezőleg: arra irányuló kísérlet” volt, hogy „a polgári irodalom fejlődését megóvják a kicsinyes [. . .] szemléletmód fenyegető veszélyeitől”<sup>91</sup> — végül is nem juthatott túl a teljesség tisztán gondolati-formai, azaz *szenimentális rekonstrukcióján*.

Ennek a gondolatmenetnek rejtetten önvallomásszerű jellegét, Lukács belső vívódásait és útkereséseit tükröző voltát aligha kell külön hangsúlyoznunk. Hiszen az a „forradalom utáni” Lukács írja ezeket a sorokat, aki maga is a szovjet élet, illetve a népfrontmozgalom „költői-monumentálissá tételének irányában halad”, méghozzá az eposz megújulási tendenciáit tételezve; aki maga is „a teljesen magánérdekű események és sorsok” és „az egyre absztraktabb, egyre rejtélyesebb alakot öltő” történelmi mozgások új, lényegi egységét várja a társadalom általánosságát megvalósító „pozitív hősköltől”. Hogy Lukács, az immanencia filozófusa, szembenézvén a különösség tisztán gondolati rekonstrukciójának kísérletével, s belsőleg ellentmondásosnak ítélve azt, a maga pályáján mégis a monumentálissá tétel irányába haladt,

<sup>89</sup> Uo. 305. o.

<sup>90</sup> Uo. 290—291. o.

<sup>91</sup> Uo. 294. o.

annak gondolati motívumai nyilvánvalóak. Ahogy már fentebb idézett tanulmányában is írja: „A polgári tudat végső fokon feloldhatatlan dilemmáját, felfűjt idealizmus és szolgailag földhöz ragadt empirizmus között, a proletariátus forradalmi cselekvése, a dilemma objektív okainak felszámolása küszöböli ki a gyakorlatban.”<sup>92</sup> Tudjuk, a különosság eposzi világának ábrázolhatóságát Lukács számára éppen ez, a dilemma gyakorlati felszámolása ígérte. Mert csak az emancipatív gyakorlat révén és e gyakorlatban, csak a mozgalom „mozgalmi esztétikájában” kerülhető meg a polgári realizmus humanizmusának „Jannus-arcú” elve, mely arra tud csupán rámutatni, „hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek közt megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni”.<sup>93</sup> Csak az emberi emancipáció konkrét folyamatában tartható fenn a naiv formakoncepció, s kerülhető el a „Janus-arcú” művészetelv kudarcának szükségszerűsége. Hiszen a társadalmilag megsemmisített ember gondolati egységesítése „csak annyiban válhat lehetségessé, amennyiben ezek a tartalmak esztétikaivá válnak. Vagyis: a világot [...] esztetizálni kell, ami kitérést jelent a tulajdonképpeni probléma elől, és egy másik módon megint csak merőben kontemplatívva teszi a szubjektumot...”<sup>94</sup>

Mindezzel azonban a 20-as évek második felében kikristályosodott lukácsi realizmus-koncepció már ismert alapelveit foglaltuk csak össze. De épp ezeknek az alapelveknek az ismeretében válik oly sokatmondóvá a lukácsi szintéziskísérlet iránya, a társadalmi antagonizmusok tisztán gondolati-kontemplatív leküzdésének vállalása. A „Mi az új a művészetben?” egyik központi, a művészi megismerést a tudományos megismeréstől elválasztó kategóriája, a „második közvetlenség” a művészet „Janus-arcú” elvének tudatos föl vállalására utal; de ebbe az irányba mutat már az 1938-as Bloch—Lukács-vita egyik fontos, bár ott még elszigetelt passzusa is: az egyes mozzanatok összefüggéseit meghatározó általános törvényszerűségek megragadása-kor a realista művészetnek az a föladata — írja Lukács —, „hogy először is gondolatilag feltárja és művészi ábrázolásában megmutassa ezeket az összefüggéseket; másodszor pedig, ettől elválaszthatatlanul, művészileg betakarja az absztrahálási munkát, amely az összefüggéseket felfedte — megszüntesse az absztrahálást. E kettős munka által új, teremtmően közvetített közvetlenség áll elő, az élet művészileg ábrázolt felülete, amely, noha minden mozzanatában átlátszani engedi a lényegét [...] mégis úgy jelenik meg, mint az élet közvetlensége, felülete.”<sup>95</sup>

A második, „teremtően közvetített közvetlenséggel” a művészet „végső fokon feloldhatatlan dilemmájának” egy újszerű, a gyakorlattól, a jelen önmagán túlmutatató tendenciáitól függetlenedő föloldási kísérlete körvonala zódik Lukács gondolkodásában. Elismerve, sőt kiindulópontként tételezve lényeg és jelenség hasadottságát, Lukács e gnoszeológiaivá minősített „antagonizmus” gondolati meghaladását

<sup>92</sup> Uo. 312. o.

<sup>93</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k., 404. o.

<sup>94</sup> Uo. 405. o.

<sup>95</sup> Lukács: „A realizmusról van szó”, i. k., 397. o.

(„betakarását”) tételezi az „élet művészileg ábrázolt felülete”, azaz a világ „esztétizálása” révén. Míg *A történelmi regényben* a „magánsors” és az embertől független objektivitás uralma alatt álló történelem dilemmáját Lukács a történelmi totalitás összmozgásának utópisztikus értelmezésével hidalta át, most az utópikus elv a művészetértelmezésben ölt testet. A *történelem helyett* Lukács a *művészetben* tételezi egyes és általános, szubjektum és objektum, lényeg és jelenség antagonizmusainak meghaladását. Ezzel azonban a „teremtett közvetlenség” teremtetten naiv formái mögött meghúzódó, „mélyen szentimentális megfontolások” végérvényesen manifesztté válnak. A művészet a gondolatilag újra „helyreállított” ember menedékévé lesz.

Világosan érzékelhető ez az utópikus karakter, amikor a „Mi az új a művészetben?” c. tanulmányában Lukács a realizmus diadalának „legáltalánosabb jelentését” a következőképpen foglalja össze: „a művészi racionalitás diadala a közvetlenség elvontsága, a pusztá érzelem szubjektivistikus elvontsága s egyben a pusztá értelem dermedt elvontsága fölött. A művészi értelem olyan világot teremt, [...] melyben felismerjük közvetlen élmények alapján a saját, legbensőbb lényünknek megfelelő világot.”<sup>96</sup> Első reprezentatív összefoglalása ez az ember „harmónia iránti szükségletét” kielégítő művészeti *különösségnek*, amely, most már *Az esztétikum sajátosságát* idézve, „mindkét szélsőséget — az ember álláspontjáról, tehát antropomorfizálva — megszabadítja egyoldalúságától: a szubjektivitást magába zárt partikularitásától, az objektivitást pedig emberektől való távolságától”.<sup>97</sup>

Vajon „a szubjektivitást magába zárt partikularitásától, az objektivitást pedig emberektől való távolságától” megszabadító, s e szabadítás absztrakciós munkáját a második közvetlenséggel eltakaró lukácsi *különösséggel* az adornói kritika igazolásához jutottunk-e ezen a ponton el? Hiszen egy „ilyen, a szubjektum és az objektum közötti hasadás nélkül ábrázolandó, és az ilyen hasadásnélküliség érdekében — Lukács konok nyelvhasználatát idézve — „visszatükröződő” valóság posztulátuma” mintha valóban azt implikálná, hogy „a megbékélés megtörtént, hogy a társadalom a helyén való”. Mi több: mintha a teremtett, második közvetlenség „legbensőbb lényünknek megfelelő világával” a „szocreál” pseudo-naivitásának álközvetlensége, a voluntarisztikus eszménynek az immanenciába való átcúsztatása érné el adekvát fogalmi kifejezését.

A szerkezeti párhuzam releváns ugyan, de ha közvetlenül érvényesnek fogadnánk el, nem járnánk el differenciáltabban, mint Lukács, amikor Blochot nevezte „szektásnak”. Mert ahogy a blochi szubjektivitás sem azonos a „szűk szubjektivitással”, úgy a „legbensőbb lényegüknek megfelelő világ” is több, mint a sztálini—zsdánovi „szocreál” szalonképes díszterménye — történelmi tartalma fölfejthető. Világosan kitűnik ez már akkor is, amikor Lukács, még elutasító formában, először néz szembe szintéziskísérletének ezzel a későbbi alapelvével: „Az az archimédeszi pont — írja a „Néptribun vagy bürokratá”-ban —, amelyből a nagy írók kifordítják a világot, az a szempont,

<sup>96</sup> Lukács: „Mi az új a művészetben?”, i. k., 781. o.

<sup>97</sup> Lukács: *Az esztétikum sajátossága*, II. köt. Akadémiai, Bp. 1965, 209. o.

amelyből a polgári társadalom igazságának átfogó és valóságghű, mélyen és nagyvonalúan realiztikus tükröződései mint az emberi fejlődés tükörképei előállottak, mindig kissé utópisztikus jellegű volt. . . Az archimédeszi pont szociálisan és politikailag nézve illúzióval teli, utólag lesz valósággá, az élet átfogó és teljes ábrázolása, valódiabb népiség által. Helyesebben: az ábrázolás számára nélkülözhetetlen volt; a befejezett ábrázolás szempontjából szinte segédkonstrukciónak hat; az ábrázolás realizmusán mérve pedig szinte idegen testnek. . . Ezek az archimédeszi pontok a történelem folyamán egyre problematikusabbak lesznek. [ . . . ] az archimédeszi pont megszűnik átfogó áttekintést adni az emberiség egész társadalmi életéről: utópikus vonásaiban felülkerekedik az üresség és az élettől való idegenség. . . Az ilyen archimédeszi pont titka, hogy az ilyen magasságig emelkedett írónál a nép töretlen szeretete, az emberiség haladásába vetett hit, a jelen problémáival való kapcsolat nem szűnik meg mindannak kíméletlen, rettenthetetlen kimondásával, ami van . . . Mindent látni és az életet szeretni: ez minden osztálytársadalomban paradoxon, dialektikus ellentmondás, amely azonban hosszú időn át termékeny és teremtő erejű lehet. Csak ha kilátástalan vagy- vagy lesz belőle, áll elő az írók számára a tragikus dilemma: a művészet tragikomikumának korszaka.”<sup>98</sup>

Az „emberiség haladásába vetett hitet” és az ellentmondások „kíméletlen, rettenthetetlen kimondását”, a „társadalom igazságának átfogó és valóságghű” ábrázolását lehetővé tevő „archimédeszi ponttal” Lukács — érvényességét egyelőre megkérdőjelezve — egy elidegenedett világ citoyenjének álláspontját, a „*nembeliség*” álláspontját előlegezte meg. Hogy ezt az „utópikus”, az ábrázolás szempontjából „segédkonstrukciónak ható” nézőpontot Lukács ekkor elutasította, annak motívuma a tanulmányban megint csak világos: ekkor még világosan fel- vagy inkább elismerte „szentimentális” voltát.

A későbbi szintézisek, köztük *Az esztétikum sajátossága* látszatra problémátlan kategóriarendszere mögött mégis rejtve marad majd ez a felismerés — a „Janus-arc” elé itt klasszikus maszk kerül. E művek „második közvetlenségében” a hasadás már gondolatilag meghaladottá és egy álnaivitás ígézetében művészileg „betakarandóvá” lesz. Mert akárcsak a rezignációnak, a rezignáció megkerülésének, az ígézet fönntartásának is ára van. . .

<sup>98</sup> Lukács: „Néptribun vagy bürokrata”, in: *A realizmus problémái*, i. k., 210., 211. o.



## RESÜMÉE

*Ferenc Tallár: Im Banne der Immanenz*

Aufgrund des Gedankenganges der „Erpressten Versöhnung“ von Adorno kommt dieser Essay zu der Schlussfolgerung, das hinter den Adorno—Lukács Streit zwei, einander gegenüberstehende Formbegriffe, und hinter den zwei Formbegriffen zwei verschiedene Interpretationen des gegenwärtigen historischen Zustandes zu erkennen sind. Wenn Adorno die Funktion der Kunst in der durch die Form sich entwickelnden „negativen Erkenntnis“ erkennt, so bekennt er sich zu der „sentimentalistischen“ Formtradition im Schillerschen Sinne. Die Auffassung des Kunstwerkes als selbstständiger Formkonstruktion hängt eng zusammen mit der Voraussetzung der Spaltung zwischen dem „Objekt draussen“ und dem „im Kunstwerk versöhnten Objekt“, mit der Voraussetzung der progredierenden Entfremdung.

Lukács' Ausgangspunkt ist demgegenüber die Überzeugung, dass die nach Überbrückung der Spaltung, nach Liquidierung der Entfremdung strebenden Kräfte in der lebendigen Praxis der Gesellschaft selbst, konkret in den sozialistischen Tendenzen anwesend sind. Dieser Ausgangspunkt

kann selbstverständlich mit einer Konzeption der Form verbunden werden, laut welcher die immanenten Wertmöglichkeiten der gesellschaftlichen Lebensprozesse durch die Form nur entfaltet werden, laut welcher also der Inhalt die Form bestimmt. Mit anderen Worten: dieser Ausgangspunkt wird mit einer, im Schillerschen Sinne „naiven“ Formtradition verbunden. Zuzufolge des Gedankenganges des Essays involviert aber dieser historische Ausgangspunkt der Ästhetik von Lukács, dass das Schicksal und die Gültigkeit der Lukács-Ästhetik dem Wesen nach mit dem historischen Schicksal und der Gültigkeit der sozialistischen Entwicklung zusammenhängen. Nicht nur die Etappen eines gedanklichen Weges, sondern auch die Metamorphosen der sozialistischen Entwicklung verbergen sich hinter der Metamorphosen der Ästhetik von Lukács: sie sind je eine Antwort auf die Wendungen dieser Entwicklung.

Unter Berücksichtigung der methodischen Konsequenzen dieses Standpunkts untersucht der Essay die Wenden der Ästhetik von Lukács vom Ende der 20er Jahren bis zu den 40er Jahren.

## HÍD A JÖVŐBE (Módszertani megjegyzések egy „már lehetővé vált” *Esztétikához*)\*

SZIKLAI LÁSZLÓ

„Napjainkban életbevágó kérdésnek tartom, hogy hidat építsünk a múltból a jövőbe. Ezt kíséreltem meg ebben a könyvben. Számomra másodlagos kérdés, ha kiderül, hogy csak pontonhid lett, amelyet előbb-utóbb lebontanak és szilárdabbat építenek a helyébe.”

(Lukács György levele Mihail Lifšichez,  
1963. május 15.)

A fiatal Lukács esztétikai-művészetelméleti kísérleteinek élén legtöbbször *kérdések* állnak. Heidelbergi művészetfilozófiáját azzal az egzisztenciál-kritikai dilemmával nyitja, hogy „Műalkotások léteznek — hogyan lehetségesek?”. Drámakönyvét szintén kérdéssel, szociológiai nevezett, de ugyancsak az egzisztenciára vonatkozó kérdéssel indítja: „van-e modern dráma, és ha igen, milyen a stílusa?” A *regény elmélete* mindenekelőtt az élet és a lényeg viszonyára, az élettől eltávolodott lényeg műfaji következményeire kérdez rá, arra, hogy a transzcendentális tájékozódási pontok megváltozása milyen módon veti alá a művészi formákat a „történetfilozófiai dialektikának”. 1910-ben, az irodalomtörténet elméletéhez fűzött megjegyzéseiben Lukács arra a kérdésre keres választ, hogy lehetséges-e, és ha igen, hogyan az irodalomtörténet mint a szociológia és az esztétika szintézise.

Itt és most teljesen érdektelen, vajon mi áll, világnézeti forrásként, e különböző kérdésfeltevések előtt, és hogy mi áll utánuk válaszként. Érdekes ezúttal maga a tény: a fiatal Lukácsnak invokáló, sokszor paradoxonná formált kérdései voltak. Kérdések, amelyek korántsem költőiek, amelyek távolról sem stiláris fogásként kerültek az élre.

Miért kérdez Lukács? Azért, mert tisztázni akarja — többek között —, hogy mivel kell kezdeni, hogyan helyes megalapozni az esztétikát, az egyes művészeti formák sajátos létéről való gondolkodást, hogyan lehet érvényesíteni legitim, és kizárni illegitim előfeltevéseket. Tisztázni akarja egyszerűen *módszerét*. A módszer ugyanis perdöntő. A módszer ekkor számára *probléma*. Teljesen jól állapítja meg Márkus György, hogy a fiatal Lukács egész munkásságát végigkíséri „a metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamossága”; és azt is, hogy Lukács maga „szinte periodikus szabályszerűséggel tesz újra és újra kísérletet viszonyuk elvi és módszertani tisztázására”. És pontos diagnózisnak tűnik az is, amely szerint a módszertani „párhuzamosság” ez idő tájt megoldatlan problémája mögött az ifjú Lukácsnak egy mélyebb világnézeti dilemmája is meghúzódott: „vajon a korállapot a

\* Eredetileg előadás a Magyar Tudományos Akadémián *Az esztétikum sajátosságá* megjelenésének évfordulóján tartott ülészekon (1983).

kultúra egzisztenciálfilozófiai tragédiájának vagy történeti és meghaladható válságának a kifejezése?”<sup>1</sup>

A dilemmát Lukács hamarosan eldöntötte. A történeti leküzdhetőség, a válság forradalmi fölszámolhatóságának válasza javára. Ám mielőtt válaszolnánk arra a jogos kérdésre, hogy ezáltal vajon automatikusan és végképp eldőlt-e, s milyen irányban dőlt el a módszertani „párhuzamosság” problémája is, amikor, az ötvenes évek elejéhez érkezve, Lukács végre nekiláthatott ifjúkori álmának, esztétikájának marxista, „radikálisan ellentétes módszerekkel” történő megvalósításához, idézzük emlékezetünkbe e világnézeti döntéssel összefüggő leglényegesebb módszertani alapelveket.

Ezek az új alapelvek a legtömörebben talán újból egy kérdés — „Mi az ortodox marxizmus?” — után sorakoznak. Forradalmi alapelvek — a forradalom idején. Alattuk a dátum: 1919. március. Kiindulópontjuk, hogy a marxizmust illető ortodoxia kizárólag a *módszerre* vonatkozik, amely, legbelső lényege szerint, *történeti*. A társadalom és a történelem helyes megismerése nem a materialista-forradalmi dialektika tudományos alkalmazásától függ, de elválaszthatatlan a gyakorlattól, a proletariátus praxisától: „ez az osztály egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek, s így az *elmélet közvetlenül és adekvát módon* avatkozik bele a társadalom átalakulási folyamatába”.<sup>2</sup>

Egészítsük ki ezt még két mozzanattal. Az egyik: a társadalom mint valóság megismerése — mondja Lukács — *csak* a kapitalizmusban, a tőkés, kifejlett polgári viszonyok talaján válik lehetővé; e döntő fordulat létrehozója, a burzsoázia azonban csupán *öntudatlanul* tölti be a megismerő funkciót. Vagyis Lukács szerint, fogalmazunk így, a burzsoázia szellemileg újratermeli a társadalmi valóságot, ám valójában erre az jellemző, hogy „nem tudják ezt, de ezt cselekszik”. És a másik mozzanat: a proletariátus föllépésével befejeződik a társadalom megismerése, mivel osztályálláspontjáról láthatóvá válik a társadalom totalitása. Cselekedeteinek — szemben a burzsoáziával — előfeltétele a *tudatos* megismerés; helyes praxisához ismernie kell osztályhelyzetét, s ehhez ismernie kell a társadalom egészét. „Elmélet és gyakorlat egysége tehát csak a proletariátus történelmi-társadalmi helyzetének másik oldala; álláspontjából kiindulva egybeesik önmaga és a totalitás megismerése, saját megismerésének egyszerre szubjektuma és objektuma is.”<sup>3</sup> A *történelem és osztálytudat* centrális alapelve, a forradalmi pátoz tüzeinek állandó táplálója tehát az, hogy a proletariátus mint magáértvaló osztály a történelem azonos szubjektum—objektuma.

Itt és most megint csak tökéletesen közömbös a földézett alapelvek önmagában vett, steril igazságtartalma. Az objektum és a szubjektum azonossága mindenestre nem a hegelianizmusért kapott bírálatok hatására szorul ki fokozatosan Lukács

<sup>1</sup> Márkus György: „A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973/5—6, 745. o.

<sup>2</sup> Lukács György: „Mi az ortodox marxizmus?” in: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 212. o.

<sup>3</sup> Uo. 239. o.

gondolatvilágából. Az okok sokfélék. Belső és külsők, elméletiek és politikaiak, objektívek és szubjektívak. És egyúttal — természetesen — történetiek is. Bár nem mindig tudatosulnak (s ritkán adekvát formában), de kényszerítőek. 1933-ban Németországban a fasizmus győz; egy belátható közelségű proletárforradalom lehetősége lezárul. Lukács nem építhet többé (még ha akarna, akkor sem) történetfilozófiát az antinomikus polgári világ és gondolkodás formális-racionális szerkezetét áttörő, az eldologiasodást forradalmilag fölszámoló proletariátus osztálytudatára, a társadalmi fejlődésfolyamat szubjektum—objektumára. Ez a proletariátus, amely saját megismerésének egyszerre szubjektuma és objektuma, mint helyes öntudatra jutott osztály nem *elméleti*, de *gyakorlati vereséget* szenvedett. A történelem szubjektumaként és objektumaként egyaránt.

Időközben az is kiderül, hogy az egyedül győztes forradalom és az egyedül maradó szocializmus országában nem egyszerűen arról van szó, amit Lukács a *Történelem és osztálytudat* „végszavában” már kimondott, hogy ti. a hatalom megragadása, sőt még az állam és a gazdaság szocialista megszervezése is: csupán egyes szakaszai, de *nem végpontjai* az elidegenült tárgyiasság-formák, az eldologiasodás leküzdésének. Hanem egy nem-klasszikus forradalom utáni „berendezkedés” súlyos *belső ellentmondásairól* is, olyan politikai akadályok föltornyosulásáról, amelyek gátat szabnak a társadalmi totalitás megismerése, a valóságot szabadon alakító *gyakorlati elmélet* érvényesülése elé. A probléma bonyolultságának érzékeltetéséhez jelezni kell, hogy még valami kiderült, bár, magától értetődően, nem ebben a formában tudatosult: a proletariátusnak, s ezzel pártjának (és vezérének) mint a megismerés azonos szubjektum—objektumának változatlan, *ideologikus* megőrzése ekkor, paradox módon, éppenséggel eredeti önmagának ellentétét, igazság és pártosság afirmatív egységét, az ellentmondások letagadását jelentené. A *fönnálló* szubjektum és objektum megbékélt azonosságának elismerését.

Szubjektum és objektum azonossága tehát szükségszerűen bomlik föl. Helyére más, új szerkezet kerül. Az objektumot és a szubjektumot immár egyetemes, egyben specifikusan elkülönülő tevékenységtípusok és visszatükrözési formák kapcsolják dialektikusan egymáshoz: a munka (gyakorlat), a tudomány (elméleti megismerés) és a művészet (esztétikai tükrözés). Ha Lukácsnál egyáltalán szó lehet egy történetfilozófiai fordulat jegyében álló *esztétikai* fordulatról a 30-as évektől kezdve, akkor ennek az a lényege, hogy a műalkotás, a realista művészet (durván szólva) most mintegy a proletariátus osztálytudatának helyébe lép, és a magáértvaló emberiség megismerésének, történeti öntudatának azonos szubjektum—objektuma lesz. Az azonosság fönttartója, a totalitás dialektikus öntudatának hordozója, az elidegenülés áttörésének organonja, evokáció az élet kritikájára és megváltoztatására.

A létrejött változás döntő ideológiai, elméleti, szerkezeti következményeinek elemzésére itt nincs lehetőség. Például annak alapos vizsgálatára, hogy milyen lényeges módosulások következtek be Lukács világszemléletében, amíg *Az esztétikum sajátosságának* élére egy, magában a műben ugyan transzformált értelmet nyerő, ám eredetileg a polgári társadalom reprodukciójára, létfolyamatának és tudatának fonák

viszonyára vonatkozó marxi gondolat került: „Nem tudják ezt, de ezt cselekszik.” De rögzítenünk kellett magának a sorsfordulónak a tényét azért is, hogy világosabbá váljon: távoli, de nem halványuló előzmények után született az a tömör megállapítás, hogy „az objektív valóság történelmisége szubjektív és objektív alakját éppen a műalkotásokban nyeri el”.<sup>4</sup>

Eddig jelezni lehetett csupán, hogy egyfelől az ifjúkori álom, a heidelbergi művészetfilozófia és másfelől *Az esztétikum sajátossága* között csak meglehetősen felszínes kapcsolat létesíthető, ha zárójelbe tesszük Lukács „szerves” fejlődésének közbeeső szakaszait; továbbá érzékeltetnünk kellett azt is, mennyire korai és alapvető világnézeti-módszertani komplikációk előzik meg Lukács marxista esztétikai kísérletét. A *genesis* ugyanis ebben az esetben is rendkívül fontos. Különösen akkor, ha *Az esztétikum sajátosságát*, ezt az immár húszéves alkotást nem kívánjuk függetleníteni történelmi terétől és idejétől; s ha nem feledkezünk meg arról, hogy egy *marxista* ideológus műve. Márpedig az ideológia — olvassuk az *Ontológiában* — „tartalma (és sok esetben formája is) megőrzi magában genesisének kitörölhetetlen jegyeit. A társadalmi konfliktusok folyamatában betöltött — lehetséges — funkcióktól függ, hogy ezek a jegyek esetleg az észrevehetetlenségig elhalványulnak-e vagy szembeszökően kirajzolódnak.”<sup>5</sup>

A továbbiakban néhány módszertani megjegyzést fűzünk, most már magához az *Esztétikához*. E megjegyzések főképp — az 50-es évek elejétől lehetővé vált — esztétika genesisének megőrzött, kitörölhetetlen, de nem mindig szembeszökő jegyeire vonatkoznak.

Ezen a ponton vissza kell térnünk a fiatal Lukács jellemzésekor említett módszertani „párhuzamosság”, a „történetiség *versus* szisztematikusság” dilemmájára. Úgy tűnik, e dilemma játszi könnyedséggel meghosszabbítható *Az esztétikum sajátosságáig*, és mint metodológiai kritika éleselméjűen alkalmazható rá. E törekvésnek van egy pregnáns liberális változata. Fehér Ferenc írja: „*Az esztétikum sajátosságának* előszavában a felderengő módszertani dilemmára a rejtelmes ígéret felel: az esztétika ‚dialektikus materialista’ kidolgozását majd kiegészíti annak ‚történelmi materialista’ kidolgozása (sajátos ígéret annak szájából, aki épp e két ‚diszciplína’ — vagy: megközelítési mód — szétválasztásában és szakosodásában látta az elmélet hanyatlásának biztos jelét); és erre hivatottak felelni azok a betétek, amelyeket a szerző maga nevez minduntalan ‚történelmi kirándulásoknak’. Legfőképpen és pozitív értelemben azonban a *művészet genesisének* megfejtésére irányuló nagyszabású vázlat kísérli meg itt feloldani az antinómiát, amely a mű általános szisztematikáját legalább ezen a ponton egy komoly értelemben vett hisztorizmussal összekapcsolja.”<sup>6</sup>

Helyes-e itt Lukácson számonkérni Lukácsot? Indokolt-e sajnálkozni művének

<sup>4</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., Akadémiai Kiadó, Bp. 1965, 22. o.

<sup>5</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt., Magvető, Bp. 1976, 449–450. o.

<sup>6</sup> Fehér Ferenc: „A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája (Válaszutat a fiatal Lukács drámaelméletében)”, *Irodalomtörténet*, 1977/1, 59. o.

hiányzó „történelmi materialista” része, töredékessége miatt; sajnálkozni vagy örvendezni afölött, hogy az ún. diszciplináris antinómiát a „realizmus diadalának” mechanizmusa (csak) néhány ponton oldotta föl?<sup>7</sup> Fehér Ferenc láttelepe látszatra tökéletesen hiteles, hiszen látszólag teljes joggal hivatkozik magának a szerzőnek a szavaira. Valójában azonban nem hatol a mélyére annak a ma már különösen föltűnő kettősségnek: miért akart Lukács — minden megszorítása ellenére — műve *fölepítésében* tudatosan követni egy hierarchikus-dualisztikus módszert, amelyet a „sztálini korszak marxizmust vulgarizáló” tendenciájaként valóban a legélesebben bírált? Annak ellenére, hogy bevallott eszménye egy *történeti-szisztematikus*, egyetemes filozófiai szintézis létrehozása volt, és nem egy először szisztematikus, majd (ennek derivátumaként) egy történeti esztétika megírása. Húsz év után persze nem is olyan egyszerű megérteni Lukács tudatos szándékát, ideológiai törekvését; főleg, ha egy elvont metodológia-kritikával, az éppen korszerűnek vélt igazság nevében, történetietlenül ítélkezünk.

A diszciplináris szétválasztás magyarázatához vagy legalábbis a lukácsi szándék megvilágításához, elengedhetetlen néhány történeti adalék ismerete. Maga a dilemma a legszorosabban összefügg annak a paradoxonnak az előtörténetével, amit Lukács *Az esztétikum sajátossága* előszavában kimond: „egyidejűleg van is és nincs is marxista esztétika”.<sup>8</sup> Nézzük először e paradoxon első felét. Lukács, Lifsic és mások a 30-as évek elejétől erőteljes harcot folytattak annak elismertetéséért, hogy a marxizmusnak (Marxnak) van *önálló* esztétikája. Ezt a harcot nem kizárólag a II. Internacionálé hagyományai (Plehanov, Mehring), illetve e tradíciók sajátos újraéledése ellen küzdötték végig, nem is holmi tudományrendszertani megfontolásból, vagy azért, mert az esztétika mint tudomány évtizedekig éppúgy nélkülözte a hivatalos elismerést, politikai „jóváhagyást”, mint a szociológia vagy a pszichológia. Az autonómiáért folytatott ideológiai szabadságharc kereteit a korabeli társadalmi konfliktusok szabták meg.

Mit jelentett a művészi tükrözés a korabeli „dialektikus materializmuson” belül? A gondolkodás, a megismerés egyik a esetét. A művészet ezek szerint ugyanazt az objektív, tudatunktól függetlenül létező valóságot tükrözi vissza, mint a tudomány, csak más formában és eszközökkel; nem fogalmak, hanem érzéki képek segítségével. Belinszkij ideologikusan eltorzított hagyománya mellett ugyancsak ideologikus szerepet játszott ekkor Csernisevszkijnek az a gondolata, hogy „szép” az, ami olyannak láttatja az életet, amilyennek fogalmaink, azaz eszményeink szerint lennie kell. E koncepció a szocialista művészt egyfelől a marxizmus, a tudomány, a politika

<sup>7</sup> Ami a művészet genezisének vázlatát illeti, ma már tudjuk, hogy az általános szisztematika és a historizmus összekapcsolása ezen a ponton mélységesen problematikus. Nemcsak azért, mert Lukács elavult, cáfolt művészettörténeti értelmezésekre (mágikus mimézis) is épít, de azért is, mert a barlangművészet ábrázolásait önmagukban álló képekként, *zárt* műalkotásokként fogja föl, s ennek nyomán a „világnélküliség” és „realizmus” fogalmaival, paradoxonával írja le. Lezárt műalkotásról azonban a paleolitban nem beszélhetünk. L. erről: Sziklai László: „Az esztétikai viszony és a művészet keletkezése”, in: *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Bp. 1977, 33—36., 75—102. o.

<sup>8</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., i. k., 13. o.

által már föltárt igazság illusztrátorává tette, akinek kompetenciája a forma, az eszközök megválasztásával véget ért; másfelől normaként róta rá azt a kötelezettséget, hogy hűen és mesterien tükrözze az objektíve „legmagasabb rendű” (legigazabb, legjobb, legszebb) szocialista valóságot, de amilyennek az eszmények szerint lennie kell, s amelyben már kizárólag nem-antagonisztikus ellentmondások létezhetnek csak. Kiszabadítani az esztétikumot ebből a sémából, Lukács ekkori munkásságában nem egyszerűen tudományos-elméleti feladatot jelentett — az esztétika saját, önálló kategóriáinak kidolgozását —, hanem egyúttal metodológiai követelményt is: megőrizni az esztétikai tükrözés *monista* elvét a valóság *tényleges* objektivitására vonatkozóan (vagyis kizárni az „élet” eszményített-romantikus, esztetizált-etizált értelmezését), s ezzel együtt kivívni a művészi igazság és szubjektív önállóságát. Így születik és teljesedik ki az, a lenini hagyományra építő megoldás, hogy a művészet ugyanazt a valóságot tükrözi, mint a tudomány, de sajátossága nem pusztán a formában, a képszerűségben, az eszközökben, a nyelvben rejlik, hanem abban a *különösségben*, hogy a művészi ábrázolásban minden szükségszerűen az emberre, a társadalmi szubjektumra van vonatkoztatva, anélkül, hogy ez az objektívitás fölszámolását jelentené.

Az esztétika emancipációjáért vívott ideológiai küzdelem másik területe a korabeli „történelmi materializmus” volt. A RAPP, a vulgárszociológia, egyáltalán a művészet társadalmi funkciójának fölfogásában uralkodó szektás-determinisztikus osztályfogalom ellen végigvivott harc (amelyben Lukács elsősorban Marx és Engels örökségére épített) tényei ismertek. Talán az sem merült teljesen feledésbe, hogy Lukács milyen következetesen érvényesítette a művészetek egyenlőtlen fejlődésének marxi elvét, bírálva az alap és a felépítmény között mechanikus oksági viszonyt tételező nézeteket (s ezzel burkoltan az erre támaszkodó politikai praxist); hogy még Sztálin ún. nyelvtudományi cikkeit is annak bizonyítására használta föl, hogy a művészet és az irodalom, mint gazdaságtól független felépítmény, esztétikai sajátosságaival hat aktívan a társadalmi alapra. Lukács 1951-ben még csupán azt hangsúlyozhatja, hogy a művészetelméletben csak a vulgarizátorok vaksága nem engedi látni az osztálytól a nemzetet, a nemzettől az osztályt. A *Különösségben* viszont már, ha naivnak tűnő érveléssel is, de kiáll az „emberiség” fogalmának polgárjogáért az esztétikában. Lukács első érve itt, hogy a szocializmus már körvonalazza az egységes emberiség létrejöttének konkrét távlatát; a második, hogy a tudományos tükrözés (logikai kategóriák, alapvető gondolatformák) magától értetődően föltételezi szubsztátuma, az emberiség mint egész létezését. Végül: „Ilyen közös emberinek feltevése jogos, mert eltekintve attól, hogy az ember, emberré válása óta, nem változott meg döntően antropológiai értelemben, a történeti fejlődés azt mutatja, hogy roppant variabilitása ellenére, sőt igen lényeges kérdésekben, bizonyos stádiumok vagy szakaszok nagyon rokon tipikus vonásokat mutatnak, s határozott általános törvényekre vezethetők vissza.”<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1957, 236. o.

Az önálló marxista (marxi) esztétika létjogosultságáért tett folytonos, mintegy két évtizedes erőfeszítést — jelentős részeredmények ellenére — sokáig nem koronázta siker. Marx föltárt művészetelméleti öröksége hosszú időre feledésbe merült (Lifsicnek Marx és Engels írásából összeállított szöveggyűjteménye pl. húsz évig nem jelent meg új kiadásban), ill. csak viszonylag szűk körben vált hatékonyá. Lukácsnak nem nyílt lehetősége általános esztétikai elveinek, esztétikája részben már kidolgozott specifikus kategóriáinak autonóm, szisztematikus összefoglalására — e műfajt a korszak különben általában is mellőzte.

Mindez átvezet bennünket az idézett paradoxon második feléhez. Lukács a hiányt az „olvadás” időszakában, a XX. kongresszus után úgy tudatosította, hogy *még nincs* ugyan kidolgozott marxista esztétika, de létrehozása — mind objektíve, mind szubjektíve, *már lehetővé vált*.

Lukács valójában a dialektikus és történelmi materializmust mindig egységesen tekintette a marxizmus filozófiájának. Az esztétika autonómiájának kivívását célzó szabadságharca nem érintette a meglévő diszciplináris kereteket, a két „megközelítési mód” funkcióinak fölfogását — nem bírálta viszonyuk értelmezését, „munkamegosztásuk” alapelveit. A harc, mint láttuk, mindezen belül folyt; ám kortárs kritikusi így is kitűnően érzékelték a lukácsi „ortodoxia” *szabálytalanságát*. Amikor már lehetőség nyílt az *Esztétika* megteremtésére, amikor hozzákezdett az előző évtizedek eredményeinek szintéziséhez, fogalmi összegezéséhez, Lukács tartalmilag ugyanúgy, minden tekintetben, szemben állt a dialektikus és történelmi materializmus dogmatikus-naturalisztikus sztálini interpretációjával, de kritikailag nem vizsgálta fölül e két „tárgy” viszonyát, mint az általános és különös, az „előbb” és „később” kapcsolatát. Készen adott, formális szerkezeti sémát látott bennük: „A történelmi-materialista rész tárgyilag csak később következhetik, mivel feltételezi az esztétikai visszatükrözés dialektikus materialista problémáinak megoldását”,<sup>10</sup> írja *A különösség* előszavában, s lényegében ugyanezt ismétli meg árnyaltabban *Az esztétikum sajátossága* bevezetésében: az esztétikum objektív lényegének fogalmi kifejtésében a dialektikus materializmus szempontjai „dominálnak”.<sup>11</sup>

*Az esztétikum sajátossága* tehát, ebből a szempontból, „átmeneti” mű. Két korszak határán áll, politikailag és elméletileg egyaránt. A XX. kongresszus előtti és utáni periódus, a marxizmus válsága és reneszánsza határán. Struktúrájában és tartalmában minden ponton őrzi genezisének kitörölhetetlen jegyeit, mind az objektum—szubjektum viszony alaptípusainak, a visszatükrözés módjainak komparatív megközelítését, mind a marxizmus önálló esztétikájáért folytatott harc ideológiai, tudományos eredményeit, mind annak magától értetődően megtartott kereteit.

De megállhatunk-e ezen a ponton? Egyelőre tulajdonképpen Lukács kinyilvánított szándékát, s ennek előzményeit vettük szemügyre, nem pedig annak tényleges megvalósítását. Megmaradhatunk-e a szisztematikusság és történetiség, tehát a

<sup>10</sup> Uo. 5. o.

<sup>11</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., 12. o.



diszciplináris antinómia, a módszertani „párhuzamosság” dilemmájánál, fölkinált látszatánál? Vajon föltétlenül el kell-e hinnünk az *Esztétika* szerzőjének, hogy az elkészült részben csak „történelmi kiruccanásokat” tesz, és „dialektikus materialista” esztétikája kizárólag bizonyos utalásokat tartalmaz „valamennyi esztétikai jelenség eredendő történelmi lényegére”?<sup>12</sup> Vagy ellenkezőleg: vajon bizonyos-e, hogy Lukács úgy alkotta meg egyetemességet ostromló kísérletét, hogy annak szisztematikája, kategóriáinak lényege — kinyilvánított szándéka ellenére — *történeti*, ami éppen hogy nem exkurziókban és utalásokban nyilvánul meg? Megnyugtatóan végleges választ adni ezekre a kérdésekre itt és most aligha lehetséges. De elengedhetetlen legalább kifejeznünk kételyeinket, s vázolni egy — a megoldást esetleg előmozdító — *hipotézist*.

*Az esztétikum sajátosságának* élén nem találunk semmiféle kérdést. Vajon ez a hiány — képletesen — arról tanúskodik-e, hogy az „igazi életművét” hetvenéves korában írni kezdő Lukácsnak már lényegében nincsenek metodológiai problémái; hogy az esztétikai tételezősmód filozófiai megalapozásakor a lehetséges legitim és illegitim előföltételek előzetes tisztázása számára immár fölösleges? Annak ellenére, hogy műve elején leszögezi: munkája önálló kutatás eredménye, de mégsem tart igényt az eredetiségre, mivel eszközeit és egész módszerét a marxizmus klasszikusainak műveiből merítette; mégsem állíthatjuk, hogy az *Esztétikából* hiányzik a módszer originalitása, hogy Lukács közömbös lenne a módszer iránt. Az viszont joggal állítható, hogy *Az esztétikum sajátosságának* Lukácsa a módszertani tudatosság más fokán áll, mint az *Ontológia* szerzője.

Marx híres *Bevezetése*nek „A politikai gazdaságtan módszere” c. fejezete azzal az eleve *kritikai* kérdésföltételezéssel indul, hogy mivel helyénvaló kezdeni a gazdaságtant. Lukács bevezetéséből hiányzik egy „Az esztétika módszere” c. fejezet. Ez az észrevétel nem holmi formai kifogás, amely egyszerűen elhárítható azzal, hogy Lukács mintegy készen átvette, természetesen alkalmazta az eredeti, jól kimunkált marxi elveket. A döntő éppen az alkalmazás módja. Vegyünk erre egyetlen példát. Lukács kiválóan ismeri és alkalmazza a „munka” marxi kategóriáját. A mindennapi élet jellegzetességeiről szólva a fő hangsúlyt a munka teleologikus és történeti jellegére helyezi, a mű egészében pedig arra, hogy a munkatevékenység az ember és a természet közötti anyagcserét közvetíti. Mindebből számos originális megállapítást vezet le, pl. azt, hogy a tudományhoz, s főképp a művészethez képest a munkában létrejövő objektívációk kevésbé zártak, rögzítettek. Ám Lukács sehol sem tudatosítja fogalmilag, alkalmazza filozófiai-esztétikai kategóriáinak kiépítésekor Marxnak azt a fontos megállapítását, hogy nem a tevékeny ember és a természet anyagcseréje, nem egységük, „a természetnek az emberek által való elsajátítása szorul magyarázatra [...]”, hanem az emberi létezés e szervetlen feltételei és e tevékeny létezés közötti *elválás*, amely elválás csak a bér munka és tőke viszonyában van tétélezve”.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Uo. 11. o.

<sup>13</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, MEM 46/1, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1972, 368–369. o.

Azért is jogosult ezt a példát fölhoznunk, mert Lukács a mindennapi élet elemzéséhez egyrészt azzal fog hozzá, hogy bármennyire is filozófiai a módszere, „magában foglalja a társadalmi nézőpont alapelveit”,<sup>14</sup> másrészt Marxnak pontosan az említett munkáira hivatkozik. Tehát az esztétikában módszertani szempontból nyilvánvalóan nem mindegy, hogy a mindennapi élet részeként fölfogott munkát, annak szerkezetét, melyik történeti létmódja alapján ragadjuk meg fogalmilag a művészettel és tudománnyal való összehasonlító elemzés során: mint „anyagcserét”, az emberi egzisztencia örök alapját, vagy (és) mint amelyben teljesen elváltak az emberi létezés szerves és szervetlen föltételei. Az utóbbi szempont elhanyagolhatatlan fontosságát igazolja Lukács következő gondolatmenete a mindennapi élet tárgyainak közvetlenségéről. A közvetlenség egy történelmileg kialakult, szerteágazó társadalmi közvetítettség eredménye. Az, hogy a mindennapok tárgyai „készén állnak”, közvetítőrendszerük eltűnik, hogy közvetlenül adóttak, kiteljesedett formában éppúgy a fejlett kapitalista munkamegosztás eredménye, mint az, hogy gyakorlati működésük s nem objektív lényegük alapján ítéljük meg őket. Vagyis — tegyük hozzá — pontosan a Marx által kiemelt elválás eredménye. A közvetlenségből Lukács fontos tételeket vezet le a mindennapi gondolkodás spontán materializmusát, a művészettől eltérő szerkezetét illetően.

Félreértés ne essék: Lukács abszolúte világosan tudatosítja a mindennapok és tárgyaik történeti-társadalmi meghatározottságát, s Marx nyomán aláhúzza a kapitalista mindennapok elidegenedettségeinek sajátos, osztályszerű, ellentmondásos kettősségét. De ezek a meghatározottságok lényegében mégiscsak a fogalom határain kívül maradnak. A munka, a mindennapi élet és gondolkodás kategóriáinak kidolgozása háttérben Lukácsnál mindig ott áll a társadalom, az ember *történeti* fejlődése, ám végső absztrakciójuk egyúttal el is fedi azt. A történeti meghatározottság jelen van, de nem hatol az általánosítás belsejébe, centrumába; érvényesül, de fogalmilag nem válik explicitté, s így módszertanilag sem kaphat erőteljesebb kritikai töltést.

Ha tüzetesen megvizsgáljuk (amire itt nincs mód) *Az esztétikum sajátosságának* olyan fundamentális kategóriáit, mint az esztétikai szubjektivitás és objektivitás (szubjektum—objektum viszony), különösség, partikularitás és nembeliség, a műalkotások saját világa (műalkotáségyéniség), defetiszizáció, a művészetek szabadságharca stb., akkor kiderül, hogy az említett kívülrekedtség mégsem azt jelenti: „a király meztelen”. A lukácsi egyetemes absztrakciók nem üresek, nem történetietlenek. Éppen ellenkezőleg. E filozófiai, esztétikai fogalmak olyan gondolati totalitások, amelyek létalapja tiszta formában a *polgári társadalomban* és művészetében jelenik meg; amelyekre Marx *Bevezetésének* szavaival elmondható, hogy a legáltalánosabb egzisztencia-meghatározások kifejeződései, amelyek csak a leggazdagabb konkrét fejlődés mellett jönnek létre, a „legcivilizáltabb” viszonyok között jelennek meg és válnak gyakorlatilag igazzá. Sőt, állítható róluk, hogy igazságuk — *cum grano salis* —

<sup>14</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., 31. o.

betekintést nyújt az egész megelőző történeti fejlődés különös, korlátolt formáiba is. A módszertani probléma lényege azonban abban rejlik, hogy mindez Lukácsnál nyíltan nem konstituálódik, nem válik *Az esztétikum sajátossága* kidolgozásának központi, konstitutív elvévé.

Fogadjuk el például teljesen igaznak „az egész ember” és „az ember egészen” jellemzését, struktúráját, egymásba átmenő mozgását. Az „egész ember” nem antropológiai lény. Nyilvánvalóan az *egész individuumot* jelenti, melynek önállósága egyébként a világtörténelemben egyre nő, miután megszabadul a törzsi, helyi, nemzeti korlátoktól, s egyetemes gyakorlati-szellemi vonatkozásba kerül az egész világgal. Marx nézete szerint empirikus tény, hogy az egyes egyének, miközben tevékenységük világtörténelmivé szélesedik, egy idegen hatalom igája alá kerülnek; bizonyos ugyanakkor, hogy a lukácsi „egész ember” az az egyén, akinek élete egyrészt *személyes*, másrészt azonban be van sorolva a munka valamelyik ága — s az ahhoz tartozó föltételek — alá. Ez a kettősség, mondja Marx, a törzsből, a rendben el van fedve: a nemes pl. mindig nemes marad, mert ez a minősége egyéniségétől elválaszthatatlan stb. A személyes egyén és az osztályegyén különbsége a polgári társadalom terméke. A burzsoá uralom alatt az egyének képzeletben, de mint egyének gyakorlatilag is szabadabbak, mert életföltételeik *véletlenek* számukra. Így Marx megkülönbözteti a személyes-véletlen- és az átlag-osztály-egyén fogalmát. A mindennapok „egész embere” nézetünk szerint tulajdonképpen megegyezik ezzel az egyszerre szabad és alávetett, személyes- és átlagegyénnel. Pontosabban éppen ennek, s nem — tegyük föl — a polisz-polgárnak, a nemesnek, a közrendűnek, a lovagnak, a jobbágnak stb. az absztrakciója.<sup>15</sup>

Míg ez a lukácsi absztrakció lehetővé teszi, hogy a mindennapi élet gyakorlati célkitűzéseinek fölfüggesztésével az egységes és teljes „egész ember” az esztétikai (befogadói vagy alkotói) magatartásban „egészen” váljon emberré; ugyanakkor lehetővé teszi azt is, hogy ez a mozgás lényegében *simán*, minden különösebb társadalmi akadály nélkül valósuljon meg. A történeti-társadalmi meghatározottság megőrzése az „egész ember” fogalmi határain belül metodológiailag egyszerűen lehetetlenné tenné, hogy az egész individuum mint egyszerre véletlen- és osztályegyén szabad és függő lény zökkenőmentesen váltson át az esztétikai individuum „egészen”-jébe. Az itt rejlő problémák és ellentmondások tudatosítása komoly alapot nyújtana ennek az esztétikai folyamatnak a *kritikai* vizsgálatára (nevezetesen pl. az egynemű közeg sajátosságait illetően is).

Föltesszük tehát, hogy a lukácsi kategóriák egyszerre a *történelem absztrakciói és absztrakciók a történelemtől*, egyszerre csillannak föl és hunynak ki bennük a polgári társadalomnak és művészetének létmeghatározásai.

<sup>15</sup> Fejletlen fokon az egyének „csak mint egy meghatározottságban levő egyének lépnek vonatkozásba egymással, mint hűbérúr és vazallus, földesúr és jobbágy stb., vagy mint kaszttagok stb., vagy mint rendhez tartozók stb.” (Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, i. k., 80. o.)

Egyetlen pontot kell itt még — nem annyira bizonyításként, mint inkább illusztrációként — érintenünk. Hogyan alapozza meg Lukács azt az állítását, hogy kizárólag egyes műalkotások léteznek, amelyek közvetlenül — utalással Leibnizre — ablaktalan monádok. Így ír: „Ahogy az emberiség egyes emberekből áll, ahogy ennek következtében öntudata csak mint az egyes emberek öntudata nyilvánulhat meg, úgy ennek objektiválása, általános átélhetővé tétele csak egyes önmagukat hordozó műalkotásokban jöhet létre.”<sup>16</sup> Az emberiség fogalma nem a véges antropológiai egyedek összességére vonatkozik, s mint általános az eddigi történelemben mindig különös meghatározottságokban — társadalmakban — szétváló. „A társadalom nem egyénekből áll — mutat rá Marx —, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkozásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással.”<sup>17</sup>

Lukácsnak persze igaza van, ha figyelembe vesszük, hogy az individualizálódott polgári társadalom, amely már nem ismeri a konkrét közösségi, csak a dologi viszonyokat, a látszatközösséget, amelyben nem léteznek a mindennapi életet is átfogó univerzális tudatformák (mitológia), valóban egyes emberekből, egyes öntudatokból áll. Helyesebben: minthogy az ember mint olyan nem rabszolga vagy polgár, hanem csak a társadalomban, a társadalmi viszonyok által az, az ember általában is a polgári viszonyok, vonatkozások által válik igazán egységgé. Abban a világban ti., amelyben betetőződött a történelmi folyamatban eddig összekötött, összetartozó elemek szétválása, és mindegyikük a másakra való *negatív vonatkozásában* jelenik meg: az egyik oldalon a személyes lényként egyedülálló szabad munkás, a másik oldalon pedig a tőke, mint egymás negációi, szubjektum—objektumai.

A módszer mögött mindig világnézet áll. A történelem absztrakciója és az absztrakció a történelemtől *módszertani problémája* mögött *világnézeti dilemma* húzódik meg. Abban a pillanatban, hogy a háttérből előrenyomul a filozófiai-esztétikai kategóriák történelmi meghatározottsága, azonnal fölvetődik, explicitté válik a polgári és a szocialista társadalom *ellentétes és folytonos* (összetartozó) viszonya, míg a történelemtől való absztrakcióban fönnttartható a kategóriák egyfajta pozitív-tudományos (metodológiai értelemben nem-kritikai) egyetemessége. A dilemma konkrétabb érzékeltetése céljából térjünk vissza egy pillanatra a mindennapok példájához. Lukács megállapítja, hogy „a mindennapok ellentmondásossága, amely itt [a kapitalizmusban] éri el tetőpontját, igen változatos formákban néhány korábbi alakulatban is előfordult, a termelési eszközök kisajátításával és társadalmasításával együtt azonnal és automatikusan bizonyára nem szűnik meg. Az itt fellépő ellentmondások antagonisztikus jellegének a szocializmusban végbemenő megszűnése és többé már nem-antagonisztikussá történő átalakulása szintén hosszadalmas, egyenlőtlen folyamat, amely bizonyos maradványokat, sőt visszaeséseket semmiképp nem zár ki.”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, II. köt., 287. o.

<sup>17</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, uo. 168. o.

<sup>18</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., 60. o.

A kapitalista és szocialista mindennapok elidegenedettségének, ellentétüknek és összetartozásuknak a dilemmája fölcsillan, ám rögtön kihuny a mindennapi élet és gondolkodás általános fogalmában.

*Az esztétikum sajátossága* optimista mű. Nemcsak két politikai, de — világtörténetileg — két társadalmi forma határán áll. A szocializmus válságából való kilábalás, megújulási esélyének korszakában vált lehetővé. Húsz év után egyre egyértelműbb, hogy izgató és problematikus. Folytathatatlan és folytatható. Folytatható, de csak úgy, ha tisztázzuk, hogy jelenünk nem válság utáni korszak. S termékenyen csak akkor, ha tudatosan visszahódítjuk kategóriáinak háttérbe szorított történeti-kritikai lényegét.

## RESÜMEE

*László Sziklai: Brücke in die Zukunft*

Das Werk von Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, das in der betreffenden Abhandlung vom methodologischen Gesichtspunkt aus analysiert wird, liegt auf der Grenze zwei Perioden. Auf der Grenze der Perioden vor und nach dem XX. Kongress, auf der Scheidelinie der Krise und des Renaissance des Marxismus. Nach ihren strukturellen und inhaltlichen Charakteristiken widerspiegelt diese Monographie die unaustilgbare Eigenschaften ihrer Genese. Dies gilt einerseits für das komparative Herangehen zu den Grundtypen der Objekt-Subjekt-Beziehung und den Arten der Widerspiegelung, andererseits für die ideologischen und wissenschaftlichen Resultaten des Kampfes für die selbständige marxistische Ästhetik und deren selbstverständlicherweise bewahrten Rahmen.

Wir setzen also voraus, daß die Lukács'schen Kategorien zugleich *geschichtliche Abstraktionen und Abstraktionen gegenüber der Geschichte* sind, in denen sich die Seinsbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Kunst zugleich fühlbar machen und verschwinden. Während in dem

Augenblick, wo bei Lukács die geschichtliche Determiniertheit der philosophisch-ästhetischen Kategorien in den Vordergrund tritt, wird die *gegensätzliche und kontinuierliche* (zusammenhängende) Beziehung der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaft sogleich explizit, bleibt auf der Ebene der Abstraktionen gegenüber der Geschichte eine Art von (methodologisch kritischen) positiv-wissenschaftliche Universität der Kategorien erhalten.

*Die Eigenart des Ästhetischen* ist ein optimistisches Werk. Sein Zustandekommen wurde in dem Zeitalter der Überwindung der Krise des Sozialismus, in dem der Aussicht des Neubeginns möglich. Aufgrund eines Anstands von zwanzig Jahren wird es ständig eindeutiger, daß dieses Werk zugleich fortsetzbar und unfortsetzbar ist. Es ist nur dann fortsetzbar, wenn wir uns bewußt machen, daß unsere Gegenwart kein Zeitalter nach der Krise ist. Und natürlicherweise ist es nur dann fortsetzbar, wenn wir das zurückgedrängte historisch-kritische Wesen seiner Kategorien bewußt zurückerobern.

# TÁRGYIASULÁS, ELDOLOGIASODÁS, ELIDEGENEDÉS — ÉS A JOGI PROBLEMATIKA (Fogalmi tisztázás kísérlete Lukács *Ontológiája* alapján)

VARGA CSABA

Társadalomtudományainkból ugyancsak hiányzik a filozófiai megalapozás! Például a nyelv, ez az egyetemes emberi közvetítő, Lukács szavaival élve egyszersmind a tárgyiasságok legegységesebb gondolati képmása és tudatszerű *tárgyiassulása*. Még sincs voltaképpeni objektiváció-elmélete. De nincs a csupán tárgyiassodottságában létező jognak, sőt a műalkotások sajátos minősége magyarázatára hivatott filozófiai diszciplínának, a Lukács életművében egyébként központi helyet elfoglaló esztétikának sem. Ami a címben szereplő második kategóriát illeti, világos, hogy az emberek gazdasági tevékenysége a mindennapok során az *eldologiasodások* tömegét hozza létre. De a nyelvi közvetítés egyik alapfunkciójaként az ideologikus funkció is — miközben az embereket és csoportjaikat konfliktusaik végigharcolásában segíti — eldologiasodások sorozatán nyugszik, s hivatása szerint, mindenkor élő gyakorlatában, további eldologiasodásokat szül. És ugyancsak jellegzetesen a jog, mely a nyelv „spontán” jellegével szemben tisztán „mesterséges” képződmény, már legkorábbi előfordulásaiban is, technikalitásában, gyakorlati eszközszerűségében az ember mindennapi egyéb tevékenységi formáitól oly mértékben elkülönült, hogy működése az eldologiasultság bizonyos foka nélkül a történelmileg létrejött jogi kultúrákban el sem képzelhető. És voltaképpeni elmélete az eldologiasodásról szintén nem létezik. Végül pedig az *elidegenedés* — legalábbis problémaként — olyannyira általános jelenség, hogy a pszichológiától a szervezéstudományig, az erkölcs- és vallástudományoktól a bűnügyi tudományokig társadalomtudományok egész sorának kellene foglalkoznia jellegével, fejlődésével, jelentőségével. Ehelyett közelmúltunkig valójában csak egy, filozófiai köntösben zajló vitára futotta, melynek igazi magja az alábbi, mindenekelőtt ideológiai veretű kérdés volt: vajon az elidegenedés és a szocializmus egymással összeegyeztethető fogalmak-e? létezhet-e olyan elidegenedés, amelyik a szocializmus saját meghatározásaiból fakad?

E nyilvánvaló dolgok elmondásának szükségessége annál inkább meglepő, mert Lukács posztumusz műve, *A társadalmi lét ontológiájáról*, szinte kínálja a válaszokat, vagy legalább az érzékeny kérdésfeltevéseket, kategoriális megközelítéseket és különbségtételeket, melyekre támaszkodva a marxizmus filozófiai gondolatai számos vonatkozásban újragondolhatók. Az alábbiakban e gazdagságból egyetlen problémakört kívánok kiemelni és fogalmi kapcsolataiban tisztázni: kölcsönös viszonyukban mit jelent a tárgyiassulás, eldologiasodás és elidegenedés egymással összefüggő

folyamata és eredménye, s mindezek miképp jelentkeznek, miféle arculatot öltenek, milyen hatásokkal járnak a jog szférájában. A fogalmi tisztázás kísérlete nem kifejtés, így nem eredményez objektiváció-elméleti vázlatot sem. Mégis úgy vélem, ilyen tisztázás nélkül a lukácsi műnek alapvető üzenete is csak nehezen érthető meg, s nélküle a kapcsolódó jogi problematika (és az itt nem érintett egyéb társadalomtudományi vonatkozások) körvonalait, lehetséges összefüggéseit sem igen láthatjuk.

Fejtegetéseinkben meghatározó, hogy a tárgyasulás és eldologiasodás vizsgálata elképzelhetetlen az elidegenedés vizsgálata nélkül. E pontnál azonban kikerülhetetlen nehézségbe ütközünk. Az elidegenedés ugyanis kétségtől alapvető fogalom a marxista társadalomtudományi gondolkodásban. Ám egyszersmind olyan fogalom, amely explicite mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* és *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* lapjain tárgyalatik Marxnál, noha e művek tanulságait Marx később is — így különösen *A tőke* első kötetének a fetisizmusról és a munkáról szóló részében — úgyszintén átveszi. Marx két említett műve viszont 1932-ig, illetve 1939-ig kiadatlan, a kutatók számára is ismeretlen volt; ezért tudománytörténetileg egyedülálló helyet foglal el Lukácsnak „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” című, a *Történelem és osztálytudat* (1923) kötetben megjelent tanulmánya, mely így paradox módon, noha háromnegyed évszázaddal a marxi mű után jelent meg, mégis valósággal „megelőlegezte” az említett marxi problematikát. 1967-ben, kritikai önelemzésében Lukács azt írja, hogy a *Történelem és osztálytudat* írásának idején, Hegelre támaszkodva, e tárgyasulást az elidegenedéssel azonos kategóriának tekintette, s így fejtegetései egészének irányát, sorsát, filozófiai megalapozottságát ez a durva tévedésnek minősített azonosítás szabta meg.<sup>1</sup>

Az elmúlt évtizedek során az eredeti marxi szövegek nyomán világméretű vita bontakozott ki az elidegenedés kérdése körül (a Nemzetközi Szociológiai Társaság, marxisták részvételével, külön kutatóbizottságban foglalkozik vele); e vita azonban máig sem vezetett letisztult eredményhez. Van olyan nézet, amely az elidegenedésben és eldologiasodásban a marxi életmű fejlődési logikájából következő kategoriális különbséget lát. Eszerint az elidegenedés a fiatal Marx munkafolyamat-elemzéseinek felel meg, az eldologiasodás pedig annak kifejeződése, hogy a hangsúly az áruterelésre és árufetisizmusra tolódott.<sup>2</sup> Egy másik — közkeletű — fölfogás azt vallja, hogy az elidegenedés általános fogalom, amely az eldologiasodást mint különös fogalmat eleve magában foglalja. Végül ismeretes olyan megközelítés is, mely szerint a tárgyasulás, eldologiasodás és elidegenedés különmű kategóriák. Nem fedik egymást, noha egyazon fejlődési folyamatban jelenhetnek meg. Úgy vélem, ilyen álláspontot foglal el Lukács is az *Ontológiában*.

<sup>1</sup> Lukács György: „Marxista fejlődésem: 1918—1930”, *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 715. o.

<sup>2</sup> Israel, Joachim: *Der Begriff Entfremdung*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972; uő. „Alienation and reification”, *Theories of Alienation*, szerk.: R. Felix Geyer—David R. Schweitzer, Martinus Nijhoff, The Hague 1976.

## I. TÁRGYIASULÁS

Lukács, mint ismeretes, mindenekelőtt különbséget tesz tárgyiasság és tárgyiassulás között. A *tárgyiasság* természeti kategória, „egyenesen a lét szinonimája”.<sup>3</sup> Ezzel szemben a *tárgyiassulás* társadalmi jellegű. Olyan objektív folyamat, amelyben a természeti tárgyiasság az ember céltételező tevékenysége során átalakul, és ezzel társadalmiasulttá, társadalmilag számunkra valóvá lesz. Ilyen értelemben írja: „a munka során [...] minden mozgás [...] elsődlegesen a tárgyiassulásra, vagyis a munkatárgy teleológiaiailag megfelelő átváltoztatására irányul: e folyamat beteljesülése abban nyilvánul meg, hogy a korábban pusztán természetileg létező tárgy tárgyiassul, vagyis társadalmilag használhatóvá válik”.<sup>4</sup> A tárgyiassulás pontosan a kérdéses tárgyiasság objektív értékelését és értékességét fejezi ki a természetiből a társadalmivá válás során;<sup>5</sup> olyasminek a létrejöttét, ami „nemcsak objektíve változtatja meg a társadalmi létet, hanem ezt a megváltozást az emberi, akart tétélezés tárgyává teszi”.<sup>6</sup> Ily módon a tárgyiassulás a társadalmi lét alapkategóriája. Hiszen „az ember, aki már pusztán természeti lényként is tárgyiass, a természeti tárgyiassággal a munkában kialakított aktív, tudatos, nembeli kölcsönhatása folytán a nembeli élet tárgyiassulásáig nyomul előre”.<sup>7</sup> Ez pedig a tárgyiassulás kettős vonatkozásrendszerére: a természettel folytatott aktív anyagcserére s ugyanakkor mindennek emberi visszahatásaira is utal. Mint Lukács írja: „a tárgyiassulás alkotja [...] a társadalmi létnek, mindennemű társadalmi gyakorlatnak valóban objektívált és ezért valóban objektív lényegét, s egyúttal ettől elválaszthatatlanul olyan társadalmi szubjektumok tevékenységét is mutatja, amelyek — éppen tevékenységükben — nemcsak a tárgyi világra hatnak tárgyiassítóan, hanem egyúttal ettől elválaszthatatlanul, átalakítják saját létüket mint tárgyiassításokat tétélező szubjektumokat is.”<sup>8</sup>

Ez az a pont, ahol a tárgyiassulás immár a joggal összefüggésben vehető figyelembe. „Mert a tárgyiassulás ténylegesen az ember társadalmi életének megszüntethetetlen megnyilvánulási módja. Ha meggondoljuk, hogy minden, a gyakorlatban történő objektíváció — így mindenekelőtt maga a munka is — tárgyiassít, hogy minden emberi kifejezőmód, így a nyelv is, tárgyiassítja az emberi gondolatokat és érzéseket stb., akkor nyilvánvaló, hogy itt az emberek egymással való érintkezésének egy általános emberi formájával van dolgunk.”<sup>9</sup> Nos, nem lehet kétséges, hogy a jog tárgyiassulás. Az

<sup>3</sup> S még hozzáteszi: „minden lét, amennyiben lét, tárgyiass is”. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, III. köt., Magvető, Budapest 1976, 311. o. Hasonlóképpen II. kötet 411. o. Pontosabb meghatározásban „a tárgyiasság [...] minden egyes létnek, következésképpen minden egyes kategóriális összetartozásnak konkrét és reális ösformája”. Uo. III. köt. 242. o.

<sup>4</sup> Uo. II. köt. 570. o.

<sup>5</sup> Uo. 355—356. o.

<sup>6</sup> Uo. 356. o.

<sup>7</sup> Uo. 401. o.

<sup>8</sup> Uo. 404. o.

<sup>9</sup> Lukács: „Marxista fejlődésem”, i. k., 716. o.



ember gyakorlati tevékenységének, tudatos teleológiai tételezésének olyan terméke, amely az ember társadalmi viszonylatainak és ezzel a társadalmi lét egészének birtokbavételét, a felette való uralmat célozza. A jog a valóság megismerése alapján, e valóság elemeiből építkezve, a társadalmilag kívánatosnak értékelt állapot elérése érdekében, céltételező normák és ezek alapján létrehozott intézmények révén, olyan társadalmi befolyásolási rendszert hív létre, amely a társadalmi mozgásnak s az e mozgást hordozó alanyok formálódásának is egyik számottevő tényezője lesz. Mármint nyilvánvaló, hogy bármely tárgyasulási más tárgyasulások rendszerébe beépülve tovább erősíti a tárgyasulások rendszerét és ezzel az embernek saját léte fölötti uralma elmélyítését. Lukácsnál példa erre a nyelv, mely „nemcsak tárgyasulások gondolati képmása, hanem ezzel egyidőben tudatszerű tárgyasulása is”, és ami pontosan ez aktív szerepe révén „tovább ösztönzi az emberek társadalmiasodásának folyamatát, mivel a gondolati leképezéssel kiterjeszti az emberekben és az emberek körül a tárgyasult, és immár nem csupán tárgyas világot”.<sup>10</sup> Nos, a nyelv spontán jellegével és alakulásával szemben a jognak nemcsak mesterségesen létrehozott emberi konstrukció jellegét,<sup>11</sup> tisztán célszerűségi gyakorlati megfontolásoktól megszabott alakítását, továbbformálását és működtetését<sup>12</sup> kell látnunk, hanem azt is, hogy szabályozási eszközként használt fogalmi<sup>13</sup> és egész szabályozási rendszere<sup>14</sup> egyre mélyebben és átfogóbban hatja át és fonja körül, teszi jogilag „érintetté” az ember társadalmi életviszonyait, s mindezt egyre növekvő mértékben a formális racionalitás égisze alatt, vagyis csupán a jog szemszögéből tekintve, formailag homogenizálva a szabályozás alá vont különféle, természetük szerint heterogén életviszonyokat.<sup>15</sup>

Mindez látszólag nyilvánvaló: mindennapos tapasztalatoknak filozófiailag elvont formákba való sűrítése. S önmagában azért problémátlan, magától értetődő, mert „mint olyan, a tárgyasulási persze értékmentes. . .”<sup>16</sup> A tárgyasulási azáltal fejez ki társadalmilag előremutató tendenciákat, hogy más tárgyasulásokkal egyre komplexebb összefüggésben tárgyasulások egyre kiterjedtebb komplexusát hozza létre. Ezt aényt Lukács a fejlődés jegyeként értékelte.<sup>17</sup> E komplexusok azonban, a maguk

<sup>10</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt. 403. o.

<sup>11</sup> Varga Csaba: „A jog mint társadalmi kérdés”, *Valóság*, XXVII (1984), 2., 3. pont.

<sup>12</sup> Vö. Varga Csaba: *A jog helye Lukács György világgképében*, Magvető, Budapest 1981, VI. fej. 3—4. pont.

<sup>13</sup> A jogi „dolog”-fogalom példájából kiindulva vö. Varga Csaba: „„Dolog” és eldologiasodás a jogban”, *Állam- és Jogtudomány*, XXI (1978), 1, II. pont.

<sup>14</sup> Vö. Varga Csaba: *A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség*, Akadémiai, Budapest 1979, IV—V. fej. és IX. fej. 2. pont.

<sup>15</sup> A marxizmus jogelméletének rekonstruálására irányuló érdekes kísérletében Szabó Imre (*A jogelmélet alapjai*, Akadémiai, Budapest 1971, 169. o.) már a jog „társadalmi érzéketlenségéről” beszélt. A racionalitás-problémával összefüggésben vö. Varga Csaba: „Racionalitás és jogkodifikáció”, *Szociológia*, 1975/3.

<sup>16</sup> Lukács: „Marxista fejlődésem”, i. k., 716. o.

<sup>17</sup> „A társadalom társadalmiasodását, a természeti korlátok visszaszorítását anyagilag-közvetlenül a tárgyasulási aktusok társadalmi összjátéka hajtja végre. Minél inkább változtatnak át tárgyakat és tárgyi

tömegességében és egyre összetettebb komplexitásában az embertől létrehozott olyan „második természetű” növekedhetnek, ami az eldologiasodás képében már súlyos társadalmi problémákat hozhat felszínre.

## 2. ELDOLOGIASODÁS

Tömör meghatározása szerint az eldologiasodás „olyan társadalmi viszony, amely az egyének közötti kapcsolatokat dolgok közötti viszonyokként rejti el”.<sup>18</sup> Az eldologiasodás voltaképpen nem más, mint a társadalmi lét tárgyasululásainak tárgyasult működése, illetőleg e működés tárgyasult szemlélete. A fogalom tehát, úgy látszik, eleve ellentmondást takar. Egyfelől „a társadalmi gyakorlat (akár ellentmondások által) összehangolt együttese sohasem funkcionálhatna, ha nem borítaná el és hordozná ezt mindenütt és mindig a tárgyasululásoknak [...] ez az atmoszférája.”<sup>19</sup> Másfelől azonban „bizonyos dolgoknak mint szigorúan differenciált funkciók hordozóinak kizárólagos használatában minden folyamatnál kialakul az a tendencia, hogy e dolgok működését tisztán dologi módon érvényesítsék. Ez annál sokrétűbben és határozottabban következik be, minél fejlettebbek valamely társadalom technikai-gazdasági munkamódjai. Eközben közvetlenül még semmi olyasmi nem következik be, amiben szükségképpen elidegenedésre vezető erők hatnának.”<sup>20</sup> Eszerint: az eldologiasodás a tárgyasult létkomplexusok létrejöttének a természetszerű következménye; és nemcsak hogy természetes folyamat, de önmagát folytonosan fenntartó és újratermelő is, hiszen általános „gazdasági-társadalmi kényszer”, hogy „az elavult eldologiasodások helyébe mindig új — az eldologiasodás fokának vonatkozásában is — tökéletesebb eldologiasodások kerülnek”.<sup>21</sup> Forrása sokféle lehet. Ilyen a világ „eldologiasított alapszemlélete”, mely egymástól szétszakítva tételez fel „dolgokat” s ezektől függetlenül működő, de ezeket mozgató „erőket”.<sup>22</sup> Ilyen az a mindennapi életben kialakuló beállítódás, hogy a dolgokat ne genetikus létrejöttükben, hanem valami eleve meglévő, „készen adott” jelenséggént értelmezzék.<sup>23</sup> Mindezek közös jegye, hogy már nem tudatosan, hanem konkrét, spontán folyamatszerűségében reagálnak a kérdéses folyamatra.<sup>24</sup> Mindebből persze az is nyilvánvaló, hogy a

viszonylatokat tárgyasulásokká és minél inkább illesztik azokat e tárgyasulások rendszerébe, annál határozottabban lép ki az ember a természeti állapotból, annál társadalmibb, tendenciáját tekintve annál emberibb a léte.” Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt. 418. o.

<sup>18</sup> Schaff, Adam: „L'appareil conceptuel de la théorie marxienne de l'aliénation”, *L'homme et la société* (1976), no. 41—42., 33. o.

<sup>19</sup> Lukács, i. m. 471. o.

<sup>20</sup> Uo. 651—652. o.

<sup>21</sup> Uo. 660. o.

<sup>22</sup> I. m. III. köt. 261. o.

<sup>23</sup> I. m. II. köt. 536. o.

<sup>24</sup> Uo. 652—653. o.

társadalmi létben nincsenek magukban vett működések: ezek adott alanyok társadalmi gyakorlataként magukra az alanyokra is visszahatva, szemléletüket és tudásukat alakítva jutnak szerephez. Azaz: az eldologiasodás is egyaránt föltételez objektumot és szubjektumot. Következésképpen az eldologiasodás ott teljesedik csak be, ahol az eldologiasult működés a szubjektumban is ilyenként tükröződik, s a szubjektum benső élményévé, tudattartalmává válva más területeken is eldologiasodási tendenciák segítője lesz. „Az eldologiasodás — írja Lukács — éppen azért válik társadalmi erőtenyezővé, mert az ilyen meggyőződések elterjednek és megszilárdulnak, így hát úgy hat a mindennapi élet embereire — a valóságban tisztán ideológiai mibenléte ellenére — mint valamiféle valóság, sőt, mint *a* valóság.”<sup>25</sup>

Az előbb elmondottak fényében nem véletlen tehát az sem, hogy a nyelv kifejezője, közege, egyenesen manipulatív eszköze az eldologiasodás kiterjesztésének, mind szélesebb területekre. Lukács szerint épp a társadalmi befolyásolást célzó (politikai, ideológiai, igazgatási) nyelvhasználat a legjobb példa arra, „milyen eldologiasítóan módosítja ez az embereknek életük közvetlen eseményeivel, ezek hordozóival és tárgyaival kapcsolatos benső állásfoglalását”.<sup>26</sup>

És mi a helyzet a joggal? A jog — legalábbis a legújabb kori nyugati kultúrákban kialakult, hivatalosan is vallott és a jogi doktrína által is sugallt felfogás szerint — nem más, mint előzetesen rögzített normák összessége.<sup>27</sup> Olyan nyelvi szöveg, amely magatartási mintákat tartalmaz a címzettek széles köre, egyúttal pedig döntési mintákat egy szűkebb kör, nevezetesen a jogszerű magatartás kikényszerítéséért és a nem-jogszerű magatartás szankcionálásáért felelősök részére.

A jog ontológiai minőségeinek részletes kibontása<sup>28</sup> helyett az alábbiakban csupán néhány lényeges összetevő jelzésére szorítkozhatunk.

A jog mint norma magas szintű absztrakciós folyamat terméke. A normaképzés — mint ismeretes — az alábbi főbb mozzanatokból tevődik össze: a magatartások és társadalmi hatásaik közötti okozati kapcsolat felismerése, a kívánatosnak tekintett hatások célként történő teleologikus tételezése, majd az e hatások kiváltására alkalmasnak ítélt magatartások eszközmagatartásként történő kiválasztása, végül pedig önállósult célként történő tételezése. A kész normában így már csak az instrumentális magatartások jelennek meg mint megvalósítandónak minősített célok;

<sup>25</sup> Uo. 671. o.

<sup>26</sup> Uo. 652. o.

<sup>27</sup> Egy ontológiai rekonstrukció jegyében pontosan ezt kérdőjelezi meg — egyúttal tágabb, a konkrét működést is magában foglaló társadalmi összefüggésekbe helyezve — Varga Csaba: „Makroszociológiai jogelméletek: a jogászai világképtől a jog társadalomelmélete felé”, *Szociológia*, 1983/1—2, I/C—D. pont és uő. „Tételezések rendszeréből áll-e a jog?”, *Jogtudományi Közlöny*, XXXIX (1984), 9.

<sup>28</sup> Vö. Peschka Vilmos: *A jogszabályok elmélete*, Akadémiai, Budapest 1979, I—II. fejj., uő. „Lehet-e a jognak ontológiája?”, *Állam- és Jogtudomány*, XXIII (1980), 2.; uő. „A jog mint ideológia”, *Állam- és Jogtudomány*, XXIV (1981), 1.; uő. „A jog mint objektiváció”, *Állam- és Jogtudomány*, XXV (1983), 1.; uő. „Gondolatok a jog sajátosságáról”, *Jogtudományi Közlöny*, XXXVIII (1983), 12.; ill. Varga Csaba: „A jog helye Lukács *Ontológiájában*”, *Valóság*, XXII (1979), 8.; uő. „A jog ontológiai megalapozása felé”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/5.

s az alapul szolgáló okozati összefüggés homályban marad csakúgy, mint a normaképzés társadalmi háttere és indokai.<sup>29</sup>

Ehhez járul, hogy a fejlődés adott fokán — Európában pl. az árutermelés, a polgárosodás előretörésével — a jog normái szükségképpen már egy önmagában is összefüggő rendszer elemeiként szerveződnek. Hogy a formális racionalitás előtérbenyomulása a jogi szervezés területén milyen következményekkel jár, Weber elemzései jól mutatják. Nevezetesen: kialakul egy látszólag öntörvényű szabályrendszer, saját fogalomkészlettel, elvekkel, intézményi és jogtechnikai apparátussal, a szolgáltatásra rendelt hivatalnokok elkülönült seregével, ezek hivatásrendi érdekeivel, képzés- és munkamódszerbeli hagyományaival, s a mindezek szolgáltatában álló szakmai ideológiával. Vége immár a felelősség és felelőtlenség karizmatikus együttélésének, melynek a szabályozatlanság volt a táptalaja, s melyben — amint ezt Anouilh mondatja középkori játékában<sup>30</sup> — „nagy erőt ad, hogy nem tudjuk pontosan, mit akarunk. A szándékok mély bizonytalanságából bámulatos manőverezési szabadság születik.” Nos, a társadalomszervezés szolgáltatában a jogi eszközök-elburjánzása már-már olyan méreteket ölt, hogy lassan fel sem foghatjuk, hacsak jelen létünket az elmúlt idők talán természetesebb létével nem szembesítjük. Egy magyar menedzser idézte e szavakat: „A Tízparancsolat 279, az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat 300 szót tartalmaz. A Közös Piacnak a karamellbonbon behozatalára vonatkozó rendelkezése azonban pontosan 25911 szóból áll.”<sup>31</sup>

Mindez látszólag torz kinövése a társadalmi létnek, ám létszerű funkciót tölt be. Pontosan ez az eldologiasult működés és a mögötte álló eldologiasult szemlélet az, ami a formális racionalitás követelményének — a személytelen, gyors, biztos, minden esetet előrelátó konfliktusfeloldás társadalmi igényének — megfelel; ez az, amiért a társadalmi összkomplexusban a jog sajátyszerű, elkülönült, önállósuló létkomple-xusként jön létre.<sup>32</sup> Lukács mutatta ki a jogról: annak a társadalmi komplexusnak, amelynek az a sajátyszerű feladata, hogy más komplexusok között közvetítsen, létszerű funkcióbetöltése érdekében annál inkább ki kell bontakoztatnia sajátyszerűségét s viszonylagos öntörvényűségét, minél differenciáltabban önállósuló komplexusokból tevődik össze az a társadalmi összkomplexus, amelyben funkcionálnia kell.<sup>33</sup>

Ám ilyen közegben az, amit Marx és Engels *jogászai világnézetnek és illúzió*nak

<sup>29</sup> E megállapítások számos elemét előlegezte Makai Mária: *Az erkölcsi tudat dialektikájáról*, Kossuth, Budapest 1966, különösen 153. és köv. o. A lukácsi kérdésfőltevéssel szembesítve is a marxista jogtudományban úttörő szerepet játszott Peschka Vilmos: „Célszerűség a munkafolyamatban és a jogi normában”, *Állam- és Jogtudomány*, XII (1969), 2.

<sup>30</sup> Anouilh, Jean: „Becket vagy Isten becsülete”, ford. Szenczei László, *Drámák*, Európa, Budapest 1977, 460. o.

<sup>31</sup> Burger Róbert idézte ezt a nyugatnémet baromfitenyésztők lapjának 1977. márc. 12-i számából. Vö. Bertha Bulcsu: „Babilónia”, *Élet és Irodalom*, XXI (1977), 46, 16. o.

<sup>32</sup> Társadalmi összefüggéseire, ugyanakkor történelmi partikularitására és korlátaira lásd Varga Csaba: „Modern államiság és modern formális jog”, *Állam és Igazgatás*, XXXII (1982), 5.

<sup>33</sup> Lukács, i. m. 227—228. o.

nevezett,<sup>34</sup> pontosan ennek a társadalmi valóságnak a hű tükrre és kifejeződése. Az eldologiasodás primitív tudata ezt a valóságos élettől idegen, attól elütő, afölé magasodó működést — a vallás mintájára — még úgy fogta föl, mintha mindez egy túlvilági törvényhozó mindörökké adott és változhatatlan műve lenne.<sup>35</sup> A modern kor jogának létszerű funkcionálásához viszont már az szükséges, hogy maga a jogi specialista idomuljon ehhez az eldologiasult rendszerhez, tehát formálódása kizárólagos kritériumaként a *formális érvényesség*, működtetése kizárólagos kritériumaként pedig a *formális törvényesség* hivatalosan is deklarált, magában a jogban rögzített elveit, vagyis minden tartalminak a pusztán formaira való visszavezetését fogadja el.<sup>36</sup> Ám gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy az a jogász világnézet, amit Marx és Engels a „feje tetején állónak” nevezett, és ami a meghatározót a jogban, a meghatározottat pedig a társadalomban, annak jogilag szabályozott viszonyaiban kereste, voltaképpen egy feje tetejére állított valóság adekvát tudata. Ezt a tudatot, a jogász világgépet ugyanazok a tényezők hozzák létre, mint azt a rendszert, amely az alapjául szolgál.<sup>37</sup> E tudat ideologikus voltának leleplezése tehát egyben a rendszer önállósági törekvéseinek a leleplezése is.

Ebből következik, hogy a jogász hivatásgyakorlás ideológiáját is kettős szemszögből kell megítélnünk. Ontológiailag szemlélve megállapítható: az eldologiasult rendszer eldologiasult működése eldologiasult tudatot hoz létre. Ugyanakkor ismeretelméletileg föl kell tárnunk „a dolgok viszonyának fantasztikus formája”<sup>38</sup> mögött rejlő valóságot, hogy a cselekvő ember túllásson az eldologiasodáson, és valóban lemérhesse és tudatosíthassa, hogy a jog és a jogász milyen helyet tölt be, milyen szerepet teljesít a társadalomban. A jogtudomány nemcsak megismerő funkciót teljesít, amikor az eldologiasult működés és az annak megfelelő szemlélet mögött föltárja a jog és a jogász valóságos helyét. Éppen ezzel kívánja aktivizálni a jogászt, hogy a formális érvényességnek és a formális törvényességnek a jogban abszolút érvényre emelt elvei mögött meglássa azt, mik is ezek valójában: nem a társadalmi összkomplexusnak, hanem az abban közvetítésre hivatott egyik részkomplexusnak a saját maga által kialakított, és éppen a viszonylagos önállóság biztosítása

<sup>34</sup> Pl. MEM 3, 75—76. o.; MEM 21, 449—451. o.

<sup>35</sup> Hasonló értelemben pl. Lukács, i. m. 537. o.

<sup>36</sup> Lásd 12. jegyz., továbbá Varga Csaba: „A bírói tevékenység és logikája: ellentmondás az eszmények, a valóság és a távlatok között”, *Állam- és Jogtudomány*, XXV (1982), 3, I—II. pont.

<sup>37</sup> Pontosán ilyen helyzetre illik az árufetisizmus marxi elemzésére (MEM 23, 77. és köv. o.) építő alábbi kifejtés is: „A fetisizmus kapcsán Marx megvizsgálja, hogy a feje tetejére állt világban — hiszen a társadalmi viszonyok nem egyszerűen a tudatban tükröződnek eldologiasodott viszonyokként, hanem az árutertermelés reális gyakorlatában válnak azzá — hogyan jelennek meg a fennálló viszonyok mindennapos evidenciaként, vagyis a *fetisizált* jelleget nem annyira a megfordításban, mint ennek természetes, örökkévaló evidens jellegében látja. Ezzel tölti be a megfordított világ megfordított tudata mint adekvát tudat — végül is az árufetisizmus tudata nélkül elképzelhetetlen az árutertermelők adekvát viselkedése — a maga orientatív, de egyben a fennálló világot védelmező funkcióját is.” Ágh Attila: „Az ideológia időszűrője”, *Világosság*, XVIII (1977), 10, 587. o.

<sup>38</sup> MEM 23, 75. o.

érdekében abszolutizálni megkísérelt képzési, ill. működési elvei. És ha a jogász ilyen módon érzékeli helyzetének kettősségét — vagyis a jog rendszerébe integráltságát és ugyanakkor a mindenkori döntési szituációkban közvetlenül is megnyilvánuló társadalmi felelősségét —, alkalmassá válik arra, hogy nagyobb tudatossággal, eszközeit teljes mértékben uralva, nagyobb hatékonysággal vegyen részt a társadalmi folyamatokban.

Azok a törekvések, amelyek mindeddig az eldologiasult szemlélet meghaladására irányultak, történelmileg többnyire összefonódtak azzal a kísérlettel, hogy magát az eldologiasult működést is meghaladják. Említettük már: a formális racionalizáció a polgári forradalmak győzelemre jutásával, a szabadversenyes kapitalizmusban érte el tetőpontját. Nos, ezzel szembefutva ma világszerte törekvések érezhetők a jog formálisan merev kötöttségeinek oldására. A jelenkori polgári társadalmakban mindez leginkább a hivatalos jog kikerülése vagy hajlékonnyá tétele kísérletében jelentkezik.<sup>39</sup> A szocialista társadalmakban pedig e törekvések úgy fejeződnek ki, hogy bizonyos esetekben a törvényi meghatározások érvényét közvetlenül társadalmi értékelésektől teszik függővé. Ilyen például az, amikor a polgári törvénykönyvek az egyébként biztosított jogosultságokkal való élést csak azok rendeltetésszerű gyakorlása esetén engedélyezik, vagy amikor a büntető törvénykönyvek csak akkor teszik lehetővé bűncselekmény megállapítását, ha egyszersmind a szóban forgó cselekménynek vagy elkövetőjének a konkrét társadalomra veszélyessége is megállapítható.<sup>40</sup> A jogi formalizmus, és ezzel az eldologiasodottság oldására irányuló törekvés föltehetően a társadalom egyre fokozódó komplexitásával áll összefüggésben. Ennek vizsgálata azonban már túl messzire vezetne. Ha hangsúlyozzuk is, hogy az elszemélytelenedett szabálygépezet s ennek elszemélytelenedett működése a modern államiság terméke, meg kell említenünk azt is, hogy ez az eldologiasodás nem kizárólag modern jelenség. Felfedezhető már a legősibb jogokban: Hammurabinál csakúgy, mint az archaikus-szagrális római formalitásokban vagy a középkori istenítéletekben.<sup>41</sup> Ha hihetünk forrásainknak, nem eldologiasult jog csak a nem-formális jog olyan rendszereiben létezhetett, mint amilyen a bírói önkény visszaszorításáért született kódexek előtti időkben,<sup>42</sup> a jog *dikaion*ként, azaz az eset konkrét igazságosságaként való felfogásában, vagy a hagyományos kínai, japáni, afrikai jogi kultúrák igazságszolgáltatásának formátlan egyeztető eljárásaiban volt.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Vö. pl. Eörsi Gyula: *Összehasonlító polgári jog*, Akadémiai, Budapest 1975, IX. fej.

<sup>40</sup> Vö. pl. Varga Csaba: „A jog funkciója és a kodifikáció”, *Jogtudományi Közlöny*, XXVIII (1973), 12, 677. o.

<sup>41</sup> Az i. e. VI. század kínai jogrögzítései vagy a római XII Táblás Törvény születése előtti jogállapotokat illetően lásd Varga: „A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség”, i. k. II. fej.

<sup>42</sup> Lásd Villey, Michel: „Une définition du droit”, *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1969.

<sup>43</sup> Lásd Dekkers, René: „Justice bantou”, *Revue roumaine des sciences sociales: Série de Sciences juridiques*, XII (1968), 1.; David, René: „Deux conceptions de l'ordre social”, *Ius privatum gentium: Festschrift für Max Rheinstein*, I. köt., Mohr, Tübingen 1969.

Az eldologiasodásban, mint láttuk, objektum és szubjektum úgyszintén kiegészíti egymást, történelmileg azonban súlyuk nem azonos. Az európai kontinensen kifejlődött (és Dél-Amerikában, Ázsia és Afrika egy részében is átvett) jogban az objektum a hangsúlyosabb. Az írott jogot, a törvényt valamiféle fetiszizált tisztelet övezi, s hivatalos ideológiája a jogalkalmazást ennek teljességgel alárendelt, csaknem mechanikus „jogkimérésnek” tekinti. Az angol—amerikai (és Izrael, Japán és számos más ázsiai és afrikai állam jogfejlődésére egyaránt ható) jog ezzel szemben nem föltétlenül előre rögzített, nem egyszerűen deduktíve alkalmazandó (tehát normatív alárendelésen nyugvó következtetést előíró) normákból áll. Ám ezzel nem eldologiasultságának mélysége változik, csupán mibenléte. Az eldologiasodás objektuma — a precedensek, tehát a korábbi konkrét esetekben hozott bírói döntések történelmileg egymásra rakódó tömege képében — itt sem hiányzik, de mindenekelőtt az a szerep hangsúlyos, amit a bíróságok — elvileg egy induktív következtetési folyamat során, a „megkülönböztetés technikája” révén — e precedensek eldologiasult alkalmazásával betöltenek. Hasonló folyamat játszódik le, mint amivel Weber a formális jogi racionalizáció angol—amerikai útját általában jellemezte. Eszerint ugyanis formálisan racionalizált struktúra a maga közvetlenségében nincs jelen; ám a bíróságok spontánul hagyományos működése végső soron hasonló eredményt hoz létre.<sup>44</sup>

Az eldologiasodás szemszögéből a jogot persze nemcsak Lukács vizsgálta. A kérdés másokat is foglalkoztatott. Sorakoztassunk föl itt csak néhány problémaérzékeny kérdésföltevést.

Lucien Goldmann így ír például az eldologiasodásról szóló híres tanulmányában: „jogrend mindenütt van, ám az kizárólag az ókor részlegesen kapitalista társadalmainak és a modern tőkés társadalmaknak sajátja, hogy olyan jogi formalizmust hoznak létre, amely a bírót automatává teszi, aki az elvont törvényt gyakran saját akarata ellenére alkalmazza — olyan ítéleteket hozva, amelyeknek (hogy a szigorú törvényességet elérje) immár nem sok közük van sem a méltányossághoz, sem bármiféle emberi kategóriához”.<sup>45</sup> Nyilvánvaló — és ebből Goldmann sem csinál titkot —, hogy elemzései a *Történelem és osztálytudat* szemléletén, végső soron a formális racionalitás weberi fölfogásán nyugszanak. A valóságban azonban a formális racionalitás és az eldologiasodás korántsem egymásba helyettesíthető kategóriák. Igaz ugyan, hogy hosszú távon, történelmi tendenciáját illetően a formális racionalizáció szükségképpen az eldologiasodás irányában hat. Ám ez az összefüggés nem közvetlen, nem egyszerűen okozati, vagyis az eldologiasodás nem a formális racionalizáció pusztá tényéből, hanem — a jog területén maradva — a sajátyszerű (és a formális racionalizáció révén éppen sajátyszerűségében még inkább megerősödő) jogi közvetítés közbeiktatásából, más komplexusoktól elkülönült működéséből, és mindezeknek a szemléleti következményeiből fakad.

<sup>44</sup> Weber, Max: *Állam—politika—tudomány*, Közgazdasági és Jogi, Budapest 1970, 388. o.

<sup>45</sup> Goldmann, Lucien: *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris 1959, 82. o.

Szabó Imre, átfogó Marx-elemzésében, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* problémafelvetésére támaszkodva érzékenyen írja le a folyamat lényegét: „Az ember kivetette-elidegenítette a jogot mint jogosítványt magából, és számára társadalmivá, „külső”-idegenné tette. De ez — folytatja — tulajdonképpen maga a jogkeletkezés pillanata, mert a jog éppen hogy lényegére nézve külső-idegen, eleve elidegenült az embertől, különben egy más társadalmi mozzanat, esetleg belső morál lenne. . . Ha az ember a jogot nem választja el magától külső-társadalmi erő alakjában, vagy ha a jogot majd mint közösségi terméket, „force sociale”-t visszafoghatja magában, akkor szűnik meg a jog elidegenülése, de akkor megszűnik maga a jog is, amelynek a lényege ez a külső idegenség, ez a különállás.”<sup>46</sup> Eltérően tehát a weberi—lukácsi felfogástól, mely a kapitalizmus tekintetében ugyan teljességgel meggyőző jellemzést adott, azon túltekintve azonban alkalmasint már leegyszerűsítésekkel élt, Szabó Imre a jog mint jog különválásában látja a kérdés gyökerét. Ám ezzel egyidejűleg szükséges lenne az is, hogy különbséget tegyen tárgyasulás, eldologiasodás és elidegenedés között, ezt pedig már nem teszi meg. Így viszont — tekintettel arra, hogy a jogban nem maga az előre rögzített normák léte vagy formális racionalizáltsága (tehát a regulatív elem), hanem mindezeknek osztályjellegű tartalommal telítése és kikényszerítése az, ami osztálytársadalmakhoz kötődik<sup>47</sup> — a társadalmi regulációt mint „külsőséget” eleve elidegenülésként értelmezve, a klasszikusok írásaiban előrevetített kommunizmus társadalmi szerveződését is szükségképpen elidegenült belső rendként kellene felfognunk.<sup>48</sup>

Mészáros István, Lukács monográfiája Angliában, három vonatkozásban hozza a jogot az elidegenedéssel összefüggésbe. Először is, a jog nem más, mint „eldologiasodott „rögzítési” forma”. Másodszor, „az intézményesített legalitás csak külsőlegesen viszonyulhat az emberhez mint elvont közösségi lényhez, és sohasem bensőleg, mint valóságos egyénhez”. Harmadszor, „maga a legalitás létezése is [ . . . ] bizonyítja, hogy az embernek mint a társadalom partikuláris egyedének társadalmi szükségletei nem váltak még a valóságos egyén belső szükségleteivé, hanem mint a „társadalom szükségletei”, külsőlegesek maradtak vele szemben.”<sup>49</sup> Ez a megközelítés az előbbieknél árnyaltabb, amennyiben a jog tekintetében is különbséget tesz eldologiasodás és elidegenedés között. Ám kétséges, hogy — amint Szabó helyesen érzékeli — a „belső

<sup>46</sup> Szabó Imre: *Előadások Marxról és a jogról*, Gondolat, Budapest 1976, 109—110. o.

<sup>47</sup> „[ . . . ] a kormány gyakorolta felügyeletnek és sokoldalú beavatkozásnak a munkája két dolgot foglal magában — egyrészt a minden közösség természetéből eredő közös ügyek intézését, másrészt azokat a sajátos funkciókat, amelyek a kormánynak a néptömegekkel való ellentétéből fakadnak.” Marx: *A tőke*, III. köt. 362. o. Erre a különbségtételre épít Lukács is, pl. i. m. 208. o.

<sup>48</sup> A kommunizmust illető szovjet ideológiai vitákkal összefüggésben lásd Varga: „Racionalitás és jogkodifikáció”, i. k. 367—368. o. Megjegyzem, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Állam- és Jogtudományi Intézetének intézmény- és esztörténeti osztálya 1984 novemberében megrendezett kutatási módszertani ülésén Vladik Szumbatovics Nerseszjanc professzor fölhívta a figyelmet arra, hogy az állam és jog történelmi genezisének a klasszikusok által vallott közössége nem vonja maga után automatikusan történelmi sorsuk azonosságát; így aligha lehet véletlen, hogy Lenin, elméleti írásaiban általában s az *Állam és forradalom*ban különösen, az állam jövőjét a jog jövőjével nem kapcsolja össze.

<sup>49</sup> Mészáros, István: *Marx's Theory of Alienation*, 3. kiad., Merlin, London 1972, 188., 187. o.



morál”-tól különböző reguláció minden formájában nem rejlik-e eleve a külsőség eleme. Hiszen a társadalmi fejlődés igen alacsony fokán is (és itt hivatkozom az ősi vadászat lukácsi példájára<sup>50</sup>) a társadalmi összkomplexus már olyan közvetítéseket igényel, amelyekben a csupasz „benső” nem elégséges. Ez azt jelenti, hogy a szabályozáshoz elvonatkoztatóan általánosító normastruktúrákra, azokban pedig mint magatartásmeghatározásokra — Weber szavaival élve — olyan „külsőleg egyértelmű általános tényállásjelekre” van szükség, amelyek az embert, az emberi magatartást „kívülről” ragadják meg.<sup>51</sup> Ezért felvethető a kérdés: vajon a jog elidegenedés-elméletei nem torkollnak-e szükségképpen utópizmusba, amikor a jognak nemcsak osztályjellegű vonásait, de a rendezés tisztán technikai összetevőit is tagadják?

Végezetül néhány szót kell még szólnom a *formális racionalizálás* és az eldologiasodás viszonyáról. Lukács *Történelem és osztálytudat*ának álláspontja világos: a szocialista forradalom messianisztikus akarása előfeltételezi, hogy a kapitalista berendezkedést a maga teljességében tagadják. Ezért Lukács valóságos történelmi tendenciák túlfeszítését is vállalja, mikor „az eldologiasodást az *egész* polgári társadalom *általános*, strukturáló alapjelenségeként akarja értelmezni”.<sup>52</sup> Azonban Lukács, 1923-ban vallott álláspontját illetően is, csak racionalizálás és eldologiasodás kapcsolatáról, nem pedig ezek egyenlőségéről beszél. Ily módon viszont nem igazolható, ha a marxista filozófia „a cél, a folyamat és az eredmény szétesését” az elidegenedés gyökereként mutatja föl,<sup>53</sup> hiszen a formális racionalitású szervezés tényleges folyamatában pontosan a résztörvényszerűségek sajátos specialitású logikájának egymástól független, mégis egyidejű érvényesítése, s ennek folytán a „törvényszerű részlet” és a „véletlenszerű egész” ellentmondásának vállalása megy végbe.<sup>54</sup> Vagyis, más szavakkal kifejezve, a cél, a folyamat és az eredmény szétesése egyébként is érvényesülő tendenciákat az eldologiasodás felé ösztönözhet; önmagában azonban nem azonos vele. Történelmileg leghűbbnek számomra ezért Joachim Israel felfogása tetszik. A racionalitás problematikájának weberi kibontását ő is elidegenedés-elméletként tárgyalja. A Weber és Marx elmélete közötti döntő különbséget azonban abban látja, hogy míg Weber a modern társadalom szervezési elveit önmagukban értékközömbös technikákként, az egyént pedig a mindenkori hatalmi szervezetnek automatikusan alávetettként elemezte, Marx pontosan e működések és az ezeknek megfelelő szemléletmódok össztársadalmi következményei s az egyénre gyakorolt hatása iránt érdeklődött. Következésképpen az, ami Webernél már semleges leírás s szelídült, Marxnál még szenvedélyes, társadalomkritikai élő elidegenedés-elmélet volt.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Lukács, i. m.

<sup>51</sup> Weber, Max: *Rechtssoziologie*, szerk.: Johannes Winckelmann, Luchterhand, Neuwied 1960, 102. o.

<sup>52</sup> Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. k., 342. o. 22. jegyz.

<sup>53</sup> Hermann István: *A polgári dekadencia problémái*, Kossuth, Budapest 1967, 86. o.

<sup>54</sup> Lukács, i. m. 347. o.

<sup>55</sup> Israel: *Der Begriff Entfremdung*, i. k., V. feje. 2/h. pont, 149—153. o.

Ami végül magát az elidegenedést illeti, mind a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxra, mind *A fiatal Hegel* Lukácsra igen pontosan fogalmaz. Mégis, mint rögtön látni fogjuk, a kategoriális különbségtétel hiánya hosszú időn keresztül félreértésekhez vezetett. Marx így ír: „A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárgyasulás mint *a tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgasága*, az elsajátítás mint *elidegenülés*, mint *külsővé-idegenné válás* jelenik meg [ . . . ]. A munkásnak a maga termékében való *külső-idegenné válása* nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy munkája tárggyá, *külső* egzisztenciává válik, hanem, hogy *rajta kívül*, tőle függetlenül, idegenül egzisztál, és vele szemben önálló hatalommá válik, hogy az élet, amelyet a tárgynak kölcsönzött, ellenségesen és idegenül lép vele szembe.”<sup>56</sup> Lukács pedig Hegel jénai útkeresését jellemzi a következő szavakkal: „az ember társadalmi gyakorlatában meghaladja és szükségképpen haladja meg az eredeti közvetlenséget, a természetadta mozzanatot, s ez olyan képződményrendszernek adja át a helyét e folyamatban, melyet az emberi gyakorlat saját munkájával és teljesítményével teremtett meg; s ez a munka nemcsak ezeket a társadalmi tárgyakat hozza létre, hanem az emberi szubjektumot is átformálja, amennyiben az eredeti közvetlenséget itt is megszünteti és a szubjektumot elidegeníti önmagától”.<sup>57</sup> Mindkét idézetből kitűnik, hogy nem maga a tárgyasulás (pontosabban az idézetekben önálló fogalomként ki nem vetített eldologiasodás), hanem ennek meghatározott társadalmi föltételekkel való találkozása az, ami az elidegenedés objektív tényét és szubjektív élményét létrehozza. E különbségtétel egyértelműsége kedvéért Lukács külön is hangsúlyozza: „Csak ha a tárgyasult formák a társadalomban olyan funkciókat kapnak, amelyek az ember lényegét létével ellentmondásba hozzák, s az emberi lényeg a társadalmi léttel leigázzák, kiforgatják, eltorzítják stb., akkor jön létre az elidegenedés objektív társadalmi viszonya, s ennek szükségszerű kíséretében a belső elidegenedés valamennyi szubjektív ismérve.”<sup>58</sup>

Lukács *Ontológiájában*, közvetlen megjelenése szerint az elidegenedés lehet társadalmi-gazdasági (a munkafolyamatban pl. az emberi képességeknek az ember személyiségét torzító fejlesztése) és ideológiai (pl. vallási tendencia) egyaránt.<sup>59</sup> Gyökere tehát kettős: amint Marxot idézve<sup>60</sup> kifejti, ez lehet „létezés” és a „létezés *látzata*”, vagyis az eldologiasodáshoz hasonlóan objektum, és annak a szubjektum-

<sup>56</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1970, 45–46. o. (MEM 42.)

<sup>57</sup> Lukács György: *A fiatal Hegel*, Kossuth és Akadémiai, Budapest 1976, 537–538. o.

<sup>58</sup> Lukács: „Marxista fejlődésem”, i. k., 716. o.

<sup>59</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt. 574–575. és 568–569. o.; III. köt. 261. o. stb.

<sup>60</sup> MEM 2, 34. o.

ban való lenyomata.<sup>61</sup> Ugyanakkor azt is kimutatja, hogy az elidegenedés végső soron egybeesik a társadalmi lét fokozódó kibontakozásának, a társadalmiasodásnak a tendenciájával,<sup>62</sup> és ennek megfelelően már az osztálytársadalmat megelőző időktől kezdve az emberi történelem kísérő jelensége.<sup>63</sup> Vagyis az elidegenedés, annak következtében, hogy a társadalmiasodással az egyre komplexebbé, egyre közvetlenebbé és közvetítettebbé váló, egyre inkább tisztán társadalmilag feltételezett emberi kapcsolatrendszerbe épül bele, maga is „egyre kifejezettebb társadalmi vonásokat ölt”.<sup>64</sup> Ezzel pedig törvényszerűen bekövetkezik az, hogy — az eldologiasodáshoz hasonlóan — az elidegenedés a társadalmiasodáshoz kapcsolódva annak összetevőjévé válik, azaz a társadalmiasodás előrehaladásával egyre magasabb szinten reprodukálja önmagát. Avagy, ahogyan Lukács kifejezte: a „nembeliségnek a társadalmi létben végbemenő” fejlődése „[...] az egyes elidegenedési módokat a történelemben mindeddig csak úgy tudta átváltoztatni, megszüntetni vagy megsemmisíteni, hogy helyükbe az elidegenedés — gazdasági-társadalmi értelemben kifejelettebb, társadalmibb — formája lépett, csak azért, hogy ezt később felváltsa egy még fejlettebb, és szintén új elidegenedést kitermelő forma.”<sup>65</sup> Mindezekből az állításokból azonban korántsem következik, hogy az elidegenedés valamiféle „általánosan történelemfölötti, condition humaine” lenne; hanem „társadalmilag mindig világosan és konkrétan körülírható jelenség”.<sup>66</sup>

E megállapításnak fontos helye van a lukácsi *Ontológiában*. Annak elvi megalapozására hivatott, hogy az elidegenedés szintén tisztán társadalmi jelenség, mely különféle komplexusok, objektív és szubjektív tényezők kölcsönhatásából fakad — olyan módon azonban, hogy mindez sohasem önmagából, hanem csak a társadalmi összkomplexusban elfoglalt helyéből magyarázható. Az ontológia számára így — fejtegeti Lukács — „az elidegenedés sohasem lehet elszigetelt, önmagát hordozó jelenség, hanem a mindenkor gazdasági-társadalmi fejlődésnek, szubjektíve pedig az osztálytársadalom állására, mozgásirányára stb. vonatkozó ideológiai reakcióknak a mozzanata”.<sup>67</sup> Ez pedig már az elidegenedéssel kapcsolatban lehetséges és szükséges tennivalókat is körülhatárolja. Nevezetesen, hogy az elidegenedéssel szemben individuális szinten, a személyiségfejlődés síkján is fel lehet és kell venni a harcot — annál is inkább, hiszen az elidegenedés, mint láttuk, az autonóm személyiségfejlődés

<sup>61</sup> Lukács, i. m. III. köt. 223. o.

<sup>62</sup> „[...] az a társadalmi fejlődés, amely kivezet a legprimitívebb jogok szűk természeti kötöttségéből, s ezáltal áttöri a természeti korlátokat, társadalmisítja a természet leigázását, azaz őseredeti értelmében megvalósítja a társadalmi létet, azonnal kénytelen kinyilvánítani belső ellentmondásosságát, az újonnan kialakuló, többé nem néma nembeliség ellentmondásosságát”. Lukács, i. m. III. köt. 221. o.

<sup>63</sup> „Bizonyos értelemben mondhatjuk, hogy az emberiség egész története a munkamegosztás bizonyos szintjétől kezdve (valószínűleg már a rabszolgaság előtti időtől) egyben az emberi elidegenedés története is.” Lukács, i. m. II. köt. 573. o.

<sup>64</sup> I. m. III. köt. 267. o.

<sup>65</sup> Uo. 230. o.

<sup>66</sup> I. m. II. köt. 574. o.

<sup>67</sup> Uo. 755. o.

szubjektíve átélt csődjében is testet ölt —; mindazonáltal ez a harc csak az összkomplexus mindenkori társadalmasodási formáinak megváltoztatásával együtt, objektív gyökerei kiiktatásával lehet sikeres. Avagy, ahogyan Lukács tömören kifejezte: „az elidegenedést végső soron csak társadalmi utakon lehet leküzdeni”.<sup>68</sup>

Ezzel pedig elérkeztünk a joggal összefüggésben levonható tanulságokhoz is.

A jog — mint láttuk — olyan tárgyasulás, amelynek tárgyasult működése és e működés tárgyasult szemlélete eldologiasodást hoz létre. A jog eszerint eleve eldologiasodott jelenség, s ez jellemzője marad akkor is, ha erőfeszítések történnek ennek valamelyes oldására, mint például korunk társadalmában.<sup>69</sup> A jog viszont mint eldologiasult képződmény önmagában még nem hozza létre az elidegenedés jelenségét. Ehhez további társadalmi feltételek szükségesek — röviden kifejezve: az, hogy a társadalmi összkomplexus összmozgása az elidegenedés irányába hasson. S az ellen, hogy ez bekövetkezzék, semmiféle társadalmi rend, így a szocializmus sem rendelkezik semmiféle mentesítvénnel. Ám a szocializmusnak, ha nem is küszöbölheti ki az elidegenedést — s ennek gyakorlati lehetősége ez idő szerint még egyébként is nyitott kérdés —, lehetséges mérséklését kitüntető föladatként kellene felvállalni.

Ugyanakkor tisztában kell lennünk azzal, hogy ez a feladat hallatlanul összetett és problematikus. Hiszen a társadalmi összkomplexus egyre összetettebb mozgásában olyan tendenciák is, amelyek önmagukban nem elidegenültek, az elidegenedés létrejötté, erősödése vagy szubjektív elfogadtatása irányába hathatnak. Ennélfogva a jogra — mint a társadalmi-természeti lét egyre átfogóbb köreit integráló, ugyanakkor társadalmilag is egyre teljesebben integrált jelenségre — is érvényes az alábbi lukácsi megállapítás: „az elidegenedés szempontjából magában véve ‚ártatlan’ társadalmi magatartásmódok, ha mélyen benyomulnak a mindennapi életbe, azoknak a magatartásmódoknak az átütő erejét fokozzák, amelyek már közvetlenül ilyen irányban hatnak, másrészt az egyes emberek annál könnyebben esnek zsákmányul az elidegenedési tendenciáknak — azt is mondhatnánk: annál spontánabban és ellenállásra képtelenebbül vonzódnak ezekhez —, minél inkább eldologiasodtak elvonatkoztató módon életviszonyaik, és minél kevésbé észlelik ezeket konkrét, spontán folyamatszerű viszonylatoknak [...] Ugyanis minél inkább termel ki az ember mindennapi élete [...] eldologiasító életformákat és élethelyzeteket, annál könnyebben alkalmazkodik szellemileg a mindennapi élet embere, szellemi-morális ellenállás nélkül, ezekhez mint ‚természeti adottságokhoz’, és ezáltal az átlagot tekintve — anélkül, hogy ez elvileg szükségszerű volna — meggyöngyül az igazi, elidegenítő eldologiasodásokkal szemben tanúsított ellenállás.”<sup>70</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy ha a jogban az elidegenedés ellen komolyan kívánunk küzdeni, nemcsak a

<sup>68</sup> I. m. III. köt. 223. o.

<sup>69</sup> Ennek lehetséges irányait, formáit vázolja Varga: „Makroszociológiai jogelméletek”, i. k., I/F/b. pont 67—68. o.

<sup>70</sup> Lukács, i. m. II. köt. 652—653. o.

közvetlenül elidegenítő társadalmi tendenciák ellen kell felvennünk a harcot, hanem mérsékelnünk kell a jog tisztán eldologiasító jegyeit és hatásait is<sup>71</sup> — a társadalmihoz való fokozottabb közelítés irányában.<sup>72</sup>

## SUMMARY

*Csaba Varga: Objectification, reification, alienation, and the problems of Law  
(An Essay of Conceptualization on the Basis of Lukács' Ontology)*

Marxist philosophy distinguishes the categories of objectification (*Vergegenständlichung*), from those of reification (*Verdinglichung*) and of alienation (*Entfremdung*). The paper attempts at conceptualizing and, at the same time, analysing these concepts within a legal context conceived on the basis of Lukács' posthumous synthesis, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. In contrast to *objectiveness* as a natural category, *objectification* is a social one: due to the teleological activity of man, natural objectiveness undergoes transformation by getting socialized, i.e. by becoming a constitutive part of social existence. Objectification and reification are in themselves neutral categories. No distortion is necessarily implied by them: they are the concomitants of the progressing process of socialization. *Reification* is nothing else but the objectified functioning of objectifications (as objective fact) and the objectified view of this (as its subjective imprint). From the moment law has evolved as a social complex of relative autonomy and developed its own particularities, it has become a reified structure. And this is not a burden, but a feature

that enables it to function as a mediating complex. The encounter of reification with further social conditions produces *alienation* as an objective phenomenon together with its subjective consequences. Since, owing to socialization, i.e. growing complexity, indirectness and intermediatedness of social processes, reifications, themselves not alienated, may also, supported by other factors, have an effect contributing to alienation; the reified features of law may also become sources of such alienation tendencies. Features of this kind are the law's fictitious and artificial concepts, procedural approach, technicality setting itself as an in itself sufficient objective, formal rationality legally homogenizing socially heterogeneous phenomena and aiming at their organization as a logical system, autonomy of functioning formally guaranteed by its own system of fulfilment, etc. The problems discussed are timely in so far as both reification and alienation are being reproduced socially at higher and higher level, and no social arrangement, not even socialism is exempt from this.

<sup>71</sup> Csapán néhány jellemző kép: ilyenek a jog fiktív és mesterséges fogalmai, eljárási szemlélete, önmagát önmagában elégséges célként láttató technikalitása, társadalmilag heterogén jelenségeket jogilag homogenizáló, logikai rendszerszerűsége törekvő formális racionalizáltsága, működésének saját beteljesedési rendszerre támaszkodó autonómiája, és így tovább. Bővebb tárgyalásukra lásd a 12., 13., 15., 28. és 36. jegyzetben említett munkákat; a jog rendszerszerűségének csupán heurisztikus értékére pedig Varga Csaba: „A jog és rendszerszemléletű megközelítése”, *Magyar Filozófiai Szemle*, XX (1976), 2, 3—5. pont.

<sup>72</sup> Pontosan ez az, ami megkérdőjelezi a modern formális jog pusztá szabály-orientáltsága egyeduralmának további lehetségségét és kívánatosságát. Ez mint probléma a szocializmus saját irányítási mechanizmusa és intézményrendszere akut orvoslást sürgető kérdéseként is fölvetődött. Lásd Kulcsár Kálmán: „Gazdasági kihívás, társadalmi válasz” és Bognár József: „Strukturális váltásunk társadalmi és gazdasági összetevői és ellentmondásai”, *Az 1970-es évtized a magyar történelemben*, MTA KESZ Sokszorosító, Budapest 1970. A jogfejlődés tipológiájaként és alternatíva keresése kérdéseként elvi általánosságban tárgyalja Varga Csaba: „Átalakulóban a jog?”, *Állam- és Jogtudomány*, XXIII (1980), 4.

# TÖRTÉNETFILOZÓFIA ÉS POLITIKAI STRATÉGIA (Vázlat Lukács György kései alkotói korszakáról)

KARÁCSONY ANDRÁS

Lukács György nem írt politikaelméletet, sőt úgy vélem, nem is lehet közvetlenül levezetni a hatvanas években született munkáiból egy marxista politikaelmélet alapkategóriáit. Ez viszont nem jelenti azt, hogy politikai-filozófia szemszögből irreleváns az utolsó alkotói korszaka, mégpedig azért nem, mert társadalomfilozófiai nézeteinek kifejtése mögött, és annak alapkarakterisztikáját meghatározóan, ott munkált egy a *történetfilozófiai* igényt állandóan megfogalmazó és fönntartó, *politikai stratégiához* való viszonyulás. Hiszen Lukács elméleti tevékenységének az volt a jellemzője, hogy a munkásmozgalom történelmi-politikai stratégiájának, általa *reálisnak* tartott lehetőségeit mindig meghatározott történetfilozófiai *perspektíva* szemszögéből tárgyalta. Fokozottan érvényes ez a „marxizmus reneszánsza” jegyében született írásaira. Vázlatomban ezt a problematikát állítom előtérbe. Így interjúiról, tanulmányairól és az *Ontológiáról* is *csak* politikai stratégiai vonatkozásban esik szó, természetesen tudva, hogy ezen témakörön kívül az esztétika, az etika és a társadalomelmélet elemzése is hasonlóan fontos a lukácsi életmű egészét tekintve. Azért emelem ki a politikai stratégia értelmezési keretét, mert — úgy vélem — ezen a területen ragadható meg a legplasztikusabban Lukács György elméleti tevékenységének a *természete*, alapkérdései és az ezeken való túllépés kísérlete, s ez a megközelítés segíthet más irányú munkáinak jobb megértésében is. Ugyanakkor Lukács ilyen irányú megjegyzései maradtak talán leginkább elméleti visszhang nélkül. Hogy mi az oka ennek a hatáskülönbségnek, az is értelmezést kívánna, ez azonban nem *ennek* az írásnak, hanem inkább egy (a szocializmus történelmi-politikai berendezkedését elméletileg vizsgáló) lehetséges kutatásnak a tárgya.

Lukács Györgynek a hatvanas években született írásai természetesen magukon viselik a kor hangulatát, problémavilágát. Tagadhatatlanul érződik rajtuk az az optimizmus, amelynek történelmi alapját Lukács a XX. kongresszusban jelölte meg. Azonban más ez az optimizmus, mint a húszas évek *Történelem és osztálytudatának* optimizmusa. Kissé sarkítva úgy lehetne fogalmazni, hogy a húszas évekre egy a messianizmusból következő *gyakorlati* optimizmus volt a jellemző, a világforradalom közvetlen megvalósulásának hite. A hatvanas évekre inkább az *elméleti* optimizmus jellemző (amelyhez csak *föltételeket* adott a XX. kongresszus és a nyugat-európai emancipációs küzdelmek léte), vagyis Lukács a marxista *elméletben* bízott, abban, hogy az megújítva képes lesz a valóság alapvető problémáinak elemzésére, és így

elméleti bázist adva, kimozdíthatja az elidegenedés elleni mozgalmakat a holtpontról. A társadalmi lét ontológiájáról írt munkájának is az a fő törekvése — amint azt Vajda Mihály is kiemelte: „elméleti bázist teremteni a munkásmozgalom új, a történelmi helyzetnek megfelelő stratégiája számára”.<sup>1</sup>

Ennek a megváltozott történelmi helyzetnek az alapjellemzői: a kapitalizmus e századi átalakulása és a szocialista országok létrejötte. Mindkettő új következtetések levonását kívánja. Lukács a szocialista berendezkedés történelmi tanulságainak kritikai vizsgálatánál mindig fölveti a sztálinizmus módszerének, strukturális jellemzőinek tisztázását és utóhatásának fölszámolását. Ezért hangsúlyozza az *Ontológiában*: „ideológiai feladat, hogy visszaadjuk a hamisan használt kifejezőmódnak tovább, de egyedül valóságos értelmüket, mint hogy nagyon is radikálisan megváltoztassuk a gyakorlatot irányító jelszavakat”.<sup>2</sup>

Szükséges néhány pillantást vetnünk Lukács kritikai magatartásának természetére is. Ez a magatartás történelmileg változott.<sup>3</sup> N. Tertulian — a dolgozatomban tárgyalt időszakra — az ambivalenciát látja a legfontosabb jellemzőnek, s ezt megpróbálja bizonyítani is: pl. Lukács 1967-ben, amikor a pártba visszakerül, Ernst Fischer levelére — aki most a „Lukács-ügy” megoldódását látja — úgy válaszol, hogy egyrészt ez pozitívum (mármint a pártba való visszakerülése), ha egy ideológiai regenerációs folyamat kezdetét jelenti, másrészt ő szkeptikus, hogy vajon az igazi marxizmus valóban bekerül-e a közéleti gondolkodásba.<sup>4</sup> Egyrészt tehát kritikai magatartás, másrészt a mozgalomhoz való hűség, még akkor is, amikor a mozgalom perifériájára szorítják. Ennek a magatartásnak a gyökere az a meggyőződés, hogy „csak a párt lehet egy forradalmi változás eszköze”.<sup>5</sup> Ez a politikai meggyőződés, a történelmi változások ellenére, szilárdan ráépül Lukácsnak még az 1918–19-es történelmi szituációban megfogalmazott etikai értékválasztására, és ez a meggyőződés ugyanakkor — a húszas évek végétől a haláláig — egyre inkább egy *tertium datur*<sup>6</sup> jegyében kereste konkrét kérdésekben a megoldási lehetőségeket.

<sup>1</sup> Vajda Mihály: „Az ontológia aktualitása”, *Kritika*, 1968/7, 30. o.

<sup>2</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* (a továbbiakban: *Ontológia*), II. k., Magvető, Bp. 1976, 780. o.

<sup>3</sup> J. Kammler 1929-ig követte nyomon Lukács tevékenységét, és az 1918 végén történt fordulattól kezdődően a mozgalomhoz fűződő kétely nélküli hit alapvető szerepét húzta alá abban. Vö. J. Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929*, Luchterhand, 1974, 71–83. o. Lásd még Papp Zsolt recenzióját Kammler említett könyvéről: „A fiatal Lukács — avagy a Végtelenség”, in: *Hétköznapi és filozófiai*, Kossuth, Bp. 1981, 101–118. o. Továbbá: Fehér—Heller—Márkus—Vajda: „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1978/1, 88–116. o.; Tamás Gáspár Miklós: „Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról”, *Új Symposium*, 175 (1979), 425–431. o.; Eörsi István: „Az utolsó szó jogán”, *Új Symposium*, 195–196 (1981), 253–261. o.; Eörsi István: „Életrajz — magnószalagon”, *Új Symposium*, 195–203 (1981–1982); „Marxist ethics and the future of Eastern Europe, an interview with Agnes Heller”, *Telos*, 38. sz. (1978–1979) 153–174. o.

<sup>4</sup> N. Tertulian: *Georges Lukacs*, Le Sycomore, Paris 1980, 279–295. o.

<sup>5</sup> I. Fetscher: „Laudatio Lukács Györgyhez”, *Kortárs*, 1971/1, 98. o.

<sup>6</sup> Mészáros I.: „Die Philosophie des ‚tertium datur‘”, in: *Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács*, Neuwied und Berlin 1965, 188–211. o.

## I. A JELENLEGI KAPITALIZMUS ÉS AZ ELIDEGENEDÉS ELLENI KÜZDELEM ESÉLYEI

Lukácsnak a mai kapitalizmusról, annak gazdasági-politikai jellemzőiről szóló fejtegetései nem törekedtek a szisztematikusságra, ám korántsem azért, mert ezt elhanyagolhatónak vélte volna. Ellenkezőleg! Több ízben is hangsúlyozta, hogy a mai kapitalizmus (és persze a szocializmus) rendszeres politikai-gazdaságtani analízisével máig adós a marxista gondolkodás, de — épp ebből a hiányból következően — nem talált olyan munkákat, amelyekre ő egy szisztematikus kapitalizmuselméletet alapozhatott volna. Így, a marxi politikai gazdaságtan interpretálásán túl, a mai kapitalizmus jellemzésére csak egyetlen új vonatkozást emelt ki, amelyet viszont alapvetőnek tartott a munkásmozgalom föladatainak újrafogalmazása tekintetében.

Az *Ontológia* szisztematikus fejezeteiben ugyanis a következő fejlődéstendenciára hívja föl a figyelmet. Szerinte a múlt század eleji kapitalista nagyipar főként a *termelési eszközök* termelésére terjedt ki, a *fogyasztási* cikkek előállításában ekkor még a kézműiparnak, a kisiparnak volt jelentős szerepe, s ugyanez volt megfigyelhető a *szolgáltatás* területén is. A múlt század végétől napjainkig viszont ezek a területek átkapitalizálódtak, nagyiparivá váltak, s ez a folyamat a kultúra szféráját sem kerülte el. (Ennek a strukturális változásnak a következményeire már Rosa Luxemburg fölhívta a figyelmet.) Az alapkérdés ez: miképpen alakul át a többletmunka elsajátításának módja. Lukács szerint a XIX. századi kapitalizmusra az *abszolút értéktöbblet* elsajátítása volt a jellemző, míg a jelenlegire a *relatív értéktöbblet*. Az abszolút értéktöbblet uralmának két folyamat is határt szabott. Az egyik az összetörke növelésének igénye, amely sokkal eredményesebben realizálható, ha a nagyszámú munkásság is tömegfogyasztóvá válik; a másik pedig politikai korlát: a szakszervezetek ellenállása. Ez utóbbi jelzi, hogy a fokozatosan teret hódító relatív értéktöbblet a társadalmiság magasabb fokát jelenti, mint az abszolút értéktöbblet, mivel gazdaságon kívüli, politikai *közvetítő*kön keresztül határozódik meg. Nem egyszerűen a kapitalista gazdaság benső hatóereje szabja meg, hanem osztályharc eredménye is: küzdelem határozza meg a konkrétumot a minimum és a maximum között. Ennek alapján Lukács a gazdaság szférájában sem fogadja el a szükségszerűség egyeduralmát — nem mond ellent ennek az az Engelsszel szembeni kritikája sem, amely szerint a szükségszerűséget nem lehet kiterjeszteni a társadalmi lét egészére, mivel az „csak a szigorúan vett gazdaság területére érvényes”. Éspedig azért nem mond ellent, mert Lukács a gazdaságot *történelmileg változóként* értelmezi, és az Engels-kritikában megfogalmazott álláspontot arra az időszakra vonatkoztatja, amelyet Engels vizsgált (a XIX. század első felére). A jelenlegi helyzetet Lukács úgy látja, hogy az osztályharc fajtáit a gazdaság általánosabb törvényszerűségei meghatározzák ugyan, de ez a meghatározottság nem terjed ki a folyamat részleteiig. A gazdasági törvényszerűség csak tendencia jellegű, a gazdaság a gazdaságon kívüli erők *mozgásterét* teremti meg.

Az osztályharc így a gazdasági törvényszerűség és a gazdaságon kívüli erők szintézise. Ebben a, *gazdasági tényezők* (a munkás munkaideje nem növelhető



korlátlanul, s a tőkés érdeke is, hogy a munkás vásárlóképes fogyasztó legyen) és *politikai tényezők* (a munkásság szervezkedése, harca) által kialakított helyzetben, a munkának a tőke alá történő *formális* besorolása *reális* besorolássá alakul át. Ez a folyamat — Lukács szerint — már a kapitalizmusban kialakítja a szocialista gazdaság egyik „alapföltételét”, mármint azt, hogy a gazdaság nem tisztán gazdasági célkitűzések alapján szerveződik meg; ezzel egyidőben pedig létrejön az a gazdasági bázis, az a fejlettségi szint, amelyen már *reálisan* fölvethető az értelmes emberi élet kérdése.

Mindezeket tudomásul véve Lukács arra a következtetésre jut, hogy a munkásmozgalomnak át kell alakítania az elidegenedés elleni harci stratégiáját. A mai helyzet alapján kell — a történetfilozófiai perspektívát fönntartva — a reálisan kitűzhető feladatokat újrafogalmazni. A munkásmozgalom már nem érheti el a célját, mert nem teremthet bázist, ha csak a perifériára szorultakhoz szól; az anyagilag kielégített tömegekhez is szólnia kell. Az elégedetlenség okai ma már nem olyan kézenfekvőek, mint voltak az éhség, a nyomor, a mindennapi szükségletkielégítés eszközeitől való megfosztottság. Megszűnt az „éhség forradalmának” szükségessége — és lehetősége is.<sup>7</sup> Azonban az elidegenedés nem csökkent, sőt új formái jelentek meg. Ebben a helyzetben tehát, amikor a tömegek spontán módon nem láznak a társadalmi rend ellen, Lukács úgy látja, hogy csak a *tudatos* munkásmozgalom vetheti föl az elidegenedés leküzdésének kérdéseit. A mozgalom sikerének elengedhetetlen föltétele: a jelen történelmi genezisének, struktúraváltozásának föltárása; s ezért van szükség a társadalmi lét reális ontológiájára is, azoknak a mechanizmusoknak az elemzésére, amelyek tartósítják a jelenlegi társadalmi állapotokat. Ezek közül Lukács kiemelten foglalkozott a *manipuláció*val.

A mai kapitalizmus manipulációjának megértéséhez Lukács Marxnak a gépek szerepéről szóló fejtegetéseit hívja segítségül, és a következő gondolati modellt állítja föl. A gépesítés folyamatában a gépek *lényegileg* fölszabadítják az embereket bizonyos munkavégzés-fajták alól, tehát mindenképp pozitív szerepet töltenek be, de *jelenség*-szinten, az elidegenedett világban, az emberek lealacsonyítását szolgálják, megfosztják az embereket a kreatív munkavégzés lehetőségétől. Hasonló jelenséget figyel meg Lukács a manipulációnál is, amely „magábanvaló léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között”.<sup>8</sup> Vagyis létező ontológiai struktúrákból fakad, a mai kapitalizmus fejlettségi fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen közvetítőrendszer. A probléma abban rejlik, hogy, az elidegenedésre ráépülve, a manipuláció egyetemessé válik, átfogja az élet minden szféráját. Lukács ennek a folyamatnak két mozzanatára hívja föl a figyelmet. Egyrésről a manipuláció, a presztízs-fogyasztás „kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nembeliségre

<sup>7</sup> Ugyanezt emeli ki Vajda Mihály is a *Kritikában* megjelent, már említett írásában. Vö. még: *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1967, 42. o.

<sup>8</sup> *Ontológia*, II. k., , 321. o.

való törekvést”,<sup>9</sup> fő tendenciája, hogy rögzítse és végérvényesítse az emberek partikularitását. Másrészről ez az elszigetelt partikularitás is szabványosított jelleget ölt, nem engedi meg a sokszínűséget, a pluralitást.

Miképpen védekezhetünk ez ellen? Lukácsnál a helyzet pontos diagnózisából — amelyet „A tizenkilencedik század dicsérete” című esszéjében így fogalmazott meg: „hiszen a mi *condition humaine*-ünk éppen az, hogy manipuláltak vagyunk<sup>10</sup> — sem következik rezignáció; ellenkezőleg: a cselekvés lehetőségeit keresi. Kiindulópontként megkülönböztet kétféle társadalmi determinációt. Az egyik az általános gazdasági, osztálytársadalmi nyomás, amely ellen csak *osztálytársadalmilag*, a termelési és társadalmi struktúra átalakításával lehet védekezni; másrészt viszont léteznek olyan társadalmi determinánsok is, melyek nem osztálytársadalmi nyomáson, hanem az emberek közti szankción alapulnak. A manipulációt ez utóbbiba sorolja. Ezen a területen Lukács lehetségesnek tartja az *individuális védekezést* is, az egyes ember harcát, föltéve, ha az ember hajlandó vállalni cselekvéseinek bizonyos kockázatát, esetleges következményeit is.

E magatartáslehetőség meghatározása mögött egy olyan történet- és társadalomfilozófiai elképzelés áll — és ezt egyes tanítványai a *Feljegyzések*ben kritikával illették<sup>11</sup> —, amely szerint az elidegenedés nem az osztálytársadalomban, hanem az individuumban megnyilvánuló jelenség. Lukács a *Prolegomenában* módosított a koncepcióján — talán éppen említett tanítványai hatására —, ez azonban nem jelentette az elidegenedés individuális oldalának figyelmen kívül hagyását. Nem is jelenthette, mivel optimizmusának *reális* bázisát még ekkor is az individuális küzdelemben jelölte meg. Ahogyan a — már említett — Heinrich Böll esszéjében fogalmazott: „én nem működöm tovább közre a saját elidegenedésemben”.<sup>12</sup>

Úgy tűnik, elkanyarodtunk a politikai stratégia szférájától. És ez magyarázatot kíván, mégpedig annak a kérdésnek a fölvetését, hogy Lukács miért az individuumot, s miért nem valamilyen politikai szervezetet jelölt meg bázisként a manipuláció elleni harcban? Vissza kell utalnunk itt a kapitalizmus struktúraváltozásából levont lukácsi konklúzióhoz. Szerinte a korai szakaszban a kizsákmányolás és az elidegenedés elleni harc egybeesett, míg a mai helyzetet a kettő elválása jellemzi. „Az elidegenedés ellen vívott harc, amely magától értetődő módon még mindig szükséges, a gazdasági átalakulás következtében túlnyomórészt *ideológiai jelleget* ölt”<sup>13</sup> — írja Lukács a *Prolegomenában*. Ahhoz, hogy a kizsákmányolás elleni harc, az osztálytársadalom transzcendálása megfelelő elméleti alappal rendelkezzen, nem elég az ideológia forradalmasítása, hanem először magát a gazdaság szféráját kell elemezni. Ezért az elidegenülés jelenségének tárgyalása előtt szükséges lesz szemügyre vennünk azokat a kritikai megjegyzéseket, amelyeket Lenin imperializmus-fölfogásáról tesz Lukács.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Lukács György: „A tizenkilencedik század dicsérete”, *Nagyvilág*, 1968/3, 426. o.

<sup>11</sup> Heller—Fehér—Márkus—Vajda: „Feljegyzések...”, i. k., 113. o.

<sup>12</sup> Lukács Gy.: „A tizenkilencedik század...”, i. k., 426. o.

<sup>13</sup> *Ontológia*, III. k., 291. o.; kiemelés tőlem — K. A.

Nagyra értékeli, hogy Lenin fölemelte szavát azokkal — a munkásmozgalmon belül domináns — irányzatokkal szemben, amelyek a társadalom gyökeres forradalmasítását vagy nem tekintették a marxizmus szerves alkotórészének, vagy a XIX. században érvényes gazdasági indokokkal érveltek a kérdésben. Lenin, akárcsak Rosa Luxemburg, szintén rámutat „a gazdaságilag megváltozott helyzet egyik leglényegesebb formájára, azonban — mondja Lukács — a gazdaság alapvető kategóriáihoz egyikük kritikai elemzése sem jut el”.<sup>14</sup> Amikor Rosa Luxemburg a proletariátus spontán-forradalmi gyakorlatát szembeállítja az opportunistá vezetéssel, arra a következtetésre jut, hogy a forradalmi lehetőséget rejtő helyzetben spontán-automatikus módon felszínre tör a szubjektív tényező. Lenin kritizálta ezt a spontaneitás-elméletet, mivel úgy látta, hogy a spontán lázadás alternatív természetű, vagyis reakciós irányba is átsaphat — épp ennek megelőzése érdekében tartotta szükségesnek, a trade-unionista tudattal szemben, a politikai osztálytudatnak a gazdasági harc köréhez képest kívülről való bevitelét a munkásmozgalomba. Lukács szerint viszont Lenin koncepciójának az a gyöngéje, „hogy túlságosan kizáró módon és túlságosan feltétel nélkül az ideológia forradalmasítására összpontosít, és éppen ezért ezt az ideológiát nem irányítja elég konkrétan a forradalmasítandó tárgy, a tőkés gazdaság megváltoztatására”.<sup>15</sup> Lukács arra is föl hívja a figyelmet, hogy Lenin nem magyarázta meg a trade-unionista és a politikai osztálytudat közti megkülönböztetést abban a tekintetben, hogy ez a megkülönböztetés a kapitalizmus megváltozásából következett-e, és így csak *erre* a szakaszra vonatkozik-e, avagy a fejlődés *minden* szakaszában érvényes. Lenin csupán a két magatartásmód *ideológiai* szembenállását rögzítette. Ennek problematikussága viszont az utána következő évek fényében vált különösen láthatóvá, amikor a polgári társadalom dualizmusának leküzdési módját nem valóságos fejlődési tendenciákra alapozták, hanem — egy „bürokratikus citoyenség” segítségével — a formális egyesítésre törekedtek.

Lukács természetesen tisztában van azzal, hogy az elidegenedés az emberi lét elnyomási folyamatának csak *egyik*, de távolról sem egyetlen formája. Ez persze nem azt jelenti, hogy „külön terület”, hanem inkább azt, hogy meghatározott társadalmi-történelmi fejlődés eredménye, s ennek következtében az egyes korszakokon belül is változnak konkrét megjelenési formái, a régieket újabbak váltják föl. Két fontos tényező összetartozását emeli ki itt Lukács. Először is azt, hogy minden elidegenedés társadalmi-gazdasági alapokon nyugvó jelenség, s a gazdasági struktúra döntő megváltoztatása nélkül az egyéni akciók képtelenek változtatni ezeken az alapokon; másodszor pedig azt, hogy ennek a megváltozásnak elkerülhetetlen előfeltétele az egyéneknek önmaguk felszabadítására irányuló tette. Ezt az ellentmondásos szituációt a *Prolegomenában* így magyarázza meg: „amennyire magától értetődő, hogy az elidegenedés alapján társadalmi jelenség marad, amelyet éppen ezért végső soron csak társadalmi utakon lehet leküzdeni, az egyes személyek életvitele

<sup>14</sup> Uo. 268—269. o.

<sup>15</sup> Uo. 270. o.

szempontjából ez mégis úgy tételveződik, mint a személyiségfejlődés kiteljesedésének vagy megghiúsulásának központi problémája, mint az a kérdés, hogy az ember az elidegenedést a saját, individuális létében leküzdi vagy megőrzi-e [ . . . ] Az elidegenedés végérvényes társadalmi leküzdése éppen ezért kizárólag az egyes emberek mindennapjainak élettevékenységében teljesezhet ki.”<sup>16</sup> Vagy más összefüggésben: a spontaneitástól a tudatosságig vezető utat *minden egyes embernek személyesen kell megtennie*; akár a politikai szervezetek, akár ideologikus objektivációk (pl. a művészet) fogalmazzák is meg az értékeket, azok csak egyéni tettekben realizálódhatnak.

Ezek az egyéni akciók természetesen különféle konkrét célok eléréseért és különféle formákban küzdenek az elidegenedés világa ellen. Ilyenek pl. a mai vallásos szektamozgalmak is, amelyek résztvevői „közvetítés nélkül próbálnak tisztán egyéni-emberi módon a partikularitás fölé emelkedni”.<sup>17</sup> Ám az elidegenedéssel szemben hathatósan föllépő ellenzéki mozgalmak ideológiailag és szervezetenként csak akkor képesek kialakulni, ha a mai manipulációs rendszer összproblematikája széles körű társadalmi bírálattal, nyilvános vita tárgyává válik; ha az elégedetlenség társadalmi hangot kap és artikulálódik. Lukács ezt az emancipatorikus törekvést figyelte meg a diáklázadásoknak nemzetközi tömegmozgalommá válásában, ahogyan az egyes emberek viszolygása a szakbarbárrá nevelés ellen, tömegmozgalommá sűrűsödött. Lukács a diákmozgalmat a korai kapitalizmus spontán gépromboló reakciójához hasonlította, amely annak idején az ipari fejlődés következtében előállt embertelenségekre reagált. Ugyanezt teszi, mondja, a diákmozgalom is, amely valamiféle kezdetet jelenthet a manipuláció elleni forradalmi mozgalom kibontakozásában. Lukács ezt a hasonlatát „paradox hasonlatnak” nevezi, mivel nem téveszthető szem elől, hogy a világ a XVIII. század óta jelentősen megváltozott. A diákmozgalom azonban nem a forradalmi cselekvés modelljét jelenti számára, hanem egy lehetséges út kezdetét. Hogy e mozgalom torzultságáért viszont elsősorban nem maga a diákság a felelős, hanem inkább a társadalmi környezet, arra Lukácsnál kívül mások is rámutattak: Ernst Bloch például nagyon képszerűen fogalmaz, amikor azt írja, hogy a mai ifjúsági mozgalom ködben-botorkálásaért nem a teoretikusai hibáztathatók, hiszen a köd magában a társadalmi valóságban van.<sup>18</sup> Ugyancsak a géprombolás analógiáját hozza föl Lukács a mai szexhullám megítélésénél is, amelynek során a nők elidegenedésellenes harca nem pusztán a férfiak elleni harcot jelenti, hanem harcot a saját benső felszabadításáért is. „Ebben a tekintetben — írja — a modern szexmozgalomnak határozottan pozitív, haladó iránya van. Hadüzenetet tartalmaz — tudatosan vagy öntudatlanul — a 'bírásnak' azzal az ideológiájával szemben, amely, mint Marxnál láttuk, minden emberi elidegenedés egyik legfontosabb

<sup>16</sup> Uo. 223—224. o.

<sup>17</sup> *Ontológia*, II. k., 706. o.

<sup>18</sup> E. Bloch: *Politische Messungen Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt am Main 1970, 389. o.

alapja, s amelyet ezen a területen sem lehet megszüntetni a nők szexuális rabszolgaságának radikális fölszámolása nélkül.”<sup>19</sup>

Ebben a történelmi szituációban a forradalmi munkásmozgalom egyik fontos feladata, hogy leleplezze az elidegenedést, föltárja, hogy a bírásra való szükségletredukció konkrét gazdasági-történelmi állapothoz kötött, s nem általános jellemzője az emberi nemnek; hogy van *lehetőség* a fölszámolására, s ameddig még nem látni tisztán az osztálytársadalmi mozgalom megszerveződésének útját, addig az egyéni életvitelben kell példát mutatni. Különösen kiemelkedő szerepe — és felelőssége — van e vonatkozásban a megvalósult szocializmusnak. Lukács azonban úgy látja, hogy a szocialista országok története (előbb a sztálinizmus, majd módszerének bizonyos fokú utóélete következtében) ezt a példamutató szerepet ez ideig nem töltötte be, sőt ellenkezőleg, sok tekintetben devalválta a szocializmus értékeit. Mindezek ellenére Lukács hisz abban, hogy a mai szocialista országok — radikális reformok útján és csakis ezek útján — képesek lesznek a kívánt pozíció betöltésére.

## II. A SZOCIALIZMUSRÓL

Lukács először irodalmi vitában fogalmazta meg — mint a szocialista realizmus központi feladatát — a sztálini korszakkal való kritikai szembenézés követelményét,<sup>20</sup> ám ezt a szembenézését, ezt a radikális leszámolást a politikai gyakorlat és az elmélet számára is megkerülhetetlen lépcsőfoknak tartotta. Marx gondolatát földézve, a proletárforradalmak *állandó* önkritikájának fontosságát hangsúlyozta. Ezt mutatja utolsó írásának, „A megélt gondolkodás”-nak, zárófejtegetése is: „Mindkét nagy rendszer: válság, az *igazi* marxizmusnak mint kiútnak a jelentősége. Ezért: szocialista országokban a marxi ideológia mint a fennálló bírálata, mint az egyre szükségesebb reformok előbbre vitele.”<sup>21</sup> Lukács kései alkotó korszakában ez a kritikai magatartás központi jelentőségű volt, ugyanakkor saját véleményét, értékeléseit sohasem tartotta megfőllebezhetetlennek. Ellenkezőleg, mindig elfogadta a különböző megközelítésmódok létjogosultságát, adekvátságuk vizsgálatára pedig a *kölcsönös bírálatot* jelölte meg, s csak azt akarta, hogy kapjon nyilvánosságot az ő álláspontja is, „mint egyik vélemény a marxizmuson belül”.<sup>22</sup> Eörsi István joggal mutatott rá, hogy a lukácsi ún. „partizánelmélet” nemcsak a művészetre vonatkozik, hanem a filozófiára is; sőt ott éppen Lukács György tevékenységén tanulmányozható leginkább.<sup>23</sup> Lukács

<sup>19</sup> *Ontológia*, II. k., 599. o. A szövegkörnyezetből világosan kiderül, hogy Lukács a „szexhullám” kifejezésen a feminizmust érti.

<sup>20</sup> Lukács Gy.: Előszó a *Wider den missverstandenen Realismus* c. kötethez; magyarul: *Kritika* 1972/3, 6. o.

<sup>21</sup> Lukács Gy.: „A megélt gondolkodás”, in: *Curriculum vitae*, Magvető, Bp. 1982, 39. o.

<sup>22</sup> Lukács Gy.: „A békés egymás mellett élés néhány problémája”, *Kortárs*, 1968/5, 748. o.

<sup>23</sup> Eörsi i.: „Az utolsó szó jogán”, i. k., 255. o.

olyan korban végezte munkáját, amikor — amint azt Sartre írta — az igazi, reális politikai problémák jelentek meg: a „mellettük, de” és az „ellenük, de”.<sup>24</sup>

A téma részletesebb tárgyalása előtt szükségesnek látszik egy fogalmi elhatárolás megtétele a Lukács által használt szocializmus-kategóriával kapcsolatban. Lukács ugyanis, legalábbis bizonyos mértékben, elkülöníti a történetfilozófiai síkon és a konkrét történeti síkon végigvitt tárgyalást. Az előbbi esetben a szocializmus ideáltípusáról van szó, az utóbbiban viszont a reálisan megvalósult szocializmusról. Ez a két sík persze nem válik el élesen Lukácsnál, sőt a létező szocializmust (pl. a reformok szükségességének vonatkozásában) éppen történetfilozófiai perspektívában kívánja megragadni. Olyan történetfilozófia perspektívájában, amelynek alapvető értékei antropológiaiak (a Márkus György és mások által is használt értelemben<sup>25</sup>), vagyis olyan elvek, amelyek az egyes emberek lényegében végbemenő, szükségszerű változások szemszögéből határozzák meg ezen változások létszerűen objektív előfeltételeit. Ennek a történetfilozófiai—antropológiai síknak és a konkrét eseményeknek az egymásra vonatkoztatását figyelhetjük meg Lukácsnál, amikor az 1917-es forradalomnak az emberek életmódjára tett hatását elemzi. Mint írja, ekkor vált szembetűnővé a munkásmozgalmon belüli ellentét: a szociáldemokrácia a kapitalista gazdaság reprodukciójához adekvát, *spontán* változó emberképhez ragaszkodott, míg az aktivitásra hangsúlyt helyező radikálisok úgy vélték, hogy csak a *tudatosan* szervezett gyakorlat útján lehet megváltoztatni az embert. Ugyanaz az antropológiai szemlélet vezeti Lukácsot a sztálinizmus elemzésénél is, amikor konklúzióját, hogy ti. ez a rendszer végső soron nem tagadta meg a szocializmust, azzal támasztja alá, hogy megvolt annak a lehetősége — habár súlyos kompromisszumok árán —, hogy az ember megmentsen a harcból egy olyan erkölcsi-emberi szubsztanciát, amely a szocializmus számára a reformok idején pótolhatatlanul szükséges.

A klasszikus és nem-klasszikus fejlődés tárgyalásánál Lukács a létező szocializmus (itt konkrétan a Szovjetunió) történelmi keletkezésének feltételeire kérdez rá. A történelmi problémák fölvetését a perspektíva, a jövő szemszögéből tartja elengedhetetlennek Lukács, mivel a radikális reformok megvalósításához az elmúlt időszak pozitív tradícióit föl kell eleveníteni, a negatív tendenciákkal pedig le kell számolni. Klasszikusnak — Marx nyomán — a nyugat-európai fejlődést nevezi, ahol a fejlődést „végső soron meghatározó gazdasági erők tisztábban, áttekinthetőbben, zavartalanabban, egyenesvonalúbban stb. fejeződnek ki, mint másutt”.<sup>26</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a „nem-klasszikus” módon létrejött társadalmak életképtelenek lennének, *ilyen jellegű értékmérésre* tehát ez a kategóriapár nem használható — már csak azért sem, mert tartalmuk nem homogén. Egyrészről a „nem-klasszikusság”

<sup>24</sup> Vö. Sartre: *Módszer — Történelem — Egyén*, Gondolat, Bp. 1976, 390. o.

<sup>25</sup> Vö. pl. Márkus Gy.: *Marxizmus és „antropológia”*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 68—74. o.; Davidov: *Munka és szabadság*, Kossuth, Bp. 1965; Kosik: *A konkrét dialektikája*, Gondolat, Bp. 1967.

<sup>26</sup> *Ontológia*, I. k., 379—380. o. A nyugat-európai fejlődés különleges sajátosságairól lásd Szücs J.: „Vázlat Európa három történelmi régiójáról”, *Történelmi Szemle*, 1981/3, különösen: 317—319. o. és 328—331. o.

*gyűjtőfogalom*, és ilyen absztrakciós szinten csak negatív meghatározást tartalmaz (csak annyi a szükségképpen közös, hogy más, mint a klasszikus fejlődés); másrésről maga a klasszikus fejlődés is történetileg változó jellegű. Lukács álláspontja tulajdonképpen ambivalens a klasszikus—nem klasszikus kategóriapárral szemben. Van ahol a különbséget csak abban látja, hogy a klasszikus fejlődés modell-szerű, amellyel megegyezik a nem-klasszikus is, csupán a megismerhetőségében, elméleti megragadhatóságában vannak nagyobb akadályok. Másutt viszont — igaz, nem kimondva, de tartalmilag mégis — korrigálja ezt az álláspontját, és a másságot nem elsősorban ismeretelméleti, hanem ontológiai kérdésként kezeli, tehát *valóságos másságként*. Leninre hivatkozik például, aki azt írta, hogy „[...] Oroszországban az 1917-es konkrét, történelmileg rendkívül sajátos helyzetben könnyű volt a szocialista forradalmat megkezdeni, viszont itt nehezebb lesz a forradalmat *folytatni* és végigvinni, mint az európai országokban”.<sup>27</sup> Lenin az oroszországi forradalmat és az azt követő fejlődést nem tartotta — a marxi értelemben — klasszikus jellegűnek, míg Sztálin klasszikusnak nyilvánította azt, és „általános példaszerűséget tulajdonított a szocialista fejlődés minden fajtája számára minden olyan kísérletnek, amely egy kapitalisztikusan elmaradott ország lakosságának megosztását akarja erőszakosan átrendezni”.<sup>28</sup> Lukács a kategóriapárral voltaképpen csak fölvetett egy problémát, hiszen ő maga történelmi vizsgálatot — természetesen — nem végzett, s csak annak irányát kívánta jelezni, hogy merre kellene indulnia a szocialista forradalom valóságos történelmi jellemzőit és szerepét föltáró kutatásnak.

Már az eddigiek során is utaltunk arra, hogy Lukács határozottan szembeállította egymással Lenin és Sztálin fölfogását. A két névvel olyan, elvi jellegű alternatívát jelez a szocializmus történetében, amelynek két oldala között az a döntő különbség, hogy míg Lenin az elmaradottságot az *elmaradottság tudatával* vette tudomásul, azért, hogy szembenézhesen vele és reálisan megalapozhassa a fejlesztési stratégiákat, addig Sztálin nem vett tudomást az elmaradottságról, s a valóságot ideológiailag mintegy „följávitotta”.<sup>29</sup> Politikai gyakorlatukat tekintve, Lenin a politikai ellenfeleit (pl. Martov) csak az *ország munkásmozgalmából* akarta kikapcsolni, Sztálin viszont — ahogy Lukács nyilatkozta egyik interjújában — „a bolsevik párt egész teóriájából csak a korlátlan hatalmat vette át”,<sup>30</sup> hogy a valóságos és a kreált politikai ellenfelek fizikai fölszámolásával megteremtse a politikai egység látszatát. Lukács ez irányú fejtegetéseiben mindvégig ragaszkodott a „sztálinizmus” kategóriájához, de hangsúlyozta, hogy itt nem egyes szubjektív hibákról, hanem a Sztálin nézetei és tettei közötti objektív összefüggésszerről, az egész struktúrát átható jelenségről van szó. „A személyi

<sup>27</sup> *Ontológia*, I. k., 381. o. Vö. Lenin: „A ‚baloldaliság’, a kommunizmus gyermekbetegsége”, in: *Lenin Összes Művei* 41, 46. o.

<sup>28</sup> *Ontológia*, I. k., 381. o.

<sup>29</sup> A megkülönböztetésnek ezt a megfogalmazását Fehér Ferenc: „Politikai filozófia és forradalmi praxis” c. kéziratoss tanulmányából vettem át.

<sup>30</sup> Lukács György beszélgetése Szamuely Lászlóval és Jánossy Ferencsel 1971. ápr. 8-án; lásd Varga Cs.: *A jog helye Lukács György világképében*, Magvető, Bp. 1981, 278. o.

kultusz” kifejezés — Lukács szerint — csak *elfelejteti* a problémákat, holott elemző, radikális leszámolásra lenne szükség, hogy ne domináljon „még mindig a mai gyakorlati marxizmusban a taktika az elmélettel szemben”.<sup>31</sup>

Hogyan látta Lukács a saját viszonyát, a hatvanas évek végéről, visszatekintve, Sztálinhoz és a sztálini politikai rendszerhez? Ezzel „A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora” című rövid írásában (1969) foglalkozik. Lenin halála után a „szocializmus egy országban vagy világforradalom?” kérdésre adott válaszok alapján rendeződtek el polárisan az ideológiai ellenfelek. Ebben a vitában Lukács Sztálin érvelését fogadta el, mivel úgy látta, hogy az 1917 által kiváltott forradalmi hullám apályba került, s a világforradalom egyelőre nem reális perspektíva. Trockijjal szembeni ellenérzése egyébként még a korábbi szakszervezeti vitából eredt. Mint Yvon Bourdetnek adott interjújában elmondotta, Trockijt bürokratának tartotta, mert a dolgok adminisztratív oldalára túlságosan nagy hangsúlyt fektetett, s ebben Lukács lassalle-i vonásokat látott. Trockijnak a sztálini bürokráciáról adott kritikájában — Lukács szerint — „az egyik bürokrata kritizálja a másikat”.<sup>32</sup> Ez persze nem jelentette Lukácsnál a vitapartnerek elveinek azonosítását, hiszen Trockijt mindig is internacionalistábnak tartotta, csak azt, hogy egyiküket sem tekintette demokratának. A harmincas évek elején, a R. A. P. P. bírálataiban szintén Sztálin oldalán állt Lukács. Visszaemlékezése szerint azért, mert azt hitte, hogy legalább megtűrt formában, de lehetséges az ideológiai változás.<sup>33</sup> Azt azonban nem vette észre, hogy a kultúra tradicionális értékeit védő elmélete *abban a szituációban* érveket szolgáltatott az autonóm törekvéseket fölszámolni kívánó centralizált politikai hatalom számára is. A nyílt szembenállás fizikai és erkölcsi lehetetlenségével magyarázza utólag Lukács a nagy perek alatti hallgatását, ami egyébként nem csak őrá volt jellemző, de az egész nemzetközi kommunista mozgalomra. Egyrészt, mint mondja, politikai emigránsként élt a Szovjetunióban, másrészt a világ a fasizmussal szembeni élethalálharc előtt állt, és Lukács az ezzel való leszámolást tartotta az elsőrangú feladatnak. Ennek érdekében pedig kerülni akart minden olyan megnyilatkozást, amely az antifasiszta erőket megoszthatta volna a fasizmussal szembeni küzdelemben.

<sup>31</sup> „Beszélgetés Lukács Györggyel”, *Népszabadság*, 1968. dec. 23.

<sup>32</sup> Y. Bourdet: „Entretien avec Georg Lukács — Critique de la bureaucratie socialiste, questions de méthode”, *L'Homme et la Société* 20 (1970) 10. o.

<sup>33</sup> Sziklai László, ezzel foglalkozó írásaiban („Lukács György moszkvai írásai”, „Az egyenlőtlen fejlődés esztétikája”, in: *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Bp. 1977, különösen: 303—307. o.) kimutatta, hogy Lukácsot és körét a *Lityeraturnij Krityik* hasábjain folytatott harcukban valóban az antiszektarianizmus jellemezte, és hogy szembeszálltak az akkor hivatalosan uralkodó nézetekkel. A szembenállás azonban nem vált nyílttá — még a vitának filozófiai sikra való terelődése után sem, aminek nagyszerű terméke, *A fiatal Hegel*, egyébként csak megírása után tíz évvel, Svájcban jelenhetett meg. Lukács magatartását Sziklai így értékeli: „A proletárforradalom utánja, a szocialista társadalom az egyetlen olyan forma, amelyben a társadalmi élet demokratikus mozgásának, az elidegenedés visszavételének meg kellene kezdődnie. A filozófiai kifejtésben azonban ez a hely üresen marad. Lukács elhallgat — kimondva ezzel világának, korának igazságát. Az elhallgatás is tett.” Sziklai L.: „Lukács és kora”, in: *Lukács és a fasizmus kora*, Magvető, Bp. 1981, 151. o.



Ahogy az *Utam Marxhoz*. Utóirat 1957 című írásában fogalmazott: „Meggyőződéses kommunista csak egyet mondhatott: ‚Right or wrong, my party’.”<sup>34</sup>

Lukács 1945-től bekapcsolódott a magyarországi ideológiai életbe. Az akkori pártvezetés alkalmasnak látta őt arra, hogy — nemzetközileg is elismert tekintélyén keresztül — a polgári értelmiség jelentős részét legalább szimpatizánsként megnyerje. Ugyanakkor Lukács olyan lehetőségként értelmezte az itt kialakult helyzetet, „amelyben demokratikus formák között lehet a szocializmus eljövételét előkészíteni”.<sup>35</sup> Lukács a demokratikus forradalmi folyamatok szükségességét húzta alá, nem bízott a pusztán erőszakkal végzett átalakításokban, az erőszakra fölépített rendszerekben — gyakran idézte Talleyrand-t: sok mindent lehet a szuronyokkal csinálni, csak éppen ráülni nem.<sup>36</sup> A közvetlen demokráciát szorgalmazó elképzelésével szoros kapcsolatban volt 1945-ben megfogalmazott ún. partizán-elmélete, amely szerint a pártköltség (és hozzátehetjük: filozófusnak) „nem kell sem vezetőnek, sem katonának lennie, hanem inkább partizánnak, aki ugyan szoros kapcsolatban van a párt világtörténelmi feladataival, a konkrét kérdésekben azonban gyakorlati szabadságra van szüksége, beleértve még a ‚kétségbeesésre való jogot’ is”.<sup>37</sup> Az 1948-as pártegyesülés módja azonban demokratikus elképzeléseinek illuzórikus voltát bizonyította, és ezt a Rajk-per, majd az 1949–50-es Lukács-vita — amelynek eredményeként kiszorult a közéletből — még inkább hangsúlyozták. Lukács utólag erre az időszakra tette azt a fölismerését, amely szerint lehetetlen az ideológia részterületein valódi bírálatot gyakorolni, ha végső alapjukat, a sztálini koncepciót és módszereket nem vetjük elvi kritika alá; ez a kritika viszont természetesen soha nem jelentette nála a szocializmus elveinek elutasítását.

Lukács mindvégig úgy vélte, hogy a sztálini korszak nem adta föl egészen a szocializmus „benső lényegét”, amely „valamiképp objektíve feltartóztathatatlan módon folytatódott tovább”.<sup>38</sup> Ezt azzal is bizonyítja, hogy Sztálin sok akkori ellenfele a korszak hatása ellenére is szocialista maradt. Lukács e megállapítása

<sup>34</sup> Lásd: *Utam Marxhoz* II. k., Magvető, Bp. 1971, 305. o.

<sup>35</sup> Lukács Gy.: „A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora”, in: *Curriculum vitae*, I. k., 376. o.

<sup>36</sup> Külön tanulmányt kívánna annak föltérképezése, hogy a lukácsi gondolatvilág alakulásának mely szakaszaihoz és miképp kapcsolódott a demokrácia kérdése. Az 1918-as „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” c. írása fölveti a demokrácia és a diktatúra viszonyának kérdését, azonban a tisztázás erkölcsi, nem pedig politikai szempontból történik meg. Ezután a demokrácia problémája mint olyan hosszú időre eltűnik, s majd csak az 1929-es „Blum-tézisek”-ben jelentkezik újra, ekkor viszont már politikai kategóriaként. Ugyanakkor, bár a *Blum-tézisek* — mint Lackó Miklós is írja — „hosszú ideig a demokratikus gondolat fenntartója volt a kommunista mozgalomban”, ezt a koncepciót — mint ugyanő rámutat — mégsem lehet közvetlenül összekapcsolni a népfrempolitikával, többek között a szociáldemokráciának szociálfasizmussá minősítése miatt sem. (Lásd erről: Lackó M.: „A Blum-tézisek”, in: *Válságok — válaszítások*, Gondolat, Bp. 1975, 171–193. o.; J. Kammler, i. m. 327–334. o.) Viszont az átmenet demokratikus módjának fontossága ekkortól vált központi elemévé a lukácsi politikai stratégiának, ami azután, a késői periódusban, a mindennapi élet demokratizálásának igényévé fokozódott.

<sup>37</sup> Lukács Gy.: „A szocializmus mint...”, I. k., 377. o.

<sup>38</sup> *Ontológia*, II. k., 777. o.

kétségtelenül igaz, csak az a kérdés, hogy bizonyítja-e ez a sztálinizmus szocialista jellegét? Itt találkozhatunk legszembetűnőbben a Tertulian által kiemelt ambivalenciával. Amikor átfogó értékelésről van szó (mint pl. „a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”<sup>39</sup>), akkor Lukács „valamiképp” összekapcsolja a sztálinizmust a szocializmussal, amikor viszont konkrét elemzésekről, akkor az azokból levonható konklúzió — amelyet ugyan Lukács végül is nem von le — ellentmondásba kerül az előbbi általános értékeléssel. Ilyen pl. a Szolzsenyicin „Ivan Gyenyiszovics egy napja” c. regényéről írt tanulmánya is, amelyben Lukács elutasítja azt a fölfogást, hogy a vezetés hibái ellenére a nép azért a sztálinizmus alatt is szocialista módon fejlődött. Mégpedig azzal az indoklással utasítja el a „rossz vezető — érintetlen nép” megközelítést, mert szerinte a „sztálini uralmi rendszer teljesen áthatotta a mindennapi életet”,<sup>40</sup> senki és semmi nem függetleníthette magát tőle. Akkor viszont sem a vezetésben, sem a népben nem lehet föl a szocializmus — és akkor ez természetesen megkérdőjelezi a sztálinizmus és a szocializmus lukácsi összekapcsolhatóságát. A sztálinizmus alatt nem a tudományosan elemzett fejlődési tendenciákból vezetődött le a stratégia, majd abból a taktika, hanem a taktikát abszolút elsőbbség illette, amihez azután propagandisztikusan hozzákapcsolták a stratégiát és az általános elméletet. Ilyen volt pl., amikor az ázsiai termelési mód kategóriáját eltávolították a marxizmusból, pusztán azért, hogy Sztálin egy soha nem létező kínai feudalizmus bomlására alapozhassa taktikáját. Mint Lukács írja: „a modern kapitalizmus piaci manipulációs módszerei és a sztálini módszerek szellemi örököseinek durván manipuláló tervei és taktikai rendelkezései azt a megszokott észjárást alakították ki”,<sup>41</sup> hogy a fejlődés az extrapolációk alapján hibátlanul meghatározható. Ennek előfeltételeként a társadalmi helyzetet a permanens forradalmi kiélezettség, a fokozódó osztályharc állapotaként kezelték. Így kizártak minden olyan tárgyi-elméleti vitát, amely a tendenciák valóságos minőségének megvitatására irányult. „Aki nincs egy véleményen, mint nyílt vagy álcázott ellenség jelenik meg: nem arról van szó, hogy megcáfolják, diffamálni kell, morálisan vagy ténybelileg „ártalmatlanná” tenni”<sup>42</sup> — írja Lukács a „Demokratizálás ma és holnap” című tanulmányának (1968) nyilvánosságra hozott zárófejezetében.

A sztálinizmust 1969-es Szolzsenyicin-tanulmányában elemzi Lukács a legrészletebben. Ebben az írásában a sztálini rendszer meghatározó elemeként a bürokratikus voluntarizmussal kialakított *egyetemességet* jelöli meg, amely a struktúra minden része között erős összefüggést teremt. Mindez az apparátus monolit jellegéből fakad, amelyben „a legalsó szintig leérő bürokratizálás, a centralizált apparátus minden egyes

<sup>39</sup> Lukács Gy.: „Az új gazdasági irányítás és a szocialista kultúra” (interjú), *Kortárs*, 1969/4, 507. o.; „Levél Alberto Caroccinak”, *Kritika*, 1983/1, 26—28. o.; Lásd még M. Löwy: „Lukács and Stalinism”, in: *Western Marxism*, New Left Review 1978, 61—83. o.

<sup>40</sup> Lukács Gy.: „Szolzsenyicin: Ivan Gyenyiszovics egy napja”, in: *Világirodalom*, II. k., Gondolat, Bp. 1969, 315. o.

<sup>41</sup> *Ontológia*, III. k., 20. o.

<sup>42</sup> Lukács Gy.: „Demokratizálás ma és holnap” (részlet), *Világosság*, 1981/8—9, 555. o.

közreműködőjének életét-halálát megszabja”.<sup>43</sup> Lukács az *Ontológiában* a *félelmet* és a *reményt*, Goethe alapján, az emberiség két legnagyobb ellenségének nevezi: ugyanezt a két kategóriát emeli ki, mint a sztálini rendszer alapvető társadalomlélektani tényezőit. Olyan tényezők ezek, amelyek az emberek közötti érintkezést alapján meghatározzák. Mivel a rendszer átfogó kiterjedésével, „egyetemességével” a társadalom minden szférájába behatolt, az emberek mindennapi életében egyrészt az állandó félelem munkált, nehogy egyszer rájuk kerüljön a sor; és ugyanakkor a remény illuzórikus—irracionalis érzése — hátha mégis elkerüli őket a hatalom pillantása. Miféle magatartások lehetségesek ebben a társadalomlélektani állapotban, amikor az intézmények a félelem és a remény mindennapi mozgósításán alapulnak? amikor „a velük összefonódott, s ügyeiket odaadóan szolgáló embereket szükségszerűen belső passzivitásra, és ezzel emberi énjük elvesztésére „nevelik”?”<sup>44</sup> A magatartások dinamikája Lukács szerint a következő lesz. Az emberek, kifelé mutatott életükben a lehető legnagyobb, állandó aktivitást mutatják, azonban mégis passzívak, mert nem belső énjüket követik, „uniformalizáltan üresek”. Mivel konkrét döntéseik nem belső lényükből következnek, hanem pusztán a pillanatnyi helyzet taktikai mérlegeléséből — hogy ti. a felsőbb szervek milyen döntést tartanak a legmegfelelőbbnek — létrejön és állandóan újratermelődik egy olyan apparátus, amelyben minden felsőbb döntést (mint egy gépezetben) fönnakadás nélkül végrehajtanak. „A bürokratikus tevékenység dialektikája — írja Lukács — állandó passzivitást vált ki az egyénből, és rafináltan kigondolt elhatározásait az emberi változni nem tudás monotóniájába fullasztja.”<sup>45</sup> Az emberek látszólagos aktivitása pusztán a statisztika-szerepig jut el a történelem színpadán. Ettől a magatartásmodelltől azonban semmiben sem különbözik azok tevékenysége, akik fölfelé mozognak a rendszer mobilitás-pályáján. Hiszen a parancsot végrehajtó, vagy az elvárásokhoz alkalmazkodó alárendelt személy, amikor a följobbvalója megbuktatására alkalmas eszközök birtokosa lesz, és él is velük, szintén a rendszer alapkarakterét, a félelmet és a reményt termeli újjá. A följobbvaló megbuktatásának lehetősége, amely csak a hierarchia utolsó pontjára nem terjed ki, a bizalmatlanság fundamentumát alakítja: vezető és alárendelt egymás foglyai. Mi a helyzet azokkal, akik megpróbálnak kilépni ebből a logikából, akik szerint „minden valódi kompromisszum szükségszerűen az emberi méltóság elvesztéséhez vezet”?<sup>46</sup> Az ellenállásnak, az egyéniség által meghatározottan, különféle konkrét formáit látja lehetségesnek Lukács. Ezekben az ellenállóknak „az engedelmességre kényszerített passzivitás mögött az önmagát védelmező emberiség kiolthatatlan belső aktivitása hat”.<sup>47</sup>

Hogy mármost mi is ez a belső aktivitás, és milyen tartalommal telítődhet, ezt az *Ontológia* második kötetében tárgyalja részletesebben Lukács. Itt azt vizsgálja, hogy

<sup>43</sup> Lukács Gy.: „Szoltsenyicin regényei”, *Új Symposion*, 67, 5. o.

<sup>44</sup> Uo.

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> Uo. 6. o.

<sup>47</sup> Uo.

az ember miképp léphet ki a partikularitásból, hogy hogyan tud szembeszállni az elidegenítő tendenciákkal? A szembeszállás realitásának föltételeként a valamilyen ügyre irányuló emberi odaadást jelöli meg, s ebben az odaadásban két mozzanatot emel ki. Az egyik szubjektív: hogy ti. az ember milyen tisztán és őszintén adja oda magát az ügynek; a másik pedig objektív, hogy ti. mit képvisel valójában ez az ügy, hogy mi a tartalma. A pusztá odaadás tehát kevés. Erre a *Don Quijotét* hozza föl példaként, ahol a hős — ügye szolgálatában — megőrzi szubjektív tisztaságát, azonban ez — az „ügy” időszerűtlensége miatt — „szakadatlanul és szükségképpen a drasztikus komikum formájában fejeződik ki”.<sup>48</sup> Vagyis a döntő: a társadalmi mozzanat, az ügy tartalma. Természetesen Lukács csak jelzi itt a problémákat, hiszen a kérdések eminensen értékelméletiek, s csak az etika keretében lennének kifejthetők. De fontosságukat, a szocializmus elemzése kapcsán, még inkább aláhúzza. Lukács a politikai alternatívák és politikai magatartásmódok mögött az ezeket megalapozó erkölcsi tartalmakat kereste és hangsúlyozta. (Ez is mutatja egyébként, hogy Lukács a társadalmi lét különböző szférái közötti kapcsolatokra, összefüggésekre figyelt, nem pedig meghatározott szférák sajátos törvényszerűségeire; így pl. ebben az esetben nem foglalkozott a politikum sajátos racionalitásával, amely ezt más objektívációs rendszerektől megkülönbözteti. Talán ez is utal azoknak a kísérleteknek problematikus jellegére, amelyek az *Ontológiából* közvetlenül próbálnak meg politikaelméletet, jogelméletet stb. levezetni.) A szocializmusban az „ügy” társadalmi tartalma: az *emberiség jövőjének* kérdése. És ez határozottan összekapcsolódik az *emberség* kérdésével, hiszen lehetetlen az emberség megőrzése nélkül az emberiség jövőjéért küzdeni. És itt vissza kell kanyarodnunk félbeszakított fejtegetéseinkhez. Annak belátása állította szembe az embereket (természetesen itt a tudatos szembenállókra gondolunk) a sztálini rendszerrel, hogy komolyan vették az emberség kérdését, és tudták, hogy lehetséges válaszaik előföltétele, integráns része: ember-mivoltuk megőrzése. Mit tehettek ezért ebben a korban? Lukács a *különiséget*, mint a szubjektum egyfajta beállítottságát, emeli ki ezeknél a szembenállóknál. A különiséget, amelynek révén az emberek képesek voltak megőrizni integritásukat, valami olyan bázist magukból, amely szemben áll az uniformizálással. De honnét eredhet ez a különység? Idézzük Lukácsot: „Bár az ember belsőleg képes megtagadni annak a társadalomnak bizonyos jelenségeit, amelyben élni kényszerül — méghozzá éppen a személyes és erkölcsi életvitele szempontjából döntő jelenségeket —, e megtagadás közepette azonban megőrzi a megtagadott jelenségek által feszegetett belső integritását. Ugyanakkor azonban ennek az elutasításnak emberileg szükségessé vált gyakorlati kifejezése a társadalmi körülmények kényszerítő hatására többé-

<sup>48</sup> *Ontológia*, II. k., 774. o. Az „ügy” kérdésével foglalkozik Balogh István is, aki Mészáros István alapján (vö. Mészáros: *Lukács' concept of dialectic*, London 1972, 81—91. o.) „etikai utópizmusnak” nevezi az „ügy” iránti elkötelezettségre épített gyakorlati cselekvést. Balogh I.: „A társadalmi formáció problematikájához”, *Társadalomtudományi Közlemények*, 1981/2, 157. o.

kevésbé eltorzított belső társadalom marad, s így válik excentrikus, különcködő jelleggé.”<sup>49</sup>

Természetesen az itt tárgyalt magatartásforma nem meríti ki az összes típust. Lukács csak a kor alaprendenciáját kívánta érzékeltetni, ám ennek leszögezését, tudomásulvételét elengedhetetlen követelménynek vélte a sztálinizmussal való szembenállás során. A jelenről elfogadja, hogy „lényegileg szocialista társadalom van épülőben, bármely problematikussá vált is ez némely tekintetben”.<sup>50</sup> Azt azonban hibának tartja, ha nem mondják ki eléggé a fordulatot, az elszakadást a sztálinizmustól. Így azt hihetni, hogy „a jó helyébe egy jobb kelet”, nem pedig azt, hogy „a rossz helyébe egy jó”.<sup>51</sup> A „jóból jobb” evolucionalista szemlélete háttérbe szorítja a múlt elvi kérdéseit. Ha pl. az irodalomnak megtiltanák, hogy a múltat reálisan ábrázolja, akkor egy ország szellemi és politikai irányítói éppen a történelmi önvizsgálatról mondanának le. Pedig — amint azt egyik interjúbán az utóbbi másfélszáz év magyar történelméből nyilatkozta Lukács — ki kell mondani és gyűlölni, utálni kell azt, ami a magyar történelemben gyűlöletes, utálatos. Mert ha ezt elmulasztjuk, akkor a történelemben továbbélhetnek meghatározott mentalitások, mint mondja, „ha a Ráday-féle tradíció nem lett volna bizonyos fokig eleven Magyarországon, akkor farkasmihályok sem akadtak volna olyan simán”.<sup>52</sup>

Lukács a szocialista társadalom sajátosságaként emeli ki, „hogy a társadalom fejlődésének egésze mindinkább alárendelődik egy egységes célkitűző tevékenységnek”.<sup>53</sup> Természetesen ez az egységes célkitűzés föltételezi a társadalom törvényszerűségeinek helyes ismeretét, hiszen a hamis extrapolációkra alapozott tervezés előbb-utóbb válsághoz vezet. Amíg a tudományos elemzések hiányoznak, a *korrekcióképességet* immanensen tartalmazó *kísérletező magatartás* nyújthat segítséget a törvényszerűségek adekvát megismeréséhez. A kísérletezés persze nem lehet korlátlan, olyan irányúnak kell lennie, hogy a dolgozók *öntevékenységét* fokozza — Leninre hivatkozva ebben látta Lukács a kiteljesedő szocialista átalakulás legbiztosabb jelét. A termelési eszközök társadalmasítása önmagában még „képtelen a munkamódot és így az ember mindennapjainak életmódját spontánul-materiálisan olyképpen átalakítani, hogy ezek aztán előidézhesék az ember szükségszerűvé vált radikális megváltozását munkájához, embertársaihoz való viszonyában”.<sup>54</sup> Lukács szerint elsősorban a *mindennapi élet demokráciájára* van szükség. A polgári demokrácia az állampolgár, a citoyen demokráciája, a polgártól elválasztott világ; amennyiben viszont a szocializmusnak sikerül fölszámolnia a társadalom és az ember

<sup>49</sup> Lukács Gy.: „Szolzenyicin regényei”, i. k., 6. o.

<sup>50</sup> *Ontológia*, II. k., 777. o.

<sup>51</sup> „Beszélgetés Lukács Györggyel”, *Népszabadság*, i. h.

<sup>52</sup> Lukács Gy.: „A filmművészet az új magyar kultúráért”, in: *Magyar irodalom — magyar kultúra*, Gondolat, Bp. 1970, 553. o. Lukács itt persze nem Ráday Gedeon személyének konkrét történelmi megítéléséről beszél, hanem ezzel a névvel — Jancsó Miklós filmje nyomán — egy magatartást szimbolizál.

<sup>53</sup> Lukács Gy.: „Lenin és az átmeneti korszak kérdései”, in: *Lenin*, Magvető, Bp. 1970, 225. o.

<sup>54</sup> Lukács Gy.: „Demokratizálás...”, i. h., 553. o.

megkettőződését, akkor „a szocialista demokrácia nem idealisztikus felépítmény a polgári társadalom spontán materializmusa fölött, hanem *magának* a társadalmi világnak a materiális mozgása”.<sup>55</sup>

Lukács a *közvetlen demokrácia* fontosságát hangsúlyozva történelmi példát látott az 1917-es spontán tanácsmozgalmakban. Az ezekhez való visszatérést jelölte meg a *radikális reformok* alapjaként a szocializmusban, a radikális reformokat pedig elkerülhetetlennek ítélte. Ezért értékelte pozitívan az 1968-as magyarországi gazdasági reformot is — ámde azt sem szabad elfelejteni, hogy Lukács ezt a gazdasági reformot csak első lépésként jelölte meg. Szerinte ennek — többek között épp azért, hogy maga a gazdasági reform is eredményeket érheszen el — szükségképp együtt kell járnia általánosabb reformokkal, mindenekelőtt a mindennapi élet demokratizálásával.

Lukács György 1971 áprilisában, amikor a halála előtti utolsó interjút adta Yvon Bourdetnek, így fogalmazott: „most kell realizálni ezt a valódi demokráciát, vagy soha nem tudjuk megvalósítani a szocializmust”.<sup>56</sup> Lukácsnak ez az „üzenete” nem minden tartalom nélkül való a jelen számára sem.

#### KONKLÚZIÓK

Ezeknek a zárómegjegyzéseknek nem az a céljuk, hogy összekapcsolják, egymásra vonatkoztassák a jelen dolgozat két alaptémakörét (a kapitalizmus és a szocializmus problematikáját), ellenkezőleg, éppen azzal kapcsolatosak, hogy *magánál* Lukácsnál miért választódik el ez a két szféra. Ha csak egyszerű leírást, elemzést keresnénk Lukácsnál, akkor ebben az elkülönítésben semmi furcsát nem találhatnánk. Lukács megközelítése azonban nem ilyen, hanem egyugyanazon meghatározott történetfilozófia perspektívájából vizsgálja mind a kapitalizmust, mind pedig a szocializmust. Ez a perspektíva pedig az elidegenedés fokozatos visszaszorításának a követelménye, és ennyiben — legalább történetfilozófiai síkon — a kétféle társadalmi berendezkedés elidegenedésellenes mozgalmi elvileg összekapcsolhatók. Azonban Lukácsnál ezt nem találjuk. Miért? Két lényeges momentumot kell itt figyelembe vennünk.

Az *első*: Lukács kapitalizmus- és szocializmusképeinek értelmezéséből, úgy látszik, az a konklúzió adódik, hogy Lukács a kétféle társadalmi berendezkedésben (amelyek egyúttal eltérő társadalomfejlődési régió-típusokba tartoznak) az elidegenedés elleni küzdelemnek *eltérő lehetőségeit* tartotta szem előtt. A kapitalizmus esetében — ahol az ezen társadalomfejlődési régió sajátosságaira ráépülő modernizáció következtében a társadalmi lét szféráinak relatív autonómiája alakult ki, és a politika nem a társadalom átfogó képlete — az elidegenedésellenes küzdelmek nem merülnek ki *szükségképp* a politikai hatalom elleni küzdelemben. Véleményünk szerint ez a lukácsi konklúzió

<sup>55</sup> Lukács Gy.: „Lenin és az átmeneti . . .”, i. k., 230. o.; továbbá: „Das Rätesystem ist unvermeidlich, Spiegel-Gespräch mit Georg Lukács”, *Spiegel*, 1970/17, 153–166. o.

<sup>56</sup> Y. Bourdet: „Entretien avec Georg Lukács . . .”, i. h., 9. o.

nem áll messze Gramsci „állóháború”-, „pozícióháború”-teóriájától, amely szerint Nyugaton a társadalomátalakító mozgalmaknak a *polgári* társadalom intézményrendszerére kell irányulniuk, s azok fokozatos meghódításával lehet az új hegemoniát megteremteni. Lukács ezen belül az intézményekben tevékenykedő vagy az intézményekkel érintkező individuumok elidegenedésellenes harcának erkölcsi dominanciáját emelte ki, mint olyan elengedhetetlen előfeltételt, amely *után* lehet csak fölvetni egy esetleges mozgalom politikai-szervezeti kérdéseit. A szocializmus vizsgálatánál viszont a fentiektől eltérő a lukácsi hozzáállás. Itt ő is a politikára koncentrál, s ennek következtében a kommunista párt és a politikai intézményrendszerek kérdéseit állítja előtérbe. Azonban teoretikus észrevételei vagy az általánosság síkján mozognak, vagy pedig nem-politikai jellegű intézményrendszeri konklúziókhöz futnak ki, mint pl. a mindennapi élet demokráciájának problémája.

Ennek okát a következő, *második* lényeges momentumban véljük megtalálni, amely Lukács történetfilozófiai és politikai stratégiáját alapvetően karakterizálta. És ez nem más, mint történetfilozófiájának döntően *etikai* jellege. Ez az etikai beállítódottság már első munkáitól kezdve jellemezte Lukácsot, és megőrződött késői alkotói korszakában is. Sőt, még meg is erősödött egy — a sztálinizmusra való reakcióként kialakult — a politikai mozgásokkal szembeni szkepszissel. Ez a szkepszis viszont nem általánosítódott Lukácsnál, nem burjánzott el a valóság átalakíthatatlanságának tudatává, így Lukács az individuum erkölcsi cselekvésében találta meg reményeinek bázisát. S hogy ez az etikai reményfogalom végül is meggátolta Lukácsot a gazdasági és politikai szféra immanens elemzésében? Hogy talán egy etikai alapozású utópiát fogalmazott meg? Azért emellett a gazdaságról és a politikáról is volt releváns mondanivalója, hiszen etikai elképzeléseit nagyon is konkrét gazdasági és politikai tapasztalatok alakították ki.

## RESÜMÉE

*András Karácsony: Geschichtsphilosophie und politische Strategie  
(Skizze über die späte schöpferische Periode Georg Lukács')*

Die Studie beschäftigt sich mit der Tätigkeit Georg Lukács' zwischen 1956 und 1971, vor allem mit den politisch—philosophischen Aspekten der während der sechziger Jahren geschriebenen „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins” und der zur gleichen Zeit entstandenen Studien und Interviews. Es sind nicht die Geschichtstheorie, Ästhetik und Ethik Lukács', die den Gegenstand der Abhandlung bilden, sondern die diesen zugrunde liegende, diese durchdringende besondere Sichtweise, mit der Lukács an die Problematik unserer Zeit herangeht und die folgendermassen zusammengefasst werden könnte: die *realen* Möglichkeiten der geschichtli-

chen — politischen Strategie der Arbeiterbewegung wurden von Lukács immer aus einer bestimmten geschichtsphilosophischen *Perspektive* aufgeworfen. Aufgrund dessen behandelt der Verfasser die Ansichten Lukács' über den Kapitalismus und den Sozialismus, aus denen hervorgeht, dass der erwähnte geschichtsphilosophische Standpunkt entscheidend von ethischer Natur ist. Den Kapitalismus betreffend fand er die Basis des Kampfes gegen die Entfremdung in dem moralischen Handeln des Individuums, im Sozialismus dagegen betonte er die Notwendigkeit von radikalen Reformen und von der Demokratie des Alltagslebens.

## CIKKEK A *DIE ROTE FAHNÉBÓL*

LUKÁCS GYÖRGY

Lukács György 1922–23-ban több kisebb tanulmányt, illetve cikket publikált Németország Kommunista Pártja napilapjának, a *Die Rote Fahne*-nek hasábjain. Ezek közül közlünk az alábbiakban tízet: a közvetlenül elméleti-filozófiai jellegűeket, és pedig az eredeti megjelenés sorrendjében. Keletkezésükről és történelmi háttérükről jelen számunkban közöljük Michael Löwy tanulmányát. — A fordítás Révai Gábor munkája, a számmal jelölt jegyzetek a fordító jegyzetei.

### A FIATAL HEGEL FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE\*

A fiatal Hegel fejlődéstörténetének Dilthey-féle bemutatását bírálva nagyon is kézenfekvő volna egyrészt azt mondani, hogy Dilthey nem látta meg a Hegelt meghatározó társadalmi fejlődés igazi történelmi összefüggéseit, mi több, képtelen volt megérteni a dialektikus módszert, és a dialektikával szemben arra a hamis és lapos álláspontra helyezkedett, amelyet már a polgári Hegel-kutatás által is régóta meghaladott Trendelenburg képviselt. De bármennyire kézenfekvő volna műve elutasításának ez a szempontja, éppannyira jogtalan és terméketlen is volna. Először is azért, mert igaz ugyan, hogy a polgári filozófia színvonala ebben a tekintetben mélyen alatta áll azoknak a történelmi materialista gondolkodóknak, akik a dialektikus módszer elsőkélyesítésében Feuerbachon is jócskán túltettek, csak hogy ez a tény még nem szolgáltat okot az önhitt ítéletmondásra. Másodszor és mindenekelőtt pedig azért, mert módszerének fogyatékoságai ellenére Dilthey könyvéből nagyon sokat tanulhatunk.

A könyv Hegel fejlődését a legelső kezdetektől egészen azokig a rendszeralkotó kísérletekig rajzolja fel, amelyek többnyire kiindulópontjai az egyéb Hegel-értelmezéseknek: a jénai tanulmányokig (*Glauben und Wissen* stb.) és *A szellem fenomenológiájáig*. Dilthey műve elsősorban azért tanulságos, mert ismét megkérdőjelezi azt a legendát, amelyet mindenekelőtt maga Hegel indított útjára, és amely a klasszikus német filozófia fejlődését olyan egyenesvonalú és merőben szisztematikus fejlődésnek rajzolja fel, mely Kanttól, Fichtén és Schellingén át, Hegelhez vezet. Persze a közös filozófiai kiindulópont most is Kant. Vitathatatlan az is, hogy Hegel fiatalkori fejlődésére Fichte és mindenekelőtt Schelling jelentős (bárha többnyire túlbecsült)

\* Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften* Bd. IV., Teubner, 1921.



hatást gyakorolt. Dilthey nagy érdeme, hogy — legalábbis tisztán filozófiai szempontból — felszínre hozta Hegel fejlődésének önálló mozzanatait.

E mozzanatok között is elsőrendű a *felvilágosodás filozófiája*, és ezzel összefüggésben a francia forradalom döntő hatása. Az ifjúkori barátok, Hegel és Schelling fejlődését mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy Hegel bensőséges kapcsolatban állt a felvilágosodás polgári-forradalmi filozófiájával, és jöllehet később túllépett ezen a kapcsolaton, mégpedig kettős értelemben, amennyiben *módszertanilag* továbblépett a dialektikához, *tartalmilag* viszont szövetséget kötött kora reakciós poroszságával, mégis, a forradalmi polgárság legjobb, leghaladóbb hagyományaival való kapcsolata és szövetsége felvértezték azok ellen a szélsőségesen reakciós tendenciák ellen, amelyek Schellinget és kortársait (többek között Schlegelt) hatalmukba kerítették.

A fiatal Hegel kérdésfeltevései a *történelem* problémájából indulnak ki, abból a problémából tehát, amellyel a felvilágosodás gondolkodói, bár alapvető problémájuknak tekintették, elméletileg nem tudtak mit kezdeni. A forradalmi polgárság számára a történelem kikerülhetetlen, de egyszersmind megoldhatatlan probléma volt. Amíg csupán a feudális-abszolutista társadalom intézményeiről volt szó (jog, állam, vallás stb.), a polgárság mondhatta, hogy ezek pusztán létező, pusztán pozitív, de nem az emberi észben gyökerező intézmények. Ennek megfelelően a „pozitív” joggal a természetjogot, a szükség-állammal az ész-államot, a pozitív vallással az ész vallását állította szembe, olyan formákat tehát, amelyek tartalmilag szükségképpen kielégítették a feltörekvő polgárság osztályérdekeit. Röviden összefoglalva tehát az volt a céljuk, hogy a feudális-abszolutista intézmények viszonylagos, pusztán történeti jellegét szembeállítsák a polgári intézmények örök és ésszerű tartalmával.

A polgári osztály győzelmei, kivált a francia forradalomban, messzemenően megváltoztatták ezt a helyzetet. Nemcsak pozitív hatalommal ruházták fel a polgárságot, hanem egyszersmind rákényszerítették, hogy felismerje saját osztályhelyzetének viszonylagos voltát. A francia forradalom haladó ideológusai, bár módszertanilag-fogalmilag nem dolgozták fel, mégis észrevették, hogy a természetjog, az ész-állam stb. gazdasági megvalósulása *túlmutat a polgári társadalmon*; hogy a polgárságnak két ellenséges táborral, a feudalizmussal és a proletariátussal szemben kell megvédenie hatalmát. A probléma, ha ugyan egyelőre negatív, öntudatlan és ezért nem megfogalmazható formában, immár a polgári társadalom antagonisztikus természete lett.

Ez azonban azt jelentette, hogy a történelem problémájával kapcsolatos állásfoglalás elméletileg is alapvetően módosult. Mert egyrészt most már a polgári társadalmat is történelmi jelenségként kellett felfogni és értékelni. Ebből adódott a polgári álláspont számára megoldhatatlan probléma: úgy felfogni a polgári társadalmat és intézményeit, mint a történelem abszolút és egyszersmind szükségszerű termékeit. A természetjog tehát szükségképpen a polgári állam stb. pozitív jogában teljesedett ki. Szerepköre is megváltozott: immár nem a létező feudalizmust kellett támadnia, hanem a létező polgári intézményeket védelmeznie. Ráadásul a módszertani kérdésfeltevésnek ez a módosulása csupán következménye volt a *tartalmi* változásnak. A polgári

osztály fokozatosan eljutott oda, hogy ki kellett egyeznie a feudális-abszolutista társadalomnak azokkal az elemeivel, amelyek hasznára voltak, illetve amelyeket nem tudott leküzdeni. Ideológiai szempontból ez azt jelentette, hogy az ész vallásának immár nem az volt a feladata, hogy elfoglalja a *történelmi vallás*, a *kereszténység* helyét, hanem inkább csak *igazolni* kellett a kereszténységet az ész vallásának álláspontjáról. A polgári társadalom fejletlen formája következtében Németországban ez a változás még szembetűnőbb volt, mint Franciaországban vagy Angliában — merőben ideologikus formában játszódott le, ami konkrét politikai-társadalmi téren hátrány volt ugyan, ugyanakkor azonban jelentősen ösztönözte a kérdésfeltevés tisztán elméleti, filozófiai tisztaságát és mélységét.

Ezen az alapon kell megközelíteni Hegel fiatalkori fejlődésének problémáját. Nagyon is érthető tehát, hogy Hegelnél a vallás problémája, az ész vallásának és a pozitív vallásnak a viszonya áll előtérben. Végül is jóval később és az osztályok differenciálódásának jóval fejlettebb fokán ugyanezen probléma körül bontakozott ki a „tudat reformjáért” vívott első nagy szellemi küzdelem, amely a történelmi materializmus előfeltétele volt (Bruno Bauer, Feuerbach). Mindazonáltal nagyon érdekes nyomon követni, hogy Hegel, aki „a pusztá ész határai közötti vallás” kanti felfogásából indul ki, és a pozitív vallásban Krisztus ész-vallásának elcsökevényesedését látja, minduntalan és egyre erőteljesebben beleütközik a történelem problémájába; hogy a „fennálló igazolása” mindinkább fejtegetéseinek középpontjába kerül; hogy mindinkább elveti a vallás „lényegének” *a priori* etikai tételekből való (kanti típusú) levezetését. Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a fiatal Hegel elmélete a „szeretetről” mint a vallásfilozófia középponti kérdéséről sok tekintetben a feuerbach-i elmélet előképeinek tekinthető. Hasonló Hegel fejlődése a politikai-jogi, kivált a francia forradalmat érintő kérdések tekintetében.

Mindamellett döntően fontos, hogy Hegel az egyes jelenségeket nem csupán elvont-fogalmilag, hanem a konkrét-történelmi élet, a „végtelen” élet összességéből próbálja megérteni. És ez nemcsak azért fontos, mert itt a későbbi és szinte felbecsülhetetlenül gazdag hegeli életmű építőköveivel van dolgunk, hanem azért is, mert láthatjuk, hogy a fiatal Hegel valamennyi *logikai kérdésfeltevését*, megismerésének lehetőségét és módszerét a történelmi egésznek, a végtelenül sok konkrét meghatározás belső összefüggésének problémája határozza meg. És Dilthey rámutat, hogy Hegel a korábbi gondolkodás, az elvont reflexió módszereinek elégtelen voltát is felismeri. A társadalmi-történelmi kérdésfeltevés szükségszerű következménye tehát *egy új logika: a dialektikus módszer*. Ennek bemutatása Dilthey könyvének legnagyobb érdeme. Annak ellenére, hogy Dilthey nemcsak elutasítja, ráadásul nem is érti a dialektikus módszert, könyvében mégis értékes adalékokat szolgáltatott e módszer keletkezéstörténetéhez.

(*Die Rote Fahne*, 1922. május 3.)

Már csak terjedelmi okokból sem lehet e sorok célja, hogy akárcsak jelzésszerűen bemutassa és értékelje Freud pszichológiai rendszerét.\* Ehhez önálló értekezésre volna szükség, és valóban szükség is volna rá, hiszen a freudi pszichológia egyrészt bizonyos fokú haladást jelent a közönséges pszichológiához képest, másrészt viszont, a legtöbb modern elmélethez hasonlóan, nagyon is alkalmas rá, hogy tévutakra vezesse mindazokat, akik nem képesek átlátni a társadalmi jelenségek összességét; hogy egyike legyen szemükben a manapság amúgy is oly közkedvelt csodaszereknek, melyek minden jelenségre magyarázatot adnak, s mentesítenek a társadalom valódi felépítésének gondolati feldolgozásától.

Minden eddigi pszichológia, Freudot is beleértve, elkövette azt a módszertani hibát, hogy a kapitalista termelési és társadalmi rend által mesterségesen elszigetelt és magányra ítélt emberből indult ki. Tulajdonságait, melyeket szintén a kapitalizmus termelt ki, úgy tárgyalta, mint magára „az” emberre jellemző, „természettől fogva szükségszerű” és megváltoztathatatlan tulajdonságokat. Akárcsak a polgári gazdaságtan és a jogtudomány stb., a pszichológia sem tudott túllépni a kapitalista társadalom felszíni formáin; nem tudta átlátni, hogy ezek a formák pusztán formái a kapitalista társadalomnak, s ezért nem is tudott uralmuk alól felszabadulni. Ebből a nézőpontból azután nemhogy megoldani, de még megérteni sem volt képes azokat a problémákat, amelyekkel pedig kénytelen-kelletlen szembekerült. A pszichológia ily módon fejtetőre állítja a dolgok lényegét. Az ember társadalmi viszonyaitait individuális tudatából (avagy tudatalattijából) próbálja magyarázni, ahelyett, hogy feltárná azokat a társadalmi okokat, amelyek fényt deríthetnének az összességtől való elválasztottságára, és — ezzel összefüggésben — embertársaihoz való viszonyainak problémáira is. Így szükségszerűen a magateremtette álproblémák bűvös körében kell vergődnie.

Azzal, hogy felmerül a tömegpszichológia problémája, látszólag megváltozik a helyzet. Ám elég egyetlen pillantást vetni arra, ahogyan a tömegpszichológia a problémáihoz közelít, máris látjuk, hogy itt csak magasabb fokon, de ugyanaz a hamis kérdésfeltevés uralkodik. Mert éppúgy, ahogy a pszichológia az egyes ember esetében figyelmen kívül hagyta az osztályhelyzetet (s ezzel együtt magának az osztálynak a történelmi környezetét), a „tömeget” is emberek olyan együttesének tekinti, amely különbözhet ugyan a tömeget alkotó emberek szervezettségi foka és száma szerint, csakhogy ezek az eltérések csupán ilyenfajta *formális* különbségekre korlátozódnak. A tömegpszichológia *módszertanilag* kirekeszti a gazdasági, társadalmi és történelmi tényezők hatását. Sőt, azt is igyekszik kimutatni, hogy egy tömeg *társadalmi* összetétele a tömegpszichológiai jelenségek szempontjából teljesen közömbös. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a tömegpszichológia az egyénből kiindulva

\* Prof. Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.

próbálja magyarázni a tömeget. Azokat a lelki folyamatokat taglalja, amelyek az egyes emberben mint a tömeg tagjában végbemennek. Kísérletet sem tesz rá, hogy talpra állítsa a feje tetejére állított problémát. Ellenkezőleg: csak fokozza e visszás helyzetet. Mindez nem véletlen. *A tömegpszichológiában ugyanis egyértelműen a polgári pszichológia osztályharc jellege ölt testet.* Arra törekszik, hogy lefokozza a tömeg intellektuális és morális értékét, hogy „tudományosan” bizonyítsa a tömeg ingatag, önállótlan stb. voltát. Ha eltekintünk a bonyolult és kifinomult terminológiától, azt mondhatjuk, hogy a polgári tömegpszichológia ma is ugyanazt a reakciós felfogást fogalmazza meg tudományos kifejezések segítségével, amely — természetesen — Shakespeare tömegjeleneteiben öltött költői formát.

Freud tisztességes kutató, és mint ilyen látja e felfogás ellentmondásos és tudománytalan voltát. Érti, hogy a tömeg *szisztematikus lefokozása* nemcsak a dolog lényegét hagyja figyelmen kívül, hanem arra is képtelen, hogy létrehozzon valami újat (25. o.); de Freud, pozitív válaszában, ugyanezeknek az ellentmondásoknak a foglya marad. Mert ő is az egyéni lélek pszichológiájából kiindulva igyekszik magyarázni a tömeget, de mivel nem akarja elkövetni azt a hibát, hogy *a tömeget leértékeli*, az ellenkező végletbe esik, és ugyanilyen *mértéktelenül túlértékeli a vezért*. Freud ugyanis saját általános szexuál-teóriájából akarja megmagyarázni a tömegjelenségeket. A tömegpszichológia középponti problémáját a tömeg és a vezér kapcsolatában véli felfedezni, és ezt a kapcsolatot úgy tekinti, mint annak az „östénynek” a különös esetét, amely az egymást szerető emberek, szülő és gyermek, barátok, munkatársak stb. viszonyainak alapjául szolgál (45. o.).

Magát Freud elméletét nem áll módunkban itt bírálni. Mindössze arra kell rámutatnunk, hogy Freud — teljességgel kritikátlanul — mint időtlen östényt fogja fel a késői kapitalizmus emberének érzelmi életét. Ahelyett, hogy ezt az érzelmi életet megpróbálná valódi okaira visszavezetve vizsgálni, belőle akarja magyarázni a múlt jelenségeit is. Módszerének tudománytalan volta ebben az írásában a legszembevetőbb, mert Freud itt a ma élő emberek (jól vagy rosszul jellemzett) gyermekkori szexualitásának jelenségeiből akarja megmagyarázni az östársadalmat. Eközben születik meg fantasztikus feltevése valamiféle „őshordáról” (100 skk o.), amely mintegy a patriarchális családnak, tehát egy relatíve késői fejlődésfoknak felel meg. Ezt kiindulópontnak tekinteni egyenesen a modern etnológiai kutatás (Morgan, Engels, Cunow, Grosse stb.) legismertebb tényeinek arcuclsapása.

Hadd említsük Freud egy másik példáját, a hadsereg pszichológiáját, mert ezzel a tudományokban legkevésbé jártas olvasó előtt is szemléltetni tudjuk a freudi módszer abszurd következményeit. Freud igen behatóan foglalkozik ezzel a kérdéssel (48. skk, 122. skk o.). Magától értetődik, hogy nem tesz különbséget hadsereg és hadsereg között. A régi Róma parasztseregei, a középkori lovagseregek, a XVII–XVIII. század korbáccsal összetartott lumpenproletár zsoldoshadseregei, a francia forradalom népfelkelői szerinte „pszichológiailag” teljesen egyformák; olyannyira azok, hogy az egyes hadseregek társadalmi összetételének különbözőségére vonatkozó kérdést — úgymond — fölvetni is fölösleges. Viszont az „erosz”-ban, a szeretetben találja meg a

hadseregeket összetartó köteléket. „A hadvezér az apa, aki egyformán szereti minden katonáját, s ezért a katonák egymás bajtársai. . . Éppígy minden hadnagy hadvezére és atyja a maga századának, minden altiszt a maga szakaszának.” A német militarizmus pedig abba bukott bele, hogy „módszerei nem voltak pszichológiaiak”, hogy „elhanyagolta a hadseregen belüli libidó-tényezőt”. Freud még azt a hatást is erre vezeti vissza, amelyet a háború vége felé a pacifizmus tett a hadseregére (48–50. o.).

Ezt a példát nem azért említettük, hogy egy máskülönben érdemdús kutatót a megérdemelt nevetségesség tárgyává tegyünk, hanem azért, mert ezen a kirívó példán, amely annál kirívóbb, minél nagyobbra értékeljük Freud korábbi tudományos érdemeit, jól szemléltetni tudtuk a polgári tudomány, ebben az esetben a pszichológia visszaszámoló módszereit; azt, hogy elhanyagolja a történelem legegyszerűbb és alapvető tényeit, és ily módon — felszíni jelenségek vagy ráadásul merőben kiagyalt és magaterrormentette „lelki tények” fantáziadús általánosítása útján — „érdekes” és „mélyenszántó” elméletekhez jut el. Az ilyen tudomány ennél fogva tisztán tudományos szempontból is fejlődésképtelen, mert a hamis kérdésfeltevésekből fakadó álproblémák foglya marad, és reménytelen kitörnie ebből a körből mindaddig, amíg nem ismeri fel *tévedéseinek társadalmi jellegét és osztálytermészetét*. Márpedig ennek a felismerésnek nyoma sincs sehol a polgári tudományban; annál kevésbé, minél közelebbről érintenek a problémái időszerű kérdéseket. Magyarázataik „mélyértelműsége”, mely — úgy mond — a történelmi materializmus „dogmatikus egyformaságával” áll szemben, csupán arra szolgál — persze sokszor öntudatlanul —, hogy leplezze ezt a tényállást. Éppen ezért sürgető szükség van rá, hogy minden ilyen esetben ne csak magát a tévutat, hanem ennek társadalmi alapjait is éles megvilágításba helyezzük.

(*Die Rote Fahne*, 1922. május 21.)

## A POLGÁRI MATERIALIZMUS KÉT KORSZAKA

(*Moleschott születésének 100. évfordulójára*)

*Brumaire*-jének elején Hegel szavait idézi Marx: „hogy minden nagy világtörténelmi tény és személy úgy szólna kétszer kerül színre. Elfelejte hozzáfűzni: egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat.”<sup>1</sup> Úgy tűnik, hogy ez a mondás, amely a politikai-társadalmi forradalom történetére vonatkozik, a gondolati forradalmak történetére is ráillik. Hiszen a XVIII. századi — polgári — materializmus, Holbach és Helvétius materializmusa, a szó igazi értelmében forradalmi tett volt, a XIX. század „materialista” kavalkádja (Büchner, Vogt, Moleschott stb.) ezzel szemben csupán e nagy mozgalom üres utánpótlása, a megvadult kispolgár üres gesztusa. Már e tanítások

<sup>1</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire 18-ája, *Marx és Engels Művei* 8., 105. o.

legelső, felszínes szemrevételezéséből kiderül, hogy nincs bennük egyetlen olyan lényeges kitétel sem, amely ne lett volna meg már a múlt század materialistáinál. Csakhogy időközben roppant fejlődés ment végbe az emberi gondolkodás területén, felfedezték a dialektikus módszert, és e módszer talpraállításának eredményeként létrejött a forradalmi-materialista dialektika. Ez a felmelegített materializmus egyáltalán nem vett tudomást erről a fejlődésről, vagy ha igen, ellenségesen-értetlenül állt vele szemben. Ezért is nem fordult a korabeli társadalmi fejlődés már akkor leghaladóbb rétegéhez: a proletariátushoz. A XVIII. századi materializmus az — akkoriban — forradalmi polgári rétegek gondolkodásmódja volt. XIX. századi, felújított formája már csak az — időközben reakcióssá vált — polgársághoz kapcsolódhatott.

Ez nem véletlen. Hisz valamely tanítás történelmi aktualitása, illetve társadalmi hatékonysága szempontjából nem annyira az elvont igazságtartalom, vagy a „végső dolgokkal” kapcsolatos kijelentések eredetisége számít, mint inkább az, hogy mennyire képes megértetni az emberekkel önnön társadalmi-történelmi létezésük alapjait, és hogy, ezen keresztül, mennyiben és milyen irányban befolyásolja társadalmi cselekedeteiket. Egy tanítás úgynevezett igazságtartalma, az Istenre, a természetre stb. vonatkozó kijelentések, a teljes tartalmi azonosság esetén is nagyon eltérő szerepet játszhatnak a fejlődés különböző fokain. Hatását tekintve ugyanaz a tanítás egyszer forradalmi, másszor reakciós is lehet.

Ez lett a sorsa a materializmus XIX. századi megújításának is. Azzal, hogy Feuerbach Hegeltől és a német idealizmustól a materializmus felé fordult, az egész korszak gondolkodásának fejlődése válaszut elé került. Vagy felhasználták ezt a materializmust, és — ennek segítségével — tovább építették a klasszikus német filozófia vívmányait, a dialektikus módszert mint a történelem megismerésének eszközét, mígnem eljutottak a társadalmi-történelmi fejlődés igazi, eleven és hatékony megismeréséhez (ezt tette Marx és Engels), vagy megálltak e pusztá materializmusnál, s ezzel letettek az ember társadalmi-történelmi létezésének megismeréséről. Ezen az úton járt a polgári materializmus, Büchner, Moleschott és mások materializmusa.

Ezzel eldőlt, hogy mihelyt a társadalom és a történelem problémáival kerültek szembe, gondolatilag csődöt kellett hogy mondjanak. A materializmus történetéről írott kiváló könyvében Plehanov pontosan kimutatja azokat a korlátokat, amelyeken Holbach és Helvétius gondolkodása nem tudott túllépni: hogy nem voltak képesek a történelem dinamikus felfogására, nem tudták megérteni az emberi cselekvések és a társadalmi történés közti kapcsolatot. Vagy a társadalmat tekintették az emberi gondolkodás, a „közvélemény” stb. tiszta termékének, vagy az embert fogták fel úgy, mint társadalmi környezetének termékét. Képtelenek voltak *dialektikus egységet* teremteni, jóllehet megfigyelték, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, ám ugyanakkor cselekedeteiken át a fejlődés objektív, társadalmi hajtóerői hatnak.

Ennek ellenére a XVIII. században ez a tanítás forradalmi tett volt. Elvégre akkor az volt a feladat, hogy ledöntsék a feudális korlátokat, mert útjában álltak a polgári-tőkés termelési rendnek. A feudális termelési formákat pedig gondolatilag mindig vallási

formák fejezik ki. Azaz a hűbérúr és a hűbéres, a céhmester és a céhlegény közti feudális függőség módja, lévén hogy itt az egyik ember konkrétan és közvetlenül függ a másiktól, és ez a kapcsolat nem hasonlítható a kapitalizmusbeli függőség elvont, eldologiasodott, közvetett viszonyához, úgy tükröződik az emberek fejében, mint Istentől való rend, mint az isteni kegyelemből fakadó tekintély, mint az engedelmesség és az alávetettség vallási kötelessége. Amikor tehát megkezdődött a feudális gazdasági formák reális-gazdasági bomlásfolyamata, akkor ezzel párhuzamosan a vallási formák gondolati bomlásfolyamata is szükségképpen megindult. Még ha a feudális termelési mód felbomlása, a tőkés haszonbérleti rendszerre, a manufaktúrára stb. való áttérés következtében ezek a formák egyre jobban kiüresedtek és egyre elvontabbakká váltak is (gondoljunk csak arra a folyamatra, ahogy a középkori vallásosságból kialakult a teizmus és a deizmus), ahhoz, hogy a haladóbb termelési rendet az ideológia területén is diadalra vigyék, ezekkel a formákkal világosan és közvetlenül is szembe kellett állítani az új gazdasági rend gondolati formáját. Ez pedig nem más, mint a történések belső szükségszerűségének gondolata. Ez a tanítás azt hirdette, hogy az ember minden életmegnyilvánulását ésszerűen szabályozzák — Isten és az isteni tekintély, de egyszersmind az emberi önkény közbeavatkozása nélkül — a benne rejlő örök törvények; hogy tehát elég, ha ezt a folyamatot — a kapitalizmus gazdasági fejlődését — hagyjuk önmagától kibontakozni, elég, ha a feudalizmus nem gördít ésszerűtlen akadályokat az útjába, és hamarosan megvalósul az ész és az összes ember boldogságát szolgáló világrend: a kapitalizmus.

Csakhogy a kapitalizmus lényegében azon nyugszik, hogy az emberek fatalisták azokkal a társadalmi erőkkel szemben, amelyek „őket ellenőrzik, ahelyett, hogy ők ellenőriznék azokat”; ez a fatalizmus „a résztvevők tudattalanságán nyugvó természettörvényben” fejeződik ki (Engels). Ez az oka, hogy ezek a törvények természettörvények formáját öltik, és nem úgy jelennek meg, mint a társadalmi fejlődés tendenciái. A polgári materializmus, mondja Engels, „a keresztény Isten helyett a természetet állította szembe az emberrel”.<sup>2</sup> Ez a felfogás tehát, amelynek forradalmi szerepe volt mindaddig, amíg a feudális gondolkodási formák megszüntetése volt a cél, szükségképpen reakcióssá vált abban a pillanatban, amikor az emberiség — a proletariátus gondolkodásában — kezdett tudatára ébredni önnön társadalmi létének. Mert igaz ugyan, hogy ha a létezés egésze fölött örök természettörvények uralkodnak, akkor ez kiküszöböli, fölöslegessé teszi a keresztény Istent és a vele járó tekintélyelvét, másrészt viszont az Isten akaratából való régi rendet egy új — szintén örök — renddel helyettesíti: a kapitalizmus törvényszerű és ésszerű rendjével.

Mivel a természettudományos materializmus nem más, mint a kapitalista fejlődés ideológiai formája (vö. Marx szellemes megjegyzéseit Descartes és Bacon mechanizmusának, illetve a manufaktúra korszakának kapcsolatáról; *A tőke* I. 354. o.),<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Engels: „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata”, *Marx és Engels Művei* I., 498. o.

<sup>3</sup> Lásd *Marx és Engels Művei* 23., 454. o.

szükségszerű, hogy ugyanott mond csődöt, ahol a burzsoázia legközvetlenebb ideológiai formája, a klasszikus gazdaságtan is csődöt mondott, éspedig amikor a történelem problémájával kerül szembe. Nem *képes* megmagyarázni azt a történelmi folyamatot, amelynek során a kapitalizmus — minden ideológiai formájával egyetemben — létrejött, mert nem akarja levonni azt a következtetést, amely szükségszerűen adódik történelmi *létrejöttének* felismeréséből: a kapitalizmus szükségszerű történelmi *mulandóságát*. Mihelyt tehát a fejlődés kezdi túlhaladni a kapitalizmust, ez a materializmus éppúgy ideológiai gátjává válik a történelmi folyamatnak, ahogy a fejlődés gátja volt a XVIII. században az istenhit, amelyet leküzdött. A materializmus XIX. századi megújításának történelmi komikuma tehát abban van, hogy eltúlozva átveszi a XVIII. század valóban forradalmi materializmusának minden forradalmi külsőségét, holott ő maga — célját és hatását tekintve — időközben mindenestül reakcióssá vált.

(*Die Rote Fahne*, 1922. augusztus 28.)

#### LUDWIG FEUERBACH HALÁLÁNAK 50. ÉVFORDULÓJÁRA

Nem szükséges itt arról beszélnünk, mit jelentett ez a nagy gondolkodó a történelmi materializmus létrejötte szempontjából. Nemcsak Engels káprázatosan tömör könyvecskéje érzékelteti Feuerbach szerepét világosan és lényegre törően; aki csak ismeri mesterünk Mehring által közreadott hagyatékát, és figyelmesen tanulmányozza Meyer Engels-kutatásait, feltétlenül tudni fogja, milyen döntő *ösztönzést* adott Feuerbach a fiatal Marx és a fiatal Engels gondolkodásának. A kezdeti lelkesedést mindazonáltal csakhamar kritikai megszorítások egész sora követte. Engels több helyütt is hangot ad ennek könyvében (és Marx levelei még élesebben fogalmaznak). A döntő kifogás Feuerbachkal szemben, hogy nem tudta átverekedni magát az igazi, a történelmi materializmusig; csupán félretolta a hegei dialektikát, de valójában nem lépett túl rajta; szemléletének egészét illetően tehát mégiscsak megmaradt a polgári társadalom álláspontján.

Feuerbach legnagyobb felfedezése, módszerének magva, hogy az *embert* állította a világ tudományos kutatásának középpontjába. A fiatal Marx lelkesen magáévá teszi ezt a módszertani szempontot. „Radikálisnak lenni — írja — annyi, mint a dolgot a gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember.”<sup>4</sup>

Ezen az alapon immár szét lehet oszlatni azokat a mitologikus képződményeket, amelyek körülveszik és elfedik az ember tudatát, amelyek megakadályozzák, hogy világosan felismerje saját helyzetét, ami pedig e helyzet megváltoztatásának előfeltétele volna — vagyis ezen az alapon már fel lehet ismerni, hogy mindezeket a képződményeket maga az ember teremtette. Az ember immár felismerheti — ezt

<sup>4</sup> Marx: „A hegei jogfilozófia kritikájához.” Bevezetés, *Marx és Engels Művei I.*, 385. o.



hangsúlyozza később Marx is Vicót idézve —, hogy az emberiség történelmét, valamennyi életformájával egyetemben, *maga* az ember *csinálta*.

Feuerbach tehát a szó legigazibb és legjobb értelmében *kritikusan* viszonyult az egyik legfontosabb ideológiai képződményhez, a valláshoz. Feuerbach valóban felbomlasztotta a hegeli „szellem” mitológiáját. Ennek ellenére azonban utópista maradt, mert saját módszeréhez képtelen volt kritikusan viszonyulni: az „ember” fogalmát ugyanolyan kritikátlanul, ugyanolyan dialektikátlanul, ugyanolyan metafizikusan tárgyalta, mint bármelyik pap Isten vagy a vallás fogalmát. Módszertanilag ez azt jelenti, hogy feltételezése szerint az ember, módszerének kiindulópontja, valóságosan, a szó igazi értelmében *létezik*. Vagyis magának az embernek a fogalmát nem fogta fel dialektikusan, nem vette észre, hogy az ember csak a történelmi fejlődés folyamán *jön létre*, hogy tehát — a történelmi kritika perspektívájából nézve — egyszerre létezik és nem létezik. Marx már úgynevezett feuerbach-i korszakában is dialektikusan alkalmazta Feuerbach tanítását. Azt tartotta, hogy az ember társadalmi életét emberi-radikális mértékkel kell mérni, s ebből az derült ki, hogy a mai társadalomban az ember nem létezik, nem létezhet (20. o.). Feuerbach sohasem tudta megtenni ezt a lépést. Az embert, ahogyan éppen adva volt, olyan realitásnak tekintette, amely nem szorul további felosztásra, nem szorul semmiféle kritikai vizsgálatra. És a továbbiakban csupán azt vizsgálja, hogy a valóságnak ez az általa fellelt mértéke milyen kapcsolatban van a természettel, a vallással stb. Ebből a kritikátlan hozzáállásból az következik, hogy az ember egész társadalmi élete — az esetenként ezzel ellentétes kijelentések ellenére — eltolódik a természeti oldal felé: akárcsak a klasszikus gazdaságtanban az emberi létezés abszolút természeti korlátjává alakul át. Az emberből ilyen módon a polgári társadalom elszigetelt, elvont egyéne lesz. Ennek az elvont egyénnek a fő erénye — ebben Feuerbach a végsőig következetes — a szeretet, mint a magárahagyott és magárahagyottságukban rögzített egyének legmagasabb rendű kölcsönös kapcsolata. Azt azonban már nem tudhatjuk meg tőle, hogy a valóságos társadalmi létezésben ez a szeretet miként tud érvényesülni, hogy az emberek honnan veszik az eszközöket, amelyekkel megvalósíthatják ezt az élet-eszményt. Engels nagyon helyesen jegyzi meg, hogy Feuerbach egyszerűen feltételezi, hogy a kielégülésnek ezek az eszközei és tárgyai mindegyik embernek eleve a rendelkezésére állanak.<sup>5</sup> Az emberi létezés ellentmondásainak feloldásaként tehát létrejön egy újfajta *érzelmi utópia*.

Feuerbach elméletének hatásai ma még alig ismertek. Teszem, hogy milyen szerepet játszott Stirner anarchista individualizmusának vagy Nietzsche ateizmusának létrejöttében Feuerbachnak az a tétele, hogy az ember módszertanilag előbbre való Istennél. Vagy hogy másfelől az ember és Isten kapcsolatának, illetve a szeretet funkciójának összekapcsolása milyen nagyszerű új alakot ölt mondjuk Dosztojevszkijnél stb. Hiszen az az ösztönzés, melyet Feuerbach a forradalmi gondolkodás kialakulása számára adott, gyanússá tette a hivatalos tudomány szemében. Hatása,

<sup>5</sup> Lásd Marx és Engels Művei 21., 276. o.

amely a polgári kultúra történetében egyike volt a legjelentősebbeknek (gondoljunk a már említetteken kívül olyan fölöttébb eltérő alakokra, mint Gottfried Keller vagy Kierkegaard), mégis névtelen maradt. A polgári tudomány arra sem volt képes, hogy önnön kultúrájának fejlődését feldolgozza.

A mi mai álláspontunkat mindazonáltal éppen az a felismerés határozza meg, hogy Feuerbach *egyenesvonalú folytatását* ebben az irányban kell keresnünk. Számunkra Feuerbach tanítása nem egyéb pusztán történelmi tényről. A Marxnak és Engelsnek nyújtott ösztönzés fontos volt, csak hogy ez a fontosság azon nyomban megszűnt, mihelyt tanításainak előremutató része beépült a történelmi materializmusba. Ami eszményének megvalósítását illeti, hogy ti. az ember legyen minden dolog mértéke, Feuerbach, éppen azért, mert ezt az eszményt utópikusan megelőlegezte, nem volt képes utat mutatni nekünk. És utópikus állásfoglalása, melyben „az” emberből a polgári társadalom elvont, kritikátlanul általánosított embere lesz, az oka annak is, hogy amikor e folyamat végéről, „az emberiség előtörténetének” befejezéséről beszélünk, nem nyúlhatunk vissza Feuerbachhoz. A történelmi materializmus fejlődése szempontjából Feuerbach múlt — persze igen fontos — epizód csupán. A polgári kultúra számára pedig fel nem ismert, földalatti szellemi hatalom. Egyike azoknak a nagy elődöknek, akik hatásukat tekintve túlmutatnak művükön, és azt magát feledésre ítélik.

(*Die Rote Fahne*, 1922. szept. 20.)

#### AZ ATEIZMUS KÉRDÉSÉHEZ

A *Kommunistische Internationale* új (21.) száma Lenin elvtárs rendkívül érdekes cikkét közli a marxista módszer különböző kérdéseiről. E tanulmány néhány fontos kérdésfeltevésére még szándékunkban áll visszatérni, most azonban egyetlen problémát szeretnénk kiragadni és a többitől függetlenül tárgyalni: az ateizmus propagandájának kapcsolatát a mi elméletünkkel és propagandánkkal. Lenin elvtárs erről így ír: „Igen nagy hiba lenne, s a legsúlyosabb hiba, melyet marxista elkövethet, ha azt hinnénk, hogy a sokmillió néptömegek (különösen a parasztok és kisiparosok tömege), amelyeket az egész modern társadalom sötétségre, tudatlanságra és előítéletekre kárhoztatott, csak a tisztán marxista felvilágosítás útján emelkedhetnek ki ebből a sötétségből.”<sup>6</sup> Azt hiszem, senki sem vitatja e megjegyzés tárgyi helyességét. Annál is kevésbé, hisz mindenkinek, aki komolyan foglalkozott a *hamisítatlan* marxizmus propagandájával, az igazi dialektikus módszerrel, észre kellett vennie, hogy még a munkások körében is milyen akadályok nehezítették a megértést. Mindkét esetben módszertanilag más-más kérdésről van szó. Végére is a marxizmus csupán gondolatilag mondja ki azt, ami benne foglaltatik minden egyes proletár *társadalmi*

<sup>6</sup> Lenin: „A harcok materializmus jelentőségéről”, *Lenin Összes Művei* 45., 26. o.

*létében.* A kellő megértés útjában álló akadályok tehát részben a dialektikus módszer tárgyi nehézségeiből adódnak (hogyan ti. ennek szellemében túl kell lépni a „természetes” hozzáálláson, a társadalmi környezethez fűződő „közvetlen” viszonyon, el kell jutni a dolog lényegéhez), részben pedig abból, hogy a burzsoázia ideológiai formái éppen a legműveltebb munkásrétegeket fertőzik meg. De azoknak a rétegeknek a körében, amelyekről Lenin elvtárs beszél, ezek a nehézségek még nagyobbak, még inkább elvi természetűek. Mert ezeknél a rétegeknél *nincs* meg az a társadalmi lét, amelynek talajáról a marxizmus fakadt, ugyanakkor viszont elképzelhetetlen a proletariátus osztályának tartós és maradandó győzelme, ha nem kap tőlük segítséget, vagy ha legalábbis nem tartják messzemenően távol magukat az ellenforradalomtól. Igaz ugyan, hogy ezek a rétegek — ha jól felfogják saját érdekeiket — a forradalmi proletariátus *természetes szövetségesei*, hiszen a proletariátus az egyetlen osztály, amely akarja is és képes is rá, hogy kiharcolja és megvalósítsa *igazi felszabadításukat*. Forradalmuk azonban — önmagában véve — „polgári” forradalom, amelyet csak a proletariátus felszabadító harcának társadalmi miliője ruház fel azzal a jelleggel, amely egészen más, mint e rétegek emancipációs törekvései voltak a polgári forradalom korában. Mindenfajta elméleti dogmatizmus szembe találja tehát magát azzal a paradox helyzettel, hogy a polgári forradalom végigvitele csak a burzsoázia *ellenében*, csak a proletárforradalom végigvitele révén lehetséges. („Klasszikus példa erre az 1917-es orosz agrárforradalom.”)

Ha figyelmesen nyomon követjük a polgári forradalmak ideológiatörténetét, beleütközünk abba a lényegi ideológiai sajátosságba, amely pontosan megfelel ennek a gazdasági-társadalmi struktúrának. A materialista ateizmus volt a feltörekvő polgárság legjobb és leghatékonyabb ideológiai fegyvere. Mi több, az egyetlen olyan fegyver, amellyel egyáltalán meg lehetett törni a feudális abszolutizmus szellemi hatalmát. Ugyanakkor rendkívül jellemző, hogy a polgárság „heroikus korszakában”, a nagy francia forradalom idején, még a forradalmi polgárság legtudatosabb szószólói is *óvakodtak attól, hogy ateista propagandát terjesszenek a széles tömegek között.* (Gondoljunk arra, hogyan viszonyult Robespierre a párizsi községtanács ateista értelmiségiehez.) A polgárság szemében virágkorában sem jelentett egyebet az ateizmus értelmiségi mozgalomnál, amelyet nem volt *szabad* az egész népre kiterjeszteni. És ez a tendencia az idők folyamán nyilván csak tovább erősödött, részint mert a burzsoázia egyezsége lépett az államhatalmat részben vagy még teljes egészben birtokló junkerokkal, részint mert — amilyen mértékben egyre reakciósabb lett — ideológiailag behódolt azoknak az osztályoknak, amelyeket gazdaságilag már legyőzött. A polgári állam ma csaknem ugyanúgy törvényen kívül helyezi az ateizmust, mint annak idején a feudális-abszolutista állam tette. Ez persze korántsem zárja ki, hogy léteznek az ateizmus mellett állást foglaló kispolgári-radikális, értelmiségi mozgalmak. Ám ezek nem tudnak számottevő hatást gyakorolni a széles tömegek szellemi emancipációjára. Az ideológia területén tehát ugyanaz a kép tárul elénk, mint a társadalomban: a proletariátusnak kell kiharcolnia és végigvinnie *minden*, a polgári társadalomban elnyomott és kizsákmányolt réteg felszabadítását. A forradalom

történelmi tapasztalatai fényesen igazolták azt, amit Lenin 1916-ban mondott: „Aki, tiszta’ szociális forradalmat vár, sohasem fogja megérni.”<sup>7</sup> És megjegyzései, amelyek a legerőteljesebb ateista propaganda szükségességét hirdetik, ugyanerre a problémára vonatkoznak, csak épp az ideológia szférájában. Mindez azonban mit sem változtat a polgári ateizmussal „mint dogmával” szembeni *elméleti* álláspontunkon (ezt a „dogmát” Bakunyinnal vitázva Marx is élesen elutasította), aminthogy azon sem, hogy ragaszkodunk a polgári, a „szemléleti” materializmus *módszertani*, végérvényes leküzdéséhez. Ez a materializmus úgy jelenik meg, mint a „polgári társadalom” szükségszerű szemléleti formája, amely éppúgy társadalmilag meghatározott, mint korábban az istenképzetek voltak. A dogmatikus hitet (avagy hitetlenséget) kiszorítja a dialektikus materializmus történeti-kritikai álláspontja.

De éppúgy, ahogy az elnyomott rétegek felszabadító harcának nyújtott támogatás nem jelent beolvadást, szervezeti egyesülést, nem jelenti, hogy feladjuk önállóságunkat és lemondunk a bírálatról, illetve arról a szándékunkról, hogy az adott mozgalmat, ha lehet, túllendítsük eredeti célkitűzésén, éppúgy a Lenin által helyesen hangsúlyozott ateista propaganda sem jelenti azt, hogy fel kellene adni Feuerbach és a polgári materializmus marxi kritikáját. Mindazonáltal e módszer szellemének mondana ellent, ha azt hinnénk, hogy azt a szellemi hatalmat, amelyet a proletariátus elcsapata már leküzdött, ezzel egyúttal mindazoknak a dolgozóknak a szempontjából is elintézettnak tekinthetjük, akiket szellemi téren nekünk kell megszabadítanunk az ellenforradalmi burzsoá iától. Végzetes politika, szellemi KAPD-izmus<sup>8</sup> volna, ha nem törödnénk ezekkel a rétegekkel. Ugyanakkor azonban végképp helytelen, dogmatikus és utópikus elképzelés, ha ezeket a rétegeket a „hamisítatlan” marxizmussal próbáljuk megnyerni, hisz társadalmi létük ugyan a proletariátus szövetségesévé teszi őket (ha ezt ők maguk sokszor nem ismerik is fel), de nem proletárokká a tulajdonképpen marxista szóhasználat értelmében. Látszólag paradox helyzet előtt állunk tehát, amely azonban a dialektikus módszer szempontjából korántsem olyan meglepő: „ugyanaz” a polgári materializmus, amely (teszem azt „fatalista” jellegénél fogva) részben már fékezi a forradalmi osztálytudat kialakulását a proletariátus tudatosabb csoportjainak körében, ugyanakkor nélkülözhetetlen eszköz az elmara-dott proletárrétegek és a dolgozók félproletár stb. rétegeinek forradalmasításában. A polgári forradalmat — mert csak a proletariátus képes rá — ideológiai területen is neki kell végigvinnie.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 1.)

<sup>7</sup> Lásd *Lenin Összes Művei* 30., 52. o.

<sup>8</sup> Utalás a Németország Kommunista Pártjából (KPD) kivált, Németország Kommunista Munkáspártja (KAPD) nevű szélsőbaloldali csoportosulásra. A szövegben elírva: „KAP-dismus”.

Felbecsülhetetlen értékkel gyarapodott a Marx-kutatás, amikor, Lassalle válogatott leveleinek Mehring-féle kiadása után, immár megjelent az egész levelezés, s benne Marx és Engels stb. minden fellelhető válasza. De akármennyi értékes adalékot nyújtanak is Marx most megjelent levelei, az a — nem túlzottan örvendetes — benyomás, amelyet a Mehring-féle gyűjtemény (Marx és Engels leveleinek kommentárjával) tett minden figyelmes olvasóra, a teljes levelezés olvastán nemhogy megszűnne, inkább elmélyül. Arról van szó, hogy Marxból és Engelsből hiányzik a bizalom és az őszinteség Lassalle iránt. Lassalle elméleti és gyakorlati magatartásával szembeni elutasító véleményüket egyikük sem mondta ki soha nyíltan. Leveleikben ez az elutasító vélemény szinte mindig udvarias, kitérő, a vitás kérdések magvát nyíltan majdhogy sohasem érintő formát ölt. (Hasonlítsuk össze például, amit Marx Lassalle *Hérakleitosz*-áról mondott és amit ugyanerről Engelsnek írt, vagy amit Lassalle-nak arra a levelére válaszolt, amelyben az *A politikai gazdaságtan bírálatához* első olvasata által keltett benyomásairól ír, illetve az Engelshez írott kommentár ugyanerről a levélről.) Nem lenne helyénvaló itt azt taglalni, hogy milyen pszichológiai okai voltak ennek a kínos kapcsolatnak, aminthogy moralizáló fejtegetéseket sem illene hozzáfűznünk. Hogy mégis megemlítettük a levélváltás keltette alapvető hangulati benyomásunkat, sőt fejtegetéseink ebből indulnak ki, annak kizárólag tárgyi okai vannak. Le kell szögeznünk, hogy jóllehet Marxot és Engelset évekig tartó „barátság” fűzte Lassalle-hoz, jóllehet hosszú és részletes levelezést folytattak, ennek ellenére — objektív formában — sohasem foglalkoztak Lassalle „irányzatával”. Mindent észrevettek, ami hamis és félrevezető volt benne, de ennek a felismerésüknek egészen *A gothai program kritikájáig* nem adtak objektív formát, és abban is csupán Lassalle rendszerének bizonyos következményeit, nem pedig magát a rendszert bírálták.

Mindez nagyon sajnálatos. Lassalle szellemi irányzata ugyanis, éppen azért, mert sohasem került sor világos elméleti bírálatára, a német munkásmozgalomban — a föld alatt, fel nem ismert alakban — továbbfejlődhetett. Sohasem számoltak le vele elméletileg abban a formában, ahogyan azt Marx és Engels nyíltan megtették más elhajló irányzatokkal. Igaz ugyan, hogy az efféle viták, akármilyen körülmények között zajlottak is, önmagukban nem tudták végérvényesen felszámolni a helytelen irányzatokat (gondoljunk csak Proudhonra és a francia szindikalizmusra, vagy az újkantiánus irányzatokra, melyeket pedig voltaképpen már *A szent család*-ban megsemmisítő bírálat ért stb.). Csakhogy Lassalle hibás törekvéseinek hatásai még inkább fölidézik ezt a veszélyt, hiszen nem konkretizálódnak egyértelmű irányzatként, hiszen — nemegyszer modernizált formában — a legkülönbözőbb alakokat ölthetik,

\* (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx & Friedrich Engels & Ferdinand Lassalle; herausgegeben von Franz Mehring, Stuttgart 1913, 2. kiad. I., 392., II., 132. o.)

\* Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, herausgegeben von Gustav Mayer, Verlag Julius Springer, Berlin 1922.

anélkül, hogy forrásuk tisztán kivehető volna. És attól tartok, hogy éppen ma, amikor az újkantiánus irányzat leszálló ágának vagyunk tanúi, könnyen megélhetjük a Lassalle-féle törekvések újjáéledését. Ahogy a polgári filozófia fejlődése az elmúlt évtizedben Kanttól Hegelig jutott, tartok tőle, hogy az opportunizmus is (hisz mindig is erősen hatottak rá a polgári divatirányzatok) hasonló fejlődés küszöbén áll. Itt csupán Cunow terjedelmes könyvére utalok, amelyben a szerző arra vállalkozik, hogy Hegel segítségével kiigazítsa éppen az állam marxi kritikáját.

Pontosan itt húzódik ugyanis a középponti probléma, Lassalle nagysága és korlátai. Elmondhatjuk róla, hogy ő volt Hegel egyetlen méltó tanítványa, aki mindvégig valóban ortodox értelemben vett tanítvány is maradt. (Ez az oka, hogy nagy hatással volt a kortárs tudós világ színe-javára; gondoljunk csak Bökhre, Humboldtra stb.) Miközben Hegel iskolája a legkülönbözőbb irányokban eltávolodott a mestertől, s ezen belül a bennünket leginkább érdeklő radikális irányzatok részint a XVIII. századi materializmus (Feuerbach), részint pedig Kant és Fichte irányában (Bruno Bauer, Stirner stb.) fejlődtek tovább, Lassalle hű maradt az ortodox hegelianizmushoz, és ezt próbálta megtenni a forradalmi munkásmozgalom elméleti alapjának. A materialista dialektika megalapozása érdekében Marx átmentette Hegel filozófiájának továbbfejleszthető elemeit, s a hegeli filozófia eme forradalmi továbbvitelének megfelelően a Bauerral és körével folytatott vitában jelentős szerepet játszik magának Hegelnek, illetve tanítványainak ez ellentéte. Csakhogy ebben a harcban Lassalle még Marx oldalán tudhatta magát. Hiszen a Rosenkranz-féle logika nagyszerű és mélyenszántó kritikája, jöllehet lényegében a logika területére korlátozódik, valóban a marxi irányt követi. Akárcsak Marx a Hegel-tanítványok bírálatában, Lassalle is felveszi a harcot az újkantiánusok szubjektivizmusával, a gondolkodás és a lét kettősségének megújítására irányuló újkantiánus törekvéssel.

Ez a vita tehát egyáltalában nem is érinti, nemhogy valóban cáfolná Lassalle tanítását. Ehhez ugyanis azt kellett volna megmutatni, hogy *maga* a hegeli módszer mennyiben képes hozzájárulni a társadalom és a történelem helyes — fejlődésében felfogott — megismeréséhez, s ezen keresztül a forradalmi munkásmozgalomhoz. Ami Marx véleményét illeti ebben a kérdésben, erre vonatkozóan világos módszertani útmutatást kapunk e levelezés elszórt és óvatos kritikai észrevételeiből is. Így például a Lassalle *Franz von Sickingen* című drámájáról folytatott vitából, amelyben Engels is részt vett, és amely lényegében akörül folyt, hogy vajon értelmes vállalkozás-e Lassalle részéről a forradalom tragédiájának megírása, hogy vajon alkalmas-e a történelem feldolgozására Hegel módszere, amely figyelembe vette ugyan a konkrét történelmi eseményeket, de mégiscsak történelemfeletti lényegiségek (állam, vallás stb.) objektivációit látta bennük: hogy, ennek megfelelően, vajon megilleti-e ezeket az „eszméket” olyan lét, amely kívül esik konkrét történelmi létformájukon. De még ez a részletekbe menő vita sem hatol el ehhez a döntő választóvonalhoz. Marx és Engels éppen Lassalle személyével kapcsolatban sohasem mentek el a teljesen világos kérdésfeltevésig: nem bíztak benne, hogy valóban megnyerhetik saját módszerüknek, s ugyanakkor tartottak tőle, hogy a különbségek túlzottan éles hangsúlyozása miatt

esetleg végképp elveszítik. Persze a figyelmes olvasó mindeme „diplomatikusság” ellenére is tisztán láthatja az ellentétet. Kivált abban a módszertanilag rendkívül érdekes kritikában, amelyet Marx Lassalle-nak *A szerzett jogok rendszere* c. művéről írt, s amelyben igen világosan megmutatkozik a történelmi materialista, illetve a hegeli–lassalle-i történelemfelfogás ellentéte, amely utóbbi hisz egyfajta folyamatos, magából az „eszemből” levezetendő és megmagyarázható eszmetörténetben (a jelen esetben jogtörténetben). Ezért a levelezés, ha — sajnos — nem is pótolhatja a marxizmus és a lassalleanizmus közti, mégoly szükséges vitát, éppen ebben a vonatkozásban felettébb sokirányú ösztönzést adhat mindazoknak, akik valóban tanulmányozni akarják Marxot. Ha pedig erre a vitára egyszer mégis sor kerül, akkor annak *módszertani* kiindulópontja minden bizonnyal ez a levelezés lesz.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 4.)

## MARXIZMUS ÉS IRODALOMTÖRTÉNET

[A „R. F.” augusztus 25-i számában igen érdekes tanulmányt közölt ebben a témakörben. Tekintettel e kérdés fontosságára és egyszersmind tisztázatlanságára, talán nem teljesen fölösleges, ha most néhány észrevétellel kiegészítjük ezeket a fejtegetéseket.]

### I

#### *A „l'art pour l'art” osztálytartalma*

Szerzőnk a „művészet a művészetért” tételének elutasításából indul ki. Ugyanúgy a burzsoázia ideológiai fegyverét látja benne, mint az iránymentes tudományban. Ez a megállapítás bizonyára nem helytelen, csak épp némiképp elvont, azaz nem meríti ki ennek az elméletnek az osztálytartalmát. Nem szabad ugyanis megfeledkeznünk róla, hogy a „művészet a művészetért” elmélete korántsem volt mindig a polgári irodalomértelmezések jelszava. Ellenkezőleg: a polgári irodalom mint irányművészet jött létre a feudális-abszolutista kor művészetével szemben, és csak viszonylag későn — elsőként Goethe és Schiller weimari korszakában — született meg a „tisztá”, iránymentes művészet elmélete; ez az elmélet a 48-as forradalom utáni Párizsban és a korabeli Angliában virágzott ki (miközben a francia és az angol romantika, gondoljunk csak Victor Hugóra, Byronra, Shelleyre stb., még nagyon is irányművészet volt), de csak a XIX. század végére hozta meg igazi termését, jöllehet korántsem esett teljesen egybe a kor legnagyobb költőinek gyakorlatával (Zoláéval és Ibsenével, Dosztojevszkijével és Tolsztojéval).

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük, hogy az irodalomfelfogásnak ez a fejlődése milyen kapcsolatban állt a polgári osztály fejlődésével, akkor világossá

válík, hogy a „művészet a művészetért” a burzsoázia hanyatlásának, vagyis annak a tünete, hogy a burzsoá osztály legjobb és legfejlettebb képviselőiben megingott a saját osztályeszményeikbe vetett hit. Ez a megingás persze nem azt jelenti, hogy radikálisan elfordultak volna az egész polgári társadalomtól, vagy hogy világosan felismerték volna a rajta túlmutató társadalmi tendenciákat. Hiszen az alkotások tartalmát meghatározó érzelem- és életformák ugyanazok maradtak. Csupán annyi történt, hogy immár nem hittek benne, hogy ezek a formák képesek volnának átalakítani a világot, s ezért belülről kiüresedtek, merőben formálissá: pusztán „költői” formákká váltak. A „művészet a művészetért” elméletében csupán az jut kifejezésre, hogy a polgári osztály legkiválóbb koponyái immár kezdenek leválni magának az osztálynak az összfejlődéséről. A proletariátus forradalmi osztályálláspontjáról ez a tendencia természetesen reakciós. A proletariátus mint feltörekvő osztály szempontjából (akárcsak XVIII. század feltörekvő és forradalmi polgárságának a szempontjából) a művészet kimondottan osztályművészet, irányművészet, amely saját osztályának céljait hirdeti. De a polgári osztály álláspontjáról itt már az ideológiai bomlásfolyamat egyik tünete jelentkezik.

E felfogás helyességét persze csak úgy támaszthatnánk alá, ha az egész fejlődést részletesen és konkrétan elemeznénk. Mindazonáltal talán néhány példa is megvilágíthatja a helyzetet. Ha teszem azt összehasonlítjuk Schiller *Don Carlos*-át és *Wallenstein*-jét, és eközben közelebbről szemügyre vesszük legeredetibb hőstípusainak szerepét és sorsát (emitt Posa márkiét, amott Max Piccolominiét), akkor világosan felszínre kerül a különbség. Schiller hőstípusa a polgári osztály forradalmi megtestesítője. Karl Moor lázadása költői-gondolati formában ad hangot azoknak a fontos érzéseknek, amelyek tettekre sarkallták a nagy francia forradalom forradalmi értelmiségét. (Nem véletlen és nem félreértés, hogy a Konvent a francia köztársaság polgárává nevezte ki Schillert, hiszen joggal látták benne a forradalom ideológusát.) Posa márki a maga részéről a forradalmi polgárság általános követeléseit, a gondolatszabadságért harcol; és harcának elvont-kegyetlen, naiv-macchiavellisztikus módja szintén sok tekintetben emlékeztet a nagy francia forradalom sok hőséne és vezéralakjának magatartásmódjára, jóllehet azok a külsődleges formák, amelyeket ez a harc ölt, a korabeli Németország kicsinyes feudális abszolutizmusát tükrözik. Max Piccolomini, érzelmeit és gondolatait tekintve, Karl Moor és Posa márki testvére. De immár nincsenek forradalmi céljai, amelyekért küzdhetne. Idealizmusa, tüze, lelkesedése elveszítette tartalmát. Inkább csak úgy általánosságban rajong mindenért, ami igaz és szép. A lelketlen és esztelen valóság, amely ellen — idősebb fivéreikhez hasonlóan — küzdeni akar, immár minden vonatkozásban felülkerekedett. A költő, mint valami megváltoztathatatlan formával, kiegyezett vele. Max Piccolomini ezért már nem is áll az ábrázolás középpontjában, mint annak idején Karl Moor vagy Posa márki; be kell érnie az epizodista szerepével. Sorsa immár nem tiszta és nyílt harc ezekért az eszményekért, hanem ingatag rajongás csupán, melynek nem lehet más vége, mint kétségbeesett és értelmetlen halál, mint „szépen meghalni”.

A *Don Carlos* és a *Wallenstein* között ott van 1793 és 1794. A polgári forradalom



betetőzése a „terreur”-ban — és a polgári osztály megrettenése saját fegyvereinek és saját harcának következményeitől. Kiegyezése a katonai monarchia hatalmi formáival, hogy érvényesítse a burzsoázia valóságos gazdasági osztályérdekeit a feudális abszolutizmussal — és a proletariátussal szemben. A világot megváltoztatni hivatott eszményekből a kapitalizmus gazdasági kibontakozásának pusztá ideológiája lett.

A burzsoáziának ez a pesszimizmusa, ez a sa      osztályában való hitetlensége és gyökértelensége a német klasszika „l’art pour l’art” mozgalmában még nem tudatosodott. Ha azonban megfigyeljük ugyanennek a felfogásnak a jelentős képviselőit a XIX. század közepén, akkor jóval tisztábban látjuk a helyzetet. Gondoljunk csak Flaubert-re vagy Baudelaire-re. Flaubert egész érzésvilágában azoknak a korosztályoknak a képviselője, akik az 1830-as és 1848-as forradalomban, a nagy forradalmi korszak hagyományainak nevében zavarosan, de lelkesen lázadtak az „új Franciaország” ellen, az ellen az egyezség ellen, amelyet különböző kapitalista csoportok kötöttek a katonai abszolutizmussal. És regényeiben Flaubert hangot is adott ennek a gyűlöletének (a legszebben *Az érzelmek iskolájában*). Minthogy azonban gyűlölete merőben negatív volt, minthogy a gyűlölt jelennel nem tudott szembeállítani semmi pozitívat, ez az érzése szükségképpen csupán a gyűlölt élet pusztán esztétikai elutasításában jutott kifejezésre. Lázadása saját osztályának életformái ellen a „l’art pour l’art” romantikus-pesszimista elméletébe torkollott.

A burzsoázia fejlődése tehát — hiszen ezek a példák tetszés szerint szaporíthatók — ideológiailag is igazolta Marxot, aki azt mondta, „hogy az összes művelődési eszközök, amelyeket létrehozott, fellázdattak az ő saját civilizációja ellen, hogy az összes istenek, amelyeket teremtett, elpártoltak tőle”.<sup>9</sup>

Ismételjük: ez a felismerés mit sem változtat azon, hogy a proletariátusnak el kell vetnie a „művészet a művészetért” elméletét mint a hanyatló burzsoázia teóriáját. De a helyes állásfoglalás érdekében az egész jelenséget át kell látnia a maga konkrét valóságában, burzsoá osztálytartalmában.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 13.)

#### A KÖLTÉSZET KELETKEZÉSE ÉS ÉRTÉKE

A marxista irodalomszemlélet mindig magától értetődőnek tekintette, hogy az irodalom termékei csupán „az általános társadalmi fejlődés alkotórészei”. Végére is csak ez a módszer teszi lehetővé, hogy az irodalmi alkotásokat egyáltalában úgy fogjuk fel, mint a társadalmi fejlődés egy meghatározott fokának *szükségszerű termékeit*. Ha lebecsüljük ezt a módszert, akkor visszaesünk a polgári irodalomtörténet mitologizáló elmékedéseinek szintjére, amelyen az egyes korokat „nagy egyéniségekből”, a művészetet pedig a „zseni” lényegéből akarják megérteni; ez a gondolkodásmód

<sup>9</sup> Marx: „Louis Bonaparte brumaire 18-ája”, i. k., 143. o.

magától értetődően körforgáshoz vezet, hisz a zsenit ismét csak a műalkotásokból lehet megérteni. Az irodalomtörténet messzemenően helyesen teszi tehát, ha annak az osztálynak a helyzetéből indul ki, amely az adott korszak irodalmát teremti; hasonlóképpen helyes törekvés, hogy a különböző irodalmi irányzatok és formák harca mögött meg kell keresni azoknak a társadalmi rétegeknek a harcát, amelyeket a szóban forgó irodalmi áramlatok mint ideológiai kifejezési formák szolgáltak. Illúzió volna azonban azt hinni, hogy ez a felismerés (amely, sajnos a marxizmusban mindmáig alig volt több programnál, és megvalósítása érdekében — Mehring és Roland Holst munkásságától eltekintve — vajmi kevés történt), hogy tehát ez a felismerés, még ha beteljesedett volna is, kimeríthetné az irodalomra vonatkozó ismereteinket.

*Bevezetésében A politikai gazdaságtan bírálatához* Marx világosan megfogalmazta azt a nehézséget, amelyet mi is hangsúlyozni kívánunk: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”<sup>10</sup>

Persze nem szabad attól tartanunk, hogy ha elfogadjuk Marx módszertani intését, akkor visszajutunk a régi esztétika „örök” értékeihez, következésképpen az irodalom jelenségeit immár nem úgy tekintjük, mint a társadalmi fejlődés meghatározott fokának termékeit. Ez a félelem már csak azért is megalapozatlan, mert egy meghatározott kor és ezen belül egy meghatározott osztály mindig aszerint válogat a régi irodalom jelenségei között, hogy milyen történelmi motívumok munkálnak benne, és hogy mi az osztályhelyzete. Mert ahogy Marx még ugyanott megjegyzi: „Az úgynevezett történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti”;<sup>11</sup> és ebből a szempontból — de egyúttal egy konkrét történelmi helyzet osztályszempontjából — válogatja és értékeli a múlt költészetét. Ezen a fejlődésen belül megváltozik a múlt alkotásainak eredeti funkciója. Ha például a görög irodalom alkotásai mintaképül szolgáltak a XIV. Lajos korabeli Franciaország udvari irodalma, illetve a Goethe és Schiller korabeli Weimar számára, akkor e két esetben messzemenően más jelentése volt tartalomnak és formának, éspedig olyan jelentése, amely leginkább e művészet eredeti értelmétől és tartalmától különbözött. Ily módon előfordulhat, hogy valamely művészet eredeti osztálytartalma a fejlődés folyamán eredeti értelmével éppenséggel ellentétes szerepet kap. Így például Shakespeare drámái a feudális-reakciós, udvari irodalom termékei voltak, s ezért korántsem tekinthető művészetidegen nyárspolgáriságnak, hogy a „puritánok” harcoltak ellene — végül is később ennek a harcnak az eredményeként születtek Milton költeményei —, ellenkezőleg, ez a harc a feltörekvő polgári osztály osztályharca volt. És mégis, ugyanez a shakespeare-i költészet a XVIII. században,

<sup>10</sup> Lásd *Marx és Engels Művei* 13., 176. o.

<sup>11</sup> Lásd *uo.* 171. o.

Lessing, a fiatal Goethe és Schiller korában, kifejezési formája lehetett annak a harcnak, amelyet a német polgárság vívott önnön szellemi emancipációjáért a francia udvari költészettel szemben.

Ámde az irodalom megismerése valójában még akkor sem volna teljes, ha *létrejöttén* túlmenően *hatására* is marxista magyarázatot tudnánk adni. Hiszen továbbra is felvetődne a kérdés: miért *éppen ezeknek* a műveknek lett ez a hatása, és nem annak a számtalan többinek, amelyek ugyanazokból az osztályviszonyokból jöttek létre, és rokon formában hasonló életérzést fejeztek ki? (Gondoljunk csak Shakespeare-re és kortársaira, akik között számos jelentős költő akadt.) Itt aztán a marxizmus talaján is elkerülhetetlenné válik egyfajta *esztétikai* vizsgálódás. Természetesen a vizsgálódás a konkrét történelmi helyzetből indul ki. Azokat a kifejezési formákat igyekszik megragadni, amelyek egy (meghatározott osztályhelyzetből fakadó) meghatározott élettartalmat a legadekvátabb módon és a leghatékonyabb formában képesek ábrázolni. Mert az élet egyazon talajáról fakadó alkotások között döntően mégiscsak ez a különbség fogja meghatározni az imént vázolt történelmi hatékonyság alapját.

Egy élettartalmat különböző formákban lehet kifejezni. Megmaradhatnak a durva felszínen, és ábrázolhatják ezeket a felszíni, köznapi megjelenési formáit (miként azt az újabb polgári irodalom teszi, akár „naturalista”, akár „stilizáló” módon, akár Schönhernek, akár Hoffmannstahlnek hívják képviselőjüket). De egy meghatározott élethelyzetből felszínre lehet hozni a legmélyebb emberi érzéseket és gondolatokat is, amelyek azután öröm vagy bánat, kétségbeesés vagy mámor formájában azoknak az embereknek a számára is átélhetővé teszik ezt az élethelyzetet, akik maguk egyébként képtelenek volnának azt megérteni. Mert az emberek alapvető érzelmei lassabban változnak, mint társadalmi életformáik. Azt a nagy forradalmi átalakulást, amelyen az emberiség az anyajogú társadalomtól a patriarchális családig tartó fejlődési szakaszban átment, csak Bachofen, Morgan és Engels kutatásai óta tudjuk megérteni. De e válság nagyszabású költői ábrázolása, Aiszkhülosz *Oreszteiája*, mégis mélyen érintett és még ma is mélyen érint sokakat, mégha sejtelmük sincs e költemény valóságos tartalmáról.

Értelmetlen volna ma azt kérdeznünk, hogy vajon az osztály nélküli társadalom emberét nem fogja-e túl nagy szakadék elválasztani „az emberiség előtörténetétől”, hogysem át tudja élni e kor művészetét. Ma az a feladatunk, hogy *adekvát és módszeres*, mindenestül történelmi irodalomszemlélet megteremtésére törekedjünk a marxizmus szellemében. És az ilyen irodalomszemléletnek a fenti kérdéseket sem szabad figyelmen kívül hagynia.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 17.)

A kötet három novellája jó választás volt. Képet kapunk belőlük Dosztojevszkij művészetének lényegéről. Mindháromban megtaláljuk a sajátosan dosztojevszkiji formát: egyfajta önvallomást, fantasztikus álomalakba öltöztetve, az *Egy nevetséges ember álmában*, és szintén mint álmot, a karácsony estéjén megfagyó proletárgyerek álmát a *Karácsonyeste Krisztusnálban*. Társadalmi szempontból legértékesebb a kötet harmadik, jóval terjedelmesebb darabja, a *Cudar história*. Epésen-keserű és mégis humoros gúnyrajz a „liberális generálisról”, erről a Dosztojevszkij Oroszországában és másutt, és ma is, ezerszámra létező társadalmi figuráról. Az úr, az elnyomó osztály tagja — aki konjunkturális megfontolásokból, és hogy önmaga előtt is „nemesnek” látsszék, beosztottai előtt „liberális” pózban tetszeleg, hogy végül az első adandó alkalommal kimutassa igazi énjének lényegét. Minderről a szesztől mámoros tábornokfő tudósít monológok formájában, egy fura orosz esküvő keretei között. — *Lunacsarszkij* és *Wittfogel* tanulmányai kiegészítik egymást. Lunacsarszkij inkább művészi-esztétikai szempontból méltatja Dosztojevszkijt, Wittfogel pedig elemzésében röviden felvázolja az író társadalmi jelentőségét. Dosztojevszkij kétségkívül egyike a világirodalom legnagyobb alakjainak. Lunacsarszkij joggal emelte ki Dosztojevszkij törekvését a belső igazságra, érzékét az ember legtitkosabb mélységei iránt, határtalan démonizmusát, különös tobzódását a szenvedésben, a megaláztatásokban. A kérdés lényege, hogy oly sok nagy oroszhoz hasonlóan *miért* volt Dosztojevszkij a szenvedés ige hirdetője? Miért nem lát más kiutat a kapitalista-feudális társadalom igazságtalanságaiból, mint valamiféle megreformált kereszténységet, az elnyomottak és szenvedők „új egyházát”? És miért vált végül társadalmilag *reakciós* gondolkodóvá, pedig kezdetben rokonszenvezett az elnyomottak cárelleenes mozgalmával, ami száműzetést, szenvedést és szegénységet hozott neki?

Dosztojevszkij, amellet, hogy tisztán látott némely igazságtalanságot és izzó szeretetet érzett a szenvedők és meggyötörtek iránt, végső soron *individualista* maradt. Nem tudott kilépni a magányos én szűk köréből. Ezt a kört azután elmélyítette, ízekre szedte, felderítette, ahogyan senki más — de nem tudott elszakadni az *egyes embertől* és nem kutatta létének és tudatának társadalmi gyökereit. Jelzi ugyan alakjainak társadalmi osztályhovatartozását, de legfeljebb mint adalékot és kiindulópontot, nem pedig mint motivációt és alapot. De éppen *ezért*, a szenvedés és megaláztatás szükségyszerűségét hirdető gondolatai ellenére sem lehet elintézni Dosztojevszkijt a „reakciós” jelzővel. Az adott társadalmi lét ellenére alakjai gyakran egy megálmodott, idekívánt, jövődő társadalom, egy „igazságos társadalom” szellemében gondolkodnak és éreznek. Lelki életükben gyakran mindent (amit csak lehet) levetnek magukról, ami társadalmi, hogy annál alaposabban és mélyebben belemerülhessenek egyéni problémáik átélésébe. Természetesen ezek a problémák is a — kapitalista —

\* Dostojewski: *Novellen*. Mit Vorwort von A. Lunatscharski und Anhang von K. A. Wittfogel. — Viva 1923.

társadalomban gyökereznek, de felvetésük módja olyannyira „elvont-emberi”, hogy roppant mély tartalmuk révén az „örök” problémák szomszédságába kerülnek.

*Wittfogel* megpróbálja felvázolni Dosztojevszkij költészetének társadalmi alapját. Akárcsak *Lunacsarszkij*, ő is pszichológiailag igyekszik kimutatni, hogy keresztény hite ellenére, vagy épp emiatt, Dosztojevszkij ma a bolsevikokban ismerné fel az „igazán törvényes Krisztust”. Ne firtassuk, végül is nem ez a lényeges. Nem szükséges, hogy a Dosztojevszkijt olvasó proletárok feltétlenül a munkások ügyének „igazi prófétáját”, a forradalom előfutárát lássák benne. Nem volt az. De azt feltétlenül meg kell tanulniuk, hogy a belső igazságért küzdő titánt lássák benne, aki egyénileg különáll ugyan, és gyakran nem törődik a társadalmi gyökerekkel, de mindig legbensőbb énjét adja, éspedig oly őszintén és odaadóan, mint rajta kívül talán senki. Aki ezért a befelé élő, már társadalmilag és gazdaságilag felszabadult embert, mintegy „megelőlegezve”, a jövő ezen emberének lelkét próbálta ábrázolni. Dosztojevszkij individuális problémái olyan emberi problémák, amelyeket — lévén, hogy az osztálytársadalom lelki maradványai — csak a jövő társadalmában lehet majd olyan mélységben és olyan tisztán megoldani, ahogyan ő szerette volna.

(*Die Rote Fahne*, 1923. március 4.)

#### VITAIRAT A BURZSOÁZIA HÁBORÚJÁRÓL\*

Vak, aki nem látja, hogy az egész világ burzsoáziája az elkövetkező világháborúra készülődik. A gazdasági, technikai stb. előkészületek mellett fontos szerepet játszik az *ideológiai* felkészülés is. 1918-ban a tömegek általános hangulata olyan volt, mintha soha többé nem lehetne háborúra mozgósítani őket. A nemzetközi fasizmus szervezeti formái, amellet, hogy a proletariátus elleni polgárháborúban is szerepet játszanak, egyszersmind egy imperialista hadsereg megteremtésének a magvát jelentik. Csakhogy elmúltak azok az idők, mint mondjuk a XVII–XVIII. századi abszolutizmus kora, amikor zsoldoscsapatokkal meg lehetett vívni egy háborút, amelyet a lakosság nagy tömegei közömbösen, sőt ellenségesen figyeltek. Akármi legyen is a széles tömegek katonai-szervezeti szerepe az elkövetkező háborúban, ideológiai felkészítésüknek már most meg kell kezdődnie.

Ennek egyik leghatékonyabb eszköze: elfeledtetni velük az elmúlt háborút. Nem is annyira a háború okairól stb. terjesztett történelmi hazugságok szövevényére gondolok, mint inkább arra az erőfeszítésre, hogy az emberek tudatából kitöröljék, hogy *milyen* volt a háború, hogy *melyik* osztály érdekében és miféle iszonyú gépezettel vívták. E kampánnyal szemben, amelyet az uralkodó osztályok jó osztályösztönrel irányítanak, az elvont pacifizmus teljesen tehetetlen. Ha eltekintünk is attól, hogy milyen fegyvereket adtak a háborús uszítók kezébe a breszt-litovszki, a versailles-i stb.

\* Karl Kraus: *Die letzten Tage der Menschheit*.

békéknek a pacifista szavak és tettek közti különbségéből (a népek önrendelkezési joga) levont tanulságai, sohasem lehet hatékony az olyan ideológiai harc, amely *általában* a háború ellen irányul. Csak szentimentális literátorok nem képesek maguk elé képzelni olyan célt, mely *minden áldozatot* megér (a háborúét is). Amíg egy osztály társadalmilag életképes, addig tagjai — mégha külön-külön többé vagy kevésbé menteni próbálják is saját személyüket — mindig magasabbra fogják becsülni az osztály életcéljait, mint az osztályhoz tartozó egyes emberek létét, nem is beszélve a más osztályokhoz vagy nemzetekhez tartozókéiról.

Ez a felismerés persze korántsem jelenti azt, hogy nem kell küzdeni az *imperialista-kapitalista háború* ellen. Ellenkezőleg. Nemcsak azért utasítjuk el az „általában” a háború ellen irányuló pacifista propagandát, mert a pacifizmus a proletárállamok védelmi háborúit is elveti, hanem azért is, mert az imperialista háborúval szemben teljesen hatástalan: a pacifista megvilágításban éppen a mai imperialista háború kegyetlenül-sajátos lényege halványul el. Ez a felfogás lehetővé teszi, hogy az imperialisták mindenkori háborúikat mint „kivételt”, mint „nemzeti” harcot stb. csempésszék a tömegek tudatába. Mert a háború elleni harcban a leghelyesebb elmélet is kevés, és nem elég leleplezni a mai háborúk gazdasági és osztályalapjait sem. Az imperializmus szószólói által terjesztett hamis képpel a háború konkrét és igazságghű képét kell szembeállítani.

Ezért jelentős és maradandó Karl Kraus könyve. Olyannak mutatja — fotografikus és fonografikus hűséggel — a háborút, amilyen valójában. Működés közben látjuk a háború valóban hatékony gépezetét: az újságok apparátusát (újságírókat, akik a katonák tömeges pusztulását csupán hangulati anyagnak tekintik a jóllakott burzsoázia szórakoztatására), a tőkésosztály „gazdasági” szervezetét (üzéreket, árdrágítókat, üres üzletek előtt álló, hadiüzemekben dolgozó, végsőkéig kiszipolyozott proletárokat), a hadigépezetet (az uralkodó osztály tagjainak felmentését, a magasabb parancsnokságok „aranyéletét”, a harcoló néppel szembeni embertelen, kegyetlen bánásmódot). Béctől a legutolsó frontvonalig ijesztően természetű, művésziileg pompásan kézbentartott haláltáncot lejtve látjuk elvonulni magunk előtt a háborúnak mindazokat az alakjait, akikért a dolgozók tömegei a háborút vívták. Íme „az uralkodó osztály ábrázata”. Bőséges ebédjük két fogása között hadbírók kérkednek ártatlanok tucatjainak felakasztásával. Pezsgő mellett, kabarében ülve katonaorvosok arról disputálnak, miként küldtek a frontra szívbetegeket és tüdőbajosokat. Egy üzer ájultan esik össze; családja aggódva szorgoskodik körülötte, környezete igyekszik megnyugtatni: tévedett, féltelme nem indokolt — egyelőre szó sincs békéről. És a képek egyre monumentálisabbak lesznek. Anélkül, hogy természetességük csorbát szenvedne, mind jobban elszakadnak a valóság pusztá utánzásának talajától: a háború valóságos lényegének szimbolikus összefüggései öltönek bennük testet. Goz és Mogoz, a két üzer hatalmas, hájas alakja Svájc hegyei között a napot is elhomályosítja; a nagyszerű éjszakai jelenetben, miközben a frontot áttörik, osztrák, német és magyar tisztek ülnek féktelen orgiát a tábornok szállásán.

De mégsem mondhatjuk el az egész kötetet. Aki tudni akarja, vagy emlékezni akar

rá, hogy milyen volt ez a háború a valóságban, olvassa el a könyvet. Ez pedig kötelessége mindenkinek. Mert Kraus helyesen mondja, hogy „a háború minden gyalázatát felülmúlja az embereké: az, hogy tudni se akarnak róla, hogy elviselik, ha van, de nem azt, hogy — volt”. A *kép*, amelyet Karl Kraus felrajzol, a legjobb propaganda a közelgő imperialista háború ellen. Kraus igaz valóságukban ábrázolja az elmúlt háborúkat, s ezzel elrettentő képet fest az elkövetkezőről. De ez a fenntartás nélküli egyetértés csupán Karl Krausnak, a *művésznek* szól. Képeihez azonban — sajnos — hozzátartozik egy meglehetősen homályos, vértelen kommentár. Nörgler („az akadémuskodó”), aki ezeket a képeket folyamatosan kommentálja, olykor nagyon szellemes megjegyzéseket tesz ugyan, de sohasem képes fellendülni arra az elméleti szintre, amely megfelelne magának a nagyszerű és természetű ábrázolásnak. Ezért van az, hogy a mű vége ellaposodik. Az ellenség áttörésével egy időben tomboló örült orgia még igazi világvége-hangulatot áraszt. Ám a zárójelenet, az „istenek alkonya” (idegen bolygók lakói vetnek véget a földi vérfürdőnek) alig több, mint lapos irodalmár-utópia. Nem véletlen félresiklásról van szó. Karl Krausnak a szürke árnyalataival megfestett, mindazonáltal sohasem monoton háború-képéből hiányzik egy szín: a tetterős felháborodásé: hiányzik a *forradalmi proletariátus hangja*. Liebknecht egész Európán át visszhangzó kiáltása: „Le a háborúval!”, az orosz forradalom, a januári sztrájkok stb. — Kraus számára mindez nem létezett. (Ami semmi esetre sem véletlen, hiszen jól ismeri például és nemegyszer a nyilvánosság előtt is említi Rosa Luxemburg börtönleveleit, de hatásukról ugyanakkor egyetlen szót sem ejt.) Helyesen ismerte fel, hogy a háború csupán összesűríti a polgári társadalom alávalóságát, de mert a küzdelmet ez ellen egymaga veszi fel, s nem keres kapcsolatot azokkal, akik valóban hivatottak erre a harcra, a helyes perspektívát is elvétí: harcából akaratlanul is komikus utópia lesz, mert pontosan ott torkollik utópiába, ahol végül maga a valóság kezdi hatékonyan leküzdeni az utópiát. Szerencse, hogy ez az utópia csak imitt-amott bukkan fel Kraus — ismételjük: nagyszerű — háborús tablója mellett, és nem képes elhalványítani hatását. Mert mindennek ellenére továbbra is ez a könyv az imperialista háború elleni legjobb vitairat: felháborodott és fájdalmasan eleven emlékezés arra, hogy milyen is volt valójában az elmúlt háború.

(*Die Rote Fahne*, 1923. március 30.)

# MEGJEGYZÉSEK FÜLEP LAJOS MŰVÉSZETFILOZÓFIAI TÖREDÉKÉHEZ

TÍMÁR ÁRPÁD

Fülep Lajos (1885–1970) munkásságában kitüntetett helyet kapott a művészetfilozófia. Pályafutását ugyan újságíróként kezdte századunk első évtizedében — írt színházról, képzőművészetről, irodalomról egyaránt —, de érdeklődése hamarosan a filozófia és a művészetelmélet felé fordult. 1907-ben egy ösztöndíj jóvoltából Itáliában telepedhetett le, ahol elmélyült tanulmányokba kezdett. Firenzében megismerkedett a Biblioteca Filosofica köré csoportosult filozófusokkal, írókkal, részt vett vitáikban, publikált lapjaikban, előadásokat tartott körükben (1910-ben Nietzsche-ről, 1911-ben Crocéról). Előbb Stirnerrel, Kierkegaard-ral, Nietzschevel foglalkozott, majd egyre inkább Dantéval, Szent Ferencel és a misztikusokkal. Stúdiumainak eredményeit, szellemi fejlődését olyan fontos tanulmányok dokumentálják, mint a „Stirner” (1906), az „Új művészi stílus” (1908), a Nietzsche-előszó (1910), „Az emlékezés a művészi alkotásban” (1911), a „Mai vallásos művészet” (1913), a „Donatello problémája” (1914), valamint a halála után megjelent — a tizes évekből származó — olasz irodalomtörténeti tanulmányok („Dante”, „Petrarca”, „Humanizmus” stb.) és a még publikálatlan „San Francesco” könyv töredékei.

Fülep kapcsolatai természetesen a magyar filozófiai élettel is igen élénkek voltak. 1911-ben, Hevesi Sándor és Lukács György közreműködésével, megindította a *Szellem* című filozófiai folyóiratot, melynek munkatársai közt ott találjuk Balázs Bélát, Mannheim Károlyt, Szilasi Vilmost, Zalai Bélát és Ritoók Emmát is. Jó viszonyban volt Alexander Bernáttal és Révész Gézával, az első világháború éveit pedig bekapcsolódott a Vasárnapi Kör és a Szellemi Tudományok Szabadiskolája tevékenységébe. A kör tagjai közül Lesznai Annával, Mannheim Károllyal, Káldor Györggyel és Tolnay Károllyal kötött szorosabb, életre szóló barátságot.

Művészetfilozófiai, illetve „művészettörténet-filozófiai” nézeteinek fejlődésében fontos állomás a szabadiskolán tartott előadássorozata a nemzeti művészet kérdéseiről. Ennek alapján készült el a *Nyugat*-ban 1918-ban és 1922-ben publikált tanulmányorozata, amely 1923-ban, *Magyar művészet* címen, könyv formájában is megjelent. Ugyancsak jelentős 1923-as „Művészet és világnézet” című művészetelméleti tanulmánya. Babits Mihállyal való levelezéséből tudjuk, hogy már a húszas-harmincas évek fordulóján is tervezte művészetfilozófiájának rendszeres kifejtését. A *Nyugat*-ba szánt, viszonylag rövid terjedelmű változat publikálására azonban nem került sor. (A kézirat, mely helyenként vázlatos, kidolgozatlan, utalásszerű részeket is



tartalmaz, Fülep hagyatékában megmaradt.) Ezek a kérdések azonban továbbra is foglalkoztatták Fülepet. Egy-egy alkalmi írásában — így pl. a „Célszerűség és művészet az építészetben”, a „Rembrandt és korunk” vagy a „Derkovits helye” című tanulmányban — sort kerített több fontos részletkérdés kifejtésére. Az ötvenes években tartott egyetemi előadásai is sejtették, hogy változatlanul dolgozik művészetfilozófiáján; a több évtizedes munka azonban nem jutott el a befejezésig, a végleges megformálásig. A műnek csak töredékei maradtak ránk. Fülep Lajos hagyatékában több ezer lapnyi olyan kézirat található — vázlatok, első fogalmazványok, följegyzések, kisebb-nagyobb kidolgozott részletek —, amelyek a művészetfilozófia előmunkálatainak tekinthetők. Ebből közlünk itt egy nagyobb, összefüggő részt.

A mű fölépítéséről, szerkezetéről is maradtak fenn vázlatok, tervezetek. Bár ezek is variálódtak, a főbb témakörök azonban szinte valamennyi változatban megtalálhatók: így az esztétikai szféra, a műfaj, a stílus, az érték, a jelentés kérdésköre mellett igen fontos helyet kap mindig a művészet és világnézet, valamint a művészet és valóság kapcsolatáról szóló fejezet is. A közölt szövegrész csak kiragadott mintának tekinthető, mert csak a töredékek teljes földolgozása, áttekintése után lehet végleges választ adni arra, hogy e témakörben még mit és mennyit írt Fülep. Gondolkodásmódjának irányultságát és a kérdések megközelítésének igényességét azonban talán ennyi is méltón reprezentálja.

A közölt töredékek a hagyatékban az Ms 4567/3–4. szám alatt találhatók (MTA Könyvtára Kézirattár). Föltehetőleg a hatvanas években készültek.

# MŰVÉSZET ÉS VALÓSÁG

FÜLEP LAJOS

A művészet és a valóság egymáshoz való viszonyulásának kérdése a művészetről való tudatos eszmélkedésnek logikailag első, történetileg is legősibb kérdése. Logikailag minden másikat megelőz, mert a művészet fogalma, vagy bárminő vague tudata nem létesülhet a valóságra való reflektálás, a tőle való elkülönítés nélkül. Történetileg is természetszerűleg vele kezdődik minden eszmélkedés, mert maga az eszmélkedés abban a pillanatban születik meg, amikor a művészet szférája a valóság szférájától különlevőként tudatosul. Ezt tehát írott emlékek nélkül is tudhatjuk. Nyilvánvalóan nem Platón és Aristoteles az első, akik ezt a viszonyt szóban vagy írásban megfogalmazzák, még az európai kultúra történetében se, nem is beszélve más ősi, régibb kultúrákról, amilyen az egyiptomi, indiai, kínai; de ők az első, akik a problémát filozofikusan megfogalmazzák, a maguk rendszerében, mondjuk úgy, a maguk világrendszerében elhelyezik, a maguk alapelvei átfogójához képest végiggondolják. Az ő alapvetésük, mint a görögségnek megannyi kezdeménye, döntő jelentőségű és máig erő hatású a művészet elméletére nézve, jelentőségét akkor is érezteti, mikor gyökeresen eltérnek tőlük vagy szembekerülnek velük, mert valahogyan, megnevezetlenül is számot kell vetni velük, annyira beleivódtak az európai kultúra, sajátképp a filozófia szervezetébe. A viszonyt az utánuk következő korok sokféleképp fogalmazták, hol annyira egymáshoz közelítve őket, hogy a különbség köztük annyira elhalványult, hogy már jóformán csak technikájukra redukálódott, hol pedig annyira kiélezve különbségüket, hogy már semmi közük egymáshoz (példa az újak közt Simmel Rembrandtja, a szürrealisták esztétikája stb.), a két véglet közt sok változattal és árnyalattal.

Az elmélet változása gyakran a gyakorlat funkciója, függvénye, de nem mindig. Az elmélet is lehet viszont a gyakorlathoz képest kezdeményező és rá ható, de ha szándék és tudatosság nélkül nincs is művészi gyakorlat, a következetes, logikus megformulázás nem nélkülözhetetlen hozzá. A valóság és művészet egymáshoz való viszonya azonban akár a gyakorlatban, akár az elméletben, mindig tulajdonképpen az egyik, vagy a másik, vagy mindkét terminus függvénye, a viszony változása magának a fogalmak tartalmának változása, a viszony önmagában nem változhat, mert nincs a két entitás nélkül. Ha a valóság fogalma változik, a művészet hozzá való viszonyának is változnia kell, és viszont, hasonlóképp változnia kell a viszonynak, ha a valóság is, a művészet is változik. A viszonya B-hez nem lehet azonos A<sub>1</sub> viszonyával B-hez, se A

viszonyával B<sub>1</sub>-hez, se A<sub>1</sub> viszonyával B<sub>1</sub>-hez. A viszony köztük nem lehet formális vagy absztrakt, mondjuk, az egyforma közönyé vagy érdeklődése, vagy mechanikus, mint fizikai tárgyaké. A viszony mindig az egyik vagy a másik terminus elfogadása vagy elutasítása, affirmálása vagy tagadása, éppen a maga konkrét sajátosságában. Nem általában a valóság és nem általában a művészet viszonyul egymáshoz, hanem mindig valamilyen valóság és valamilyen művészet, és nem általában a valóság, nem általában a művészet változik — ilyen nincs —, hanem mindig *valamilyen* valóság és *valamilyen* művészet, és mindig *valamilyen* viszony az, amelyik valamikor valahol kell vagy nem kell. Bármennyire korrelatív azonban a két terminus és viszonyuk bármennyire relatív, valami általános, abszolút érvényű, kimondható róla, hasonlóan ahhoz, hogy a valóság és művészet egymáshoz való viszonyának tudata logikailag és történetileg minden lehető elmélkedést a művészetről megelőz, ez az általános érvényű tétel: kettejük között mindig a valóság, hogy úgy mondjuk, „erősebb”, ti. az, amelyik s amelyiknek változása kondicionálja a másikat, nem pedig viszon; amiből nem következik a művészetnek a valóságra való hatása lehetőségének tagadása; mert még ilyenkor is a valóság hattanja a művészetet önmagára, hogy valamilyen művészet és hatása kell vagy nem kell, magában a valóságban dől el, maga a hatás már a valóság szférájában történik a valóság iniciatívájából; a művészetnek nincs ható szférája a valóságon kívül — a valóság ilyen értelemben „erősebb”, mert tágabb, szélesebb, prius, s ha a valóságban a művészetnek megvan is a saját külön szférája, respektálandó hatású, kár nélkül sose negligálható hatású szférája, a művészet funkciója, hatása, élete, változása éppolyan eleme a valóságnak, mint minden más. Nem tévesztendő össze azzal, hogy a művészet túl akarhat menni a valóságon, pontosabban, mindig valamilyen valóságon, nemcsak abban az értelemben, ahogy még a naturalizmusnak is túl kell mennie rajta, hogy művészet lehessen, hanem abban, hogy valamilyen, vagy mindenfajta valóságot maga mögött akar hagyni — amire bőven van példa a művészet történetében.

Valóság és művészet viszonya 3 féleképp: 1. művészet viszonya a külső valósághoz, emberek, történetek, különösen természet — általában leginkább ezt szokták érteni, és ebből deriválni igyekezni mindent, építészetet, ornamentikát is; és eszerint megítélni mindent; natúra; ábrázoló művészetben, irodalmon orientálódik; 2. művészet viszonya meghatározó valósághoz: társadalom, szellemi környezet, hagyomány, hatás etc. szellemtörténet is: világszellem, nemzeti szellem stb. megnyilvánulása; isten; múzsa; 3. az alkotó és szemlélő valósága; a lélek valósága; különösen líra; de minden más műfajban is a lírai-szubjektív. Mi az a valóság, ami a művészetet produkálja, s milyen? — ezt kérdezik.

A 3 nem szokott együtt szerepelni. Egymás meg nem értése gyakran éppen ebből: más-más viszonyra gondolás. Más valóságra, más művészetre.

A széjjelszakítotttság a végig-nem-gondolás jele és következménye. Egyiken vagy másikon való orientálódás. Egyik se negligálható.

Ez tulajdonképp a művészet eredetének, produkálásának kérdése. Mert ami reális, az az ember, az egyén (nem társadalom, nemzet stb.) — hogyan, miért produkálja a

művészetet? Mit tesz akkor? stb. Mi az, amit tesz? és mi az, ami valamit művészetté tesz? Benne van társadalom is, mert ember mindig társadalmi lény.

Lehet-e szétszakitottságot összefogni? 2 és 3-at lehet — meg kell határozni egymáshoz való viszonyukat. Kérdés az 1.

2. és 3.-ban kell lenni valami általános, mindig meglévő, mindig azonos viszonyulásnak, ami nélkül nincs művészet. Ez nem változhat a valósággal — vagy van, vagy nincs.

Ezenkívül: változó viszonyulás: művészet értékelése, szerepe stb. valóság milyenségére stb. szerint.

A 2. egyszerre külső és belső valóság.

Vagyis: a valóságnak mi a viszonya a saját produktumához? mennyi a része benne? és melyiknek mennyi és milyen?

A 3 együtt: viszonyulás az egész valóság-lehetőséghez.

Nem az a kérdés, az egyén alkotja-e a művészetet, hanem az, hogy a művészet produkálásában és reprodukálásában mi a döntő, az egyén vagy a társadalom — s magában az egyénben: az egyéni diszpozíció, vagy amivé az egyént a társadalom teszi.

Mindig az egyén produkál: mint a homerosi eposzok, a népköltészet stb. — már nem Wolf elmélete.

A történelem és művészettörténelem tanúsága szerint a változások nem egyöntetűek. Egyszerre többféle együtt, régi és új; az új is, a régi is többféle. Ebből következik: viszony nem mechanikus.

•

A művészet és a valóság egymáshoz való viszonya: probléma; éspedig gyökeres, azaz a művészet kérdésének lényegében végső, és általános, olyan, amelyben mindenki, aki művészettel foglalkozik, művész, teoretikus és laikus, minduntalan beleütközik. S amelyről mindnyájunknak van is valamilyen gondolatunk, nézetünk vagy megokolt elméletünk. A nézetek igen sokfélék, bő változatosságban helyezkednek el a két véglet közt, a között, hogy a művészet a valóságnak másolata, és a között, hogy a művészetnek a valósághoz semmi köze. Nézetek sokféleségében nincs semmi, más témák elméleti változatosságához képest különösen nevezetes, de abban már van, hogy itt két ilyen teljesen ellentétes végletre lehet eljutni, s mind a kettőt meggyőződéssel, hévvel, alaposan, következetesen, bőven és jól megindokolt, meggyőzően ható érvekkel lehet állítani. Az állításoknak és érveknek, önmagukban tekintve őket, igazuk is van, s így az a különös logikai szituáció keletkezik, hogy egyszerre igaz valami és az ellenkezője. A végletek lehetősége, s az ellentétes állítások érvényességi igényének lehetősége eléggé mutatja, hogy itt probléma van, de azt is, hogy az ellentétnek a fogalmak tisztázatlanságából, összekeveréséből kell eredniök, abból, hogy nem ugyanazt jelentik az egyik félen, mint a másikon, különben nem lehetnének egyaránt igazak az azonosság logikai elvének sérelme nélkül.

Erre a problémára, a valóságosra, s a fogalmak zavarából támadó álproblémára akarunk itt rávilágítani, s lehető röviden megmutatni az utat (a rendszeresebb és

teljesebb megtárgyalását a teljes művészetfilozófiában végezve el), amelyen egyértelmű és érvényes megoldása, nézetünk szerint, elérhető.

A probléma szükségképpen előbb-utóbb előkerül mindenütt, ahol a művészetről elmélkednek, előkerül először magának a művészetnek természetéből, abból a tulajdonságából, hogy vannak ágai, amelyek, mint a festészet és szobrászat, valami valóságos mintát látszanak követni, ábrázolni vagy másolni, s olyanok, amelyeknek, mint a zenének vagy építészetnek, nincs valóságos mintájuk, hanem teljesen szabadon, mintegy önmagukból, saját elveik és törvényeik szerint alkotnak. De magukban az ún. ábrázoló művészetekben is szinte végtelen a valóságos motívumok felhasználásának s a hozzájuk alkalmazkodásnak vagy tőlük elszakadásnak lehetősége, a szinte másolásnak látszó naturalisztikus hűségtől az öntörvönnyű kompozícióknak zárt rendszeréig, vagy akár az expresszionista, konstruktivista, kubista, szürrealista irányzatok tudatos, sokszor szándékos és provokáló valóság-ellenességéig, illetőleg olykor vélt vagy annak mondott valóság-ellenességéig.

De előkerül a probléma másodszor a valóság természetéből is.

\*

A reális valóság differenciálódott a jelentésvalóságtól, élményvalóságtól.

A reális valóság csak egyik — mesterséges — fajtája a valóságnak, teoretikus valóság.

Nem egy valóság van.

Ez: desztillált, absztrahált valóság.

S még ebben is sokféle: fizikai, pszichológiai, metafizikai stb. Idea-világ valósága, jelentésvalóság, empirikus.

Másik szférából való valóság fogalmával (fizikai, ismeretelméleti stb.) állították egy síkra és szembe a művészetet — természetes, hogy ezzel nem lehetett közösséget megtalálni, de a művészetet se megérteni.

A tudományos valóság nem lehet kritériuma a művészetnek, se a művészetben lévő valóságnak; de a művészetén kívül, hogy úgy mondjuk, művészet előtt lévő, preesztétikai valóságnak igen — mint mindennek, ami tapasztalat, ismeret, tudás; s azt befolyásolhatja, módosíthatja, termékenyítheti (Freud stb.), meg is szüntetheti — mindezt meg is teszi. Közvetve így a tudományos valóságnak is lehet köze a művészetéhez.

A tudomány, megváltoztatva a valóságot, sokat elvett a művészet valóságából, és sokat hozzáadott.

A művészet is állandóan hozzáad a valósághoz, de el is vesz belőle; mert a művészet is mindig valamilyen, sohase teljes valóság.

A művészet teremti a valóságot, a magáét, de ugyanakkor a másik, reális valóságot is. S az megint visszahat a művészetre.

### a) Élményvalóság

A tudományos valóság előtt mindig volt s ma is van másik valóság; a közvetlen *élményvalóság*; ez a művészet; ezt a tudomány illúzióként leleplezheti, teljesen ki is szoríthatja — ti. merő látszatként leleplezi s bagatellizálja —, akkor megszűnik a művészet (Hegel).

Az élményvalóságnak nagyon sok forrása; köztük a tudomány is; vallás, etika stb.; és nagyon sokféle lehet; egységes, atomisztikus, harmonikus, diszharmonikus, nagy, kicsi stb.; benne van a szubjektum is; a szubjektum nincs mindig harmóniában az ő valóságával — sőt; itt is sokféle a viszony.

A művészetben az élményvalóságnak csak élményvalóság a kritériuma.

A tudományos valóság is élményvalósággá válhat, vagy abból származhat; nem mind; de mind, ami egyáltalán élmény lehet.

Vannak valóságok, amelyeknek átélhetősége egyelőre, vagy végképp, megszűnt, ezeknek a művészetét se tudjuk teljesen átélni; olyan, mint ismeretlen nyelv hangzása. Inadekvát esztétikai élmény.

Amikor a valóság s a mű közé áll az egyén a maga bizonytalanságával, vagy őszintétlenségével, szándékosságával stb., a valóság nem mindig olyan, amilyennek lennie kellene, nem igazi; csak akart, de nem meg is valósult valóság; vagy mondvacsinált, hamis, talmi; vagy sekély, silány, értéktelen; vagy utánzott, összetákolt, összehordott, száraz, lelketlen; lehetetlen, jelentéstelen, zavaros.

### b) Jelentésvalóság

A *zene* valósága is ilyen; csak nehezebb a kapcsolatot megállapítani, megfogalmazni; a valóság benne van, s auraként körülveszi; érezzük, hogy igaz-e vagy nem; a zenében a valóság annyira egy az érzéklettel, hogy alig lehet szétanalizálni, gyakran egyáltalán nem lehet; mint színben, formában stb., amin kívül nincs; de ez nem tagadtathatja; a zene valósága lehet pl. egy érzés vagy érzelem — semmi több; amely hívja a maga érzékletes inkarnációját; de lehet valami még megfoghatatlanabb — csak egy attitűd, valami általános, vague érzés, a lét valamilyen állapota, ritmusa, harmóniája, diszharmoniója —, de az is valóság.

Minden jelentés. Jelentő és jelentés azonossága; ezért önmagában értékes, ezért szemlélet.

Az esztétikum: a tárgy mindenestül, tökéletes konkrétan. Ez az értelme, ez a létjogosultsága. Ha ezt elveszjük tőle, mindent elvettünk. A gyakorlatban nem is vesszük el, de elméletben igen (mikor pl. csak ezt vagy azt — formát stb. — koncedálunk benne, a többit mellékesnek degradáljuk).

Mindaz, ami élmény lehet; nem kvantitatív teljesség, kvalitatív.

A jelentés önmagában való, autonóm jelentősége. Ez a sajátos esztétikai érték.

Az esztétikum autonómiája; benne a természeti tárgy is.

A jelentésvalóság az elsődleges; a teoretikus valóság van utóbb; kritika eredménye. A jelentésvalóságnál még nincs kétely. Ő az eredeti, természetes valóság; a másik a mesterséges. Így reális a képzeleti kép vagy az emlékezeti kép, a jelentése folytán, nem vizsgálódás folytán. Ahol vizsgálódás van, mint pl. realizmusban, naturalizmusban, ott is a jelentés valóságának, igazságának igazolására.

Vallás, mítosz, metafizika.

Álom.

A jelentés valósága éppoly ősi, mint a használati valóság, a létfenntartáshoz szükséges.

A szó valósága.

A jelentés: tény, östény.

Külső és belső világ elválaszthatatlanul együtt, mert még egyáltalán nincsenek differenciálva; s az általános és szinguláris is együtt: képpen.

Nem érzélem, nem intuíció.

Érzékletesség és szellem egyben; nem ellentétben; detto: gondolat és érzés; irracionális; szubjektum és objektum differenciálatlansága.

Az esztétikai valóság: ami mond, és amit mond: ugyanaz, azonos; ez csak érzékiségben, szemléletben lehet, ezt csak látni, hallani lehet.

Beszélő valóság — benne a cselekvés és beszéd; az ember, a természet stb.; minden, ami van: beszéd. — Benne minden: beszéd; ami nem az: azzá vált.

Ősi, közös anyanyelve az emberiségnek — közös és anyanyelv, még akkor is, ha nem értjük; mert az elv közös benne. Az, hogy ősi, nem időbeliséget jelent — olyan ősi, mint a másik, a reális, a gyakorlati valóság; hanem azt, hogy olyan ősi, amilyen az emberi általában; és jelent a másik valóságnál teljesebbséget. Ezt a teljesebbséget keresi a művészetben az emberiség. Ez nem használatra, nem cselekvésre stb. való valóság, hanem szemléletre való; *csak* szemléletre, ami nem kevesebbet, hanem többet jelent; ősi, azaz önmagáért való; nem valamilyen célra. Hogy az esztétikum ősválóság, azt jelenti: nem derivált, nem Überbau, nem luxus, nem szublimálás, hanem kezdettől fogva való, sui generis valóság, arché.

Előbb van az értékelt valóság, mint a merő tény.

### c) *Jelentés jelentősége*

A jelentés elszakad a valóság intenciójától, önmagában nézve; az érték fundálja a valóságot; azért valóságos valami, mert olyan, amilyen, azaz értékes; az érték részben elnyomja a valóságos valóságot, részben megteremti az *esztétikai valóságot*. A jelentésvalóság értéke. Ez az esztétikum.

Ontológia (fontos!)

Az egyetlen szemlélet, melyben minden érték; melyben a szemlélet mindenestül érték, önmagáért való (különbözik a vallásos kontemplációtól; *érzéki* kontempláció).

Hogy mennek színházba: nem valóságot látni; de nem is csak látszatot, játékot. Egy másik valóságot: a jelentés- és értékvalóságot: esztétikai valóságot.

Nehéz ezt a valóság fogalmát realizálni, szokatlan; ez: az esztétikai szféra valósága; enélkül nem boldogulunk; nem kell különféle szférák — a valóságos valóság és az esztétikai szféra — fogalmát összekeverni.

Ez a valóság közös egy virág és egy szimfónia, egy vers s a Sixtina, egy arckép s egy gótikus katedrális közt, egy táj s egy tragédia, a kék ég s a Divina Commedia közt. Ilias.

Álom — szintén különbözik, mert cselekvőn részt veszünk. Csak akkor hasonlít, mikor az álomban szemlélünk (érezve stb.). Tehát az álomhoz hasonlítás általánosítva nem helytálló. Keresi a valóságon könnyítést a valóság látszatával. A Scheintheoria rokona. Aesthetica erotica.

A műtárgy: valamiért fontos valóság. (Nem: el kell hinni valóságos voltát; valóság illúziója stb., nincs szó hitről, mert akkor kételyről is lehetne; de meg: ha rajta kívül levő valóságként akar hatni, akkor már kívül vagyunk a művészetben, megszüntettük; a másfajta valóságban való „hit” vagy kétely egyaránt megszünteti a műtárgyat; kételyen és hiten kívül áll!)

Az esztétikai valóság: *az érték fundálja*. Itt nem vetődik fel a valóság kérdése. És nem „a valóságtól való szabadulás” etc.; egy másfajta valóság, nem kevésbé „igaz”, mint amaz. Alapja a megértés és meggyőződés, tudat. Kritériuma: a meggyőző, az „igazság” (Echtheit). Ez nem fantasztikus, kritériumtalan elrugaszkodás a valóságtól; arról nem is tud; ez sui generis valóság; lehet, hogy egyezik amazzal; lehet, hogy eltér tőle.

Ez a valóság, az emberé, benne — akárhogy keletkezik — az ember nem közömbös, hanem teljességében, qua valóság, értékelő.

A többi érték nem fundálja a valóságot; isten attribútumai nem fundálják létét; az etikai Sollen nem fundálja a reális valóságot — az máshonnan van. Csak az esztétikai érték fundálja a maga valóságát, mely addig tart — addig terjed —, ameddig az érték.

Előbb van az értékelt valóság, mint a mérő tény.

A műtárgy semmivel se kevésbé valóságos, mint a természeti esztétikai tárgy, és semmivel se valóságosabban valóságos. Ebben nincs különbség, ill. nem ebben van a különbség. Nem kívülről vizsgálva, materiálisan stb., hanem a szemlélet szférájában; a szemlélet módjában, intenciójában, a természeti esztétikai tárgy és a műtárgy megjelenési formájában. (S ez a különbség fontos is; panoráma ellen! a műtárgyban meg van formálva a szemléletre valóság, s az hivatott megóvni, hogy a másik szférába ne essünk ki.) Nem úgy, hogy az egyikben valóságos ég van, a másikon festett; az egyik valóságos föld, fű stb., a másik vászon, festék és látszat (mert ez mind nincs jelen) — ez mind hamis. Valóság a tudat is (ti. ahogy valóságosnak, masszívnak, könnyűnek, sűrűnek, keménynek stb. érezzük), élmény is, hatás is hasonló vagy azonos lehet. Ahol pl. tragikus: életben és színpadon. A különbség ott lényeges, genus különbség, ahol az egyik valóság esztétikai, a másik nem az (pl. érzelem — és költészet, zene). De ahol mind a kettő esztétikai, ott nincs lényegi különbség; mint nincs egy vers és táj közt. De van vers és érzelem, vágy, szenvedély stb. közt. (Az teremti meg, hogy a versben érzelem stb. van. Mégis lényegileg különbözik tőle. Ugyanígy lehet benne erkölcs, vallás, ismeret stb.) Különbség nem a két esztétikai valóság közt van, hanem az



esztétikai és nem-esztétikai valóság közt. S akkor mindegy, hogy az esztétikai valóság természeti, tehát valóságos valóság-e. A tragédia és a tragikum közt lényegi különbség van, de a tragédia és a csillagos ég közt nincs, ti. esztétikai valóság tekintetében.

Itt néhány mélyen gyökerezett előítélettel le kell számolni. A művészeti tárgy, természetesen különbözik a természeti esztétikai tárgytól; de előbb azt kell kidolgoznunk, ami közös bennük — mert ennek tudata veszett el, s mert erre kell épülnie mindennek — s azután kell kidolgozni a különbséget.

A legfontosabb: az ontológiai kérdés. Ennek elintézetlenségéből minden baj. Ezzel nyílik ki igazán az esztétikai szféra. (S innen rendeződnek a műfajok, stílusok.)

Az esztétikai valóság: mert értékes, tehát valóságos. Az érték fundálja a valóságot. Kétely elő se kerül.

Itt a valóságnak érték fokai. Nem mint az egzisztenciában: ami van — van. Hanem a valóságnak fokai vannak. Amiesztétikailag értékesebb, az valóságként szabadabb, az esztétikailag valóságosabban valóságos, azaz önállóbban, autonómban, saját törvénye szerint valóságosabb, abban több az esztétikai valóság.

Ens realissimum etc. itt fordítva.

Mivel a valóságban, a valóság minőségében nincs különbség (a természeti s a művészi esztétikai tárgy közt), ezért használhatja a művészet a természeti esztétikai valóságot — s mellőzheti. Formálhatja vagy egészen elhagyhatja. Itt nincs semmi elvi kritérium, se pro, se kontra. Nem idegenből vesz át, autonómiájának sérelmével, és nem teljesebb az autonómiája, ha semmit se vesz át. Csak — mindegyik lemond valamiről. De belül marad az autonómián.

Mégse legyen másolás. Szemléletre valóság megformálva. Jelentés megformálva. És más lehetőségek, mint természetben. A művészetnek legyen a természet mellett saját értelme. Más volta a közösségben.

### *Ontológia, esztétikai valóság*

A valóságban és művészetben az akarat momentuma nem azonosítandó a javallással, helyesléssel; az is lehet, de annál szélesebb; ez a valamit látásnak, megértésnek, megragadásnak, megtartásnak akarata; de ez is értékelés; azt mondja: érdemes meglátni, megtartani stb., esetleg úgy, amint van, esetleg változtatva, módosítva; a jelentése és *jelentőssége*; a jelentősség itt fontos fogalom; itt a jelentéktelenség is lehet jelentősség (pl. egy jelentéktelen ember, gondolat, érzés) szerepében a többi közt, s abban, hogy ilyen is van; így a rossz, csúnyáé stb. — ami mind hozzátartozik a valósághoz és jelentős lehet benne; még akkor is hozzátartozik, ha az egésznet negálja, vagy reformálni akarja; a valóság és a művészet lehet tendenciózus; de akkor is qua művészet, szemlélet; s ez dönt, ez a kritérium; az hogy elég jelentős-e; de ennek az akaratának nem kívül kell lennie, nem kilógnia, hanem konkrétan megformálva: nem absztrakt, hanem szemléletté, formává inkarnált akarat; s ez dönt, hogy ez mennyire sikerül; a művészet lehet propaganda is — ha

egészen művészet; a legtöbb művészet tendenciózus; mert a valóság — a konkrét valóság — a teljes jelentésben, a művészet valósága is: tendenciózus.

Az a *szabadság*, amit a művészetről emlegetni szoktak — hogy ti. felszabadít a valóság alól stb. — merő negatívum, s nem mond róla semmit, mert művészetén kívüli szemlélet, a valóságot korrelációban kívánja, ahhoz relativ; a művészet szabadsága egész más: önmagában van, nem máshoz viszonyítva, valamitől megszabadítva; alkotó szabadság; itt is nem a Freiheit wovon, hanem a Freiheit wozu a kérdés. Ez annak a szabadsága, hogy az esztétikai szféra valóságában szabad versben beszélni, szabad arányt, harmóniát keresni, az építészet, zene nyelvén szólni stb. A regényben is van szabadság, de le is mond sokról. Szabadsága: a valóság logikájának továbbgondolása. A műfajok a szabadság poduktumai.

A művészetben megformálva, érzékelhetővé téve, kifejezve: a szemléletre-valóság; detto: a szabadság. A szabadság nemcsak benne van, hanem láthatóvá van téve. A műtárgynak mindig egyik témája — tudva vagy nem — a szabadság.

A szabadság a szépségben. *A szép a szabadság érzékletessége.*

#### *d) Szabadság, szép lehetősége — s a többi értéke*

Ez a szabadság nem a másik valóságtól, a gondtól való szabadulás, fájdalomtól zűrzavartól stb., mint mondani szokták, nem menekülés valami harmonikusabb, ártatlan, ártalmatlan, anodin világba. Nem így relativ a másikhoz. A gond, a fájdalom, káosz stb. itt is megvan, akár még élesebben, töményebben; sokszor éppen a művészet mutatja meg, ő tanít meg rá. A poklot semmi se tudja úgy megmutatni, mint a művészet (minden más csak beszél *róla*, mutatni csak a művészet tud); s a tragikumot úgy, mint a költészet. Az élet tagadása Oedipus Kolonosban. Amelyik elsikkasztja, leleplezi, szépíti — hamisít. (S vannak, akik ebben látják a művészetet, és hivatását!) A művészet nem „szép látszat”, azaz szép ámitás, szép hazugság, melyben a hazugságnak az a létjogosultsága, hogy „szép”. Hogy a mesében a vágyak teljesülnek, az más; s a „költői igazságszolgáltatás” szintén más. Ott az *életben* valahol, valahogyan való lehetőségekről van szó — nem a művészet anodin szerepéről. Ott egy világnézet fejeződik ki — nem pedig művészetelmélet. S ha ez a világnézet olyan optimista, akkor a művészetben azt fejezi ki. De ez nem általánosítható (hogy ti. a művészetnek ilyen optimistának, igazságtalanságot jóvá tevőnek, a valóságot megszépítőnek és elviselhetővé tevőnek *kell* lennie). Ugyanannyi joga van az olyan mesének, melyben a vágyak nem teljesülnek, s az olyan világnézetnek, mely szerint az igazságtalanság uralkodik a világon. Lásd: tragikum. Nem a valóság „égi mása”, nem is cicomás földi mása, nem a valóság angyala vagy kendőzött szajhája. A valóság mindenestül benne lehet — ez a szabadsága; minden egyéni, esetleges, nemzeti, faji, szociális stb. tulajdonsággal vagy megkötöttséggel. Semmi se akadály, csak a más szféra, más valóság. Ami másutt megkötöttség, akadály, amit le kell győzni (logikai, etikai, vallási szférában), mind benne lehet — ez a szabadsága, hogy *mindent mindenképpen*

szemlélhet. Nemcsak szabadsága — hivatása, földadata. Ami másutt akadály, hiba, itt erény.

Minden benne lehet, s hogy benne legyen, annak föltétele nem a megszépítése, hanem a konkrét jelentésszemlélet. A szép is egyik szabad lehetősége. Mikor szép, akkor is egyrészt azért szép, hogy annál szemléletesebb legyen. Attól a valóság (pl. a szép versben) lehet benne csúnya, s ha az, annak is kell maradnia; vagy fájdalmasabb. A szép vers nem teszi Dante ördögeit szebbé, se Lucifert, Júdást — nem azért nem rútabbak, mert az esztétikai érték megszépíti őket, hanem mert Dante már nem tudja őket csúnyábbnak elképzelni és rajzolni, holott látszik, mindent elkövet azért, hogy minél csúnyábbak legyenek — se az Ugolino jelenetet kevésbé vaddá. A középkori Krisztus-képek nem azért csúnyák, mert nem tudnak szépek lenni — ugyanakkor szép Madonnák —, hanem mert csúnyák akarnak lenni (Ésaiás 53,3: Utált és az emberektől elhagyott volt, fájdalmak férfia és betegség ismerője! mint aki elől orcánkat elrejtjük, utált volt stb.), s mert a kereszthalál iszonyatát akarják megjeleníteni. Mikor pedig már szép, nem azért van, mert a csúnyát megszépítették, hanem mert a *valóságban*, a tudatban szépként élt, szép volt a modell. A csúnya valóság a szép versben: komplex. Ugyanakkor szép és csúnya. Mert a szép, mint lehetőség, megvan, teljesülnie kell. Ez a szabadsága. Mert a szemlélet, érzéklet számára van. Ez a sajátos lehetőség, sajátos szabadság (a csúnya és a szép együttlétének lehetősége) a művészet sajátos lehetősége, így unikum. (Hasonlít a vallásban a bűn és a kegyelem együttlétéhez. De a kegyelemtől a bűn nem lesz kisebb és szebb.)

*Szabadság.* Nem azt jelenti, hogy semmi korlátja, azt csinál, amit akar, mert ilyen nincs. Hanem azt, hogy amit akarhat, azaz, amit akarnia lehet, azt szabadon csinálhatja, abban nem korlátozza semmi, abban nem csorbul az autonómiája. Ti. elvben. A tudással egybevetve válik érthetővé. Wissenssoziologie. Seinsgebunden. Ideológia. Osztály, kaszt, vallás, erkölcs, faj — mind befolyásolhatja. S ha igen, érvénykritérium. Elmúlt évtizedekben: német fizika — zsidó fizika. Szamárság. Kontrollálható, számítható. De freudi pszichoanalízisről: Jewish science — érvényítélet, mert gyanússá teszi, hogy csak zsidó orvosok, valami sajátos mentalitás és lelkiség találománya, s nem általános érvényű. De: jewish art, jewish poetry (zsoltárok, Jób könyve stb.) olyan, mint greek art, német, angol stb. költészet. Nem pejoratív. Mert benne, ami konkrétebbé teszi, érték. Homerost kisebbiti-e, hogy udvari költészet? És Shakespeare-t? stb. stb. Ellenkezőleg. Mindenféle lehet, szabadon (egyén, stílus, kor, nép, nyelv stb.), ettől esztétikum volta nem változik. De természetesen az se következik, hogy mind egyforma értékű. Skálán helyezkednek el, s az értékben nagy szerepe a Seinsgebundenheit minőségének is.

A többi korlát: anyag, képesség stb., akcidentális, nem principiális.

e) *Választás valóságok közt*

mégis van különbség a valóságban: az ismert, valóságosként megszokott valóság, s egy még nem létező, új közt; itt forrása: *műfajoknak, stílusoknak*.

f) *Intenciótlanság intenciója*

tárgy tegyen, amit tud: a szabadság következménye.

Az intenciótlanság intenciója a szemlélet legáltalánosabb, legsajátabbban esztétikai meghatározója; másutt nincs, csak itt; esztétikailag szemlélni-, intenciótlanul (elfogulatlanul) megérteni.

Az intenciótlanság intenciója a szemlélet legáltalánosabb, legsajátabbban esztétikai meghatározója; másutt nincs, csak itt; esztétikailag szemlélni — intenciótlanul szemlélni, az intenciótlan-ságot intencionálni; nem negatívum, hanem *pozitívum*.

Zweckmässigkeit ohne Zweck.

Nem kell összekeverni a szemlélet intenciótlan-ságát az alkotó művész intenciójával (ide tartozik a megrendelő is, aki — különösen régen — egyik létesítője a műnek). Az egyetlen intenció benne: az *érték igény*; az érték fundálta valóság. A többi már az *esztétikai kultúra* dolga. Ebből: a műfajok. A művészi értékelés kritériumai.

Az elvtelenség ellen.

Radikálisan el kell választani az alkotót a szemlélőtől. Az utóbbinak szabadsága az előbbiének függvénye. Azt jelenti: szabadságot ad a másiknak, a műnek. Az ő szemléleti formája a megértő szemlélet. Hogy nincs vagy nem kell kötve lennie a maga individualitásában. Túl mehet rajta. Tehát épp az ellenkezője az alkotónak, aki egész individualitását beleteheti a műbe.

\*

Ha a művészetet elszakítottuk a valóságtól — a valóság fogalmának téves értelmezése s a művészet rosszul értelmezett autonómiájának megőrzése miatt —, akkor nem lehet többé visszakapcsolni; a világnézet fogalma ehhez túl mesterséges; művészet és valóság viszonya annál sokkal közvetlenebb (de meg, hogy valóságnak és művészetnek van-e köze egymáshoz, azt már tudnom kell előbb ahhoz, hogy a világnézet közvetítő szerepét feltételezhessem s használhassam; a világnézet valami közös a kettőben, de ebből nem következik semmi a művészet és valóság egymáshoz való viszonyára, ha ezt a viszonyt már előbb nem tételezzük — amint Simmel példája is mutatja, aki szerint a közös valóság mag, tehát nyilván közös világnézeti mag az, amiből valóság és művészet külön-külön kinő, s nincs egymáshoz közük); a valósághoz tartozás nem okvetlenül jelent naturalizmust, másolást stb., sőt!; a valóságban gyökerezést jelent, nem okvetlenül a már kész természeti esztétikai tárgyban gyökerezést, hanem *valamilyen* valóságban, amibe beletartozik minden, ami csak van, ami csak gondolható, elképzelhető, érezhető, és valóságként tudott, s ami

megjelenhet a jelentő-jelentés azonosságában a konkrét érzékelhető tárgyban (ez az egyetlen kritérium, nem pedig az, hogy reálisan valóságos-e, ami kirekesztené a művészetből), ami nélkül a művészet hiú játék, csakugyan Schein; a művészet lehet a valóság teljesebb, végig vitt értelme — a valóság akaratának és logikájának végiggondolása és akarása, jelentésének megformálása, végső értelme.

A művészet a valóságtól elszakadtan: magából él; iskolássá, akademikussá válik; csak dísz; vagy intellektualizmus; vagy: epigon; utánzás; eklekticizmus; a készből élni. — Döntő változást csak új valóság tud teremteni.

Művészet és valóság elkülönítése a könnyebb feladat (könnyebb, mint a közös esztétika, ontológia megtalálása). Teljes művészetfilozófiában részletezendő. Itt csak röviden utalunk az elvekre.

Első és fő, hogy a művészet mindig qua művészet tudott. Ezt nem lehet — nem is kell, valami vélt közvetlenség, zavartalan beleélés stb. kedvéért megszüntetni. Minden más állítás vagy attitűd ámitás vagy hamis. Nem épületet nézünk, zeneművet hallgatunk, verset olvasunk, képet, szobrot nézünk? S úgy nézzük, tudva. Hogy az olvasó vagy színházi néző, a szent kép vagy szobor előtt áhítatoskodó megfedkezhet az esztétikai valóságról, vagy talán benne se volt, igaz — de akkor már vagy még kívül is van rajta.

A többi ebből következik.

A tudatos művészetszemlélet nem mond ellene az intenciótlanlanság intenciójának. Az intenciótlanlanság általában az esztétikumra irányul. Megoszlik természet és művészet, műfajok, stílusok, tárgyak szerint. Az, hogy mindegyiket hagyja a maga módján érvényesülni. Nem úgy, mint az ismeret, mely mindent valaminek alárendelni, elhelyezni igyekszik, beleilleszteni valami teljességbe. Addig hiányos. Az esztétikai tárgyban az egésznek, teljességnek benne kell lennie, láthatóan, érzékelhetően. Az ismeret mindig transzcendens, az esztétikum immanens. Etikában, vallásban sincs soha teljesség, teljes célnál létel. A metafizika is csak tételezi a teljességet, nem birtokolja, tud róla, de nem fogja be. — A teoretikumban is van intenciótlanlanság, mint objektív módszer, az ítélet felfüggesztése ideiglenesen, addig, amíg a tárgy vizsgálódik. De a háttérben mindig ott van a beillesztés intenciója.

Az intenciótlanlanság intenciója ennélfogva nagyon sokféle lehet. A receptivitás sokfélesége. Valami általános és részletes irányulás. Csak általában meghatározott — a konkrét meghatározódást rábízza a tárgyra.

Tudjuk, hogy természetet nézünk, tájat, emberi alakot stb.; tudjuk, hogy képet, szobrot, épületet nézünk, verset olvasunk, zenét hallgatunk — ez mind nem ellenkezik az intenciótlanlanság intenciójával, amely a konkrét tárgyra vonatkozik. A többi, amit tudunk, csak előkészít rá, irányt ad az intenciótlanlanságnak, hogy ne más irányból várjuk a tárgy realizálódását, hogy minden chance-ot megadhassunk neki, hogy teljesen az lehessen, ami. Ez a jelentősége a szemléletben a műfajnak, semmi más. S a stílusnak is, ha tudunk róla. De aki stílust, műfajt szemlél, nem esztétikailag szemlél, hanem analizál. Esztétikum csak a konkrét tárgy. Az intenciótlanlanság arra irányul, s attól vár. Mást a természettől, mást a műtárgytól, mert más-más a lehetőségük.

Mért nem kellenek az utánpótlások (neogótika, neobarokk stb.)? Mert a lehetőségre irányuló várakozás nem teljesül. A szemlélő megérzi az utánpótlásban a talmit. — (Ezt itt nem bolygatni, esztétikai kultúra kell hozzá, bonyolítja a dolgot.)

A teoretikumban a tárgy: átmenet; az esztétikumban: végső. Mikor tudjuk, hogy természet, táj, ember stb. vagy kép, szobor, épület stb., arra jó, hogy oda érkezzünk, ahol az intenciótlanságot intendáljuk: a tárgyhöz. Mindez még tulajdonképpen rajta kívül van vagy előtte. Épp ahhoz a konkrét tárgyhöz kell eljutnunk. Minden a tárgyért van.

Simmel: a teljes szétválasztás; összeegyeztetés: a közös mag. S a modern kísérletek: vagy teljes szétválasztás (absztrakt művészet); vagy teljes valóság választás (szürrealizmus, pszichoanalízis).

Simmelnél valami közös mag marad, melyből művészet és valóság; de hol, mi a közös mag. Sophisma. A szétválasztás következménye, kénytelen, erőltetés.

Nem a mag közös, hanem a szellem.

Művészet és valóság synergizmusa. Cl. Lorrain, Corot, impresszionisták, Rembrandt tájainak megvannak az eredetijei — ha nem is szó szerint —, de hasonlók, s lélekben, szellemben, tartalomban azonosak. De Cl. Lorrain csak Itáliában, Corot csak Párizs környékén, Rembrandt csak Hollandiában; impresszionisták Itáliában nem, nagyon északon, nagyon délen nem; tehát nem lehet akárhol akármiből akármilyen látást, tájat, művészetet formálni. A valóság megszabja a feltételeket. S hiába mondjuk: *a művészet tanít természetet látni* (Simmel is, Wilde után), csak ott láttathat, ahol *benne* van a természetben.

A valóságot nem formálhatjuk szabadon — benne csak megláthatunk, felfedezhetünk benne valóban meglévőt, előbb nem látottat.

Nemcsak annak kell a költő országába menni, aki a költőt meg akarja érteni, hanem annak is még inkább a művészébe, aki a művészt. Tehát nem közös mag, hanem közös szellem, mely meglát valamit a természetben s kifejez a művészetben. Szabadon. Mert az a művészet szabadsága, hogy minden ország minden világítása, színei stb. elférnek benne, mind a maguk módján.

A művészet autonómiája — Kantnak legnagyobb vívmánya, de talán legnagyobb, végzetes tévedése. Matematikán orientálódva.

Erőszakos elválasztás, a vélt autonómia miatt.

Az autonómia csorbíthatatlanul megtartandó; de: pótolhatatlan, másként nem lehető.

A közös esztétikai autonómia mellett van külön művészi autonómia, ahogy művészet van a természet mellett. Amilyen a különbség az utóbbi pár közt, olyan az első közt — szinonimok. A művészet autonómiájához tartozik az is, hogy felhasználhatja a természetet, úgy mint a fantáziát, természeti valóságon kívüli lehetőségeket, konstrukciót, ideát, ideált. S mivel felhasználhatja, fel is kell használnia — tehát nem másolnia.

Később a múltat inadekvátan nézik; képzeletnek (formálásnak, stilizálásnak stb. — modern fogalmakat belelive), ami valóság. Persze, hogy képzelet, de nemcsak a

művészi képzelet, a művészileg alakítani akaró képzelet, sőt néha egyáltalán nem az, hanem preesztétikai.

A művészettől azért várunk mást, mint másolást, mert benne más lehetőségek vannak, mint a természetben. A merő reprodukálásnak, duplumok készítésének nincs értéke. S nem lehet a megörökítésnek mechanikus eszköze, mint pl. fotográfia; ide nem degradálható. A lehetőség kötelez.

A másolás, fotográfia lehet esztétikum, de nem művészet, amely szabad formálás; esztétikum, mert benne a valóságos tárgyra — mely esztétikum — látunk át, azt látjuk benne.

A természeti tárgy esztétikai szemlélete is szabadság — enélkül nincs esztétikai érték. A szabad szemlélet. De benne csak a szemlélet szabad, a formálás nem. S ezért a teljes esztétikai szabadság nincs meg benne.

Tudatosság, szándék nélkül nincs művészet. És tudatosság nélkül nincs művészi szemlélet. Tudatosan mit akarunk a művészetben? s tudatosan mit várunk tőle?

A művészi tárgy azonos a természeti tárggyal, s mégis másnak kell lennie. Mert benne az esztétikai szabadságnak is megformálnak, kifejezettnek kell lennie. Tehát mindannak, ami a természetben csak potenciális, lehetőség, itt aktív valósággá kell válnia, kifejezetten. Tehát az autonómiának kifejezetten, megformáltan, láthatóvá téve. Az autonómia benne nemcsak van, de látható. Ez nem azt jelenti, hogy külön tudjuk, gondoljuk, ezzel kilépnénk a művészetből, hanem azt, hogy művészetként nézzük. Ebben a szemléletben benne van az autonómia — nem qua szemlélet, hanem qua tárgy. Megfelel a művészetről való igénynek.

Ez abban nyilvánul meg, hogy törvényt szab önmagának. S ezzel a szemléletnek. A műtárgyat akkor értettük meg, amikor megértjük benne a szükségszerűséget, azt, hogy olyannak kell lennie. A természeti tárgyban ez a kell nincs — amint bele látjuk, már nem természetiként nézzük. Értéke abban fejeződik ki: jó, hogy van, s jó, hogy úgy van, ahogy van — de nem, hogy úgy kell lennie.

A természeti tárgyban: mit látunk; a művészetiben: mit lássunk. Egyik: beszél; másik: mond (sőt megmond).

Amikor utánzás, erről mond le. Hűtlen önmagához, önnön nagy elvéhez, hivatásához.

Kompozíció, konstrukció, ritmus, harmónia, proporció külön nagy értékűvé teszi az esztétikai valóságot, a műtárgyat. De ebből nem következik, hogy mindezek önmagukban, az esztétikai valóság Gehaltja nélkül, ugyanolyan értékek, mint vele. Hogy *minek* a ritmusa, harmóniája stb. Pl. Michelangelo: Ádám teremtese s egy szőnyeg. Merő dekoráció. Harmónia, ritmus — nagy erők megfékezése.

Ahogy a merő naturalizmus sokról lemond az a priori mellőzésével, úgy a merő a priori is a valóság mellőzésével. Mindkét veszteség mérhetetlen és pótolhatatlan. A művészet teljességében mindegyiknek meg lehet a maga helye, de ha csak ő volna, a művészet nagyon szegény volna.

A természeti esztétikai tárgyat a szubjektum nem formálja, de nélküle még sincs. Meg kell látnia, találnia színt, formát, nüanszot, harmóniát stb. A másolatban

ugyancsak meg kellene találnia, úgy mint a természeti eredetiben; holott a műtárgyat meg kell érteni. Mert mond.

A természeti esztétikai tárgy van, amint van; a műtárgy: szabad formálás műve, választásé, alkotásé, még akkor is, ha a másolást választja, mert a szabadságról való lemondást is szabadon választani kell. A szabad formálás lehetősége az a plusz, amelyik megkülönbözteti a műtárgyat a természeti tárgytól, s amelynek ennél fogva különböznie is kell; a lehetőség kötelez. Nem arra kötelezi, hogy a valóságot használja, hanem arra, hogy ha használja, szabadon használja, azaz úgy, hogy önnön lényege, önnön szabadsága megjelenjen benne, a szemléletében inkarnálva, a Kunstwollenben.

A művészet szabadságához tartozik, hogy a valóságot is használhatja — mindent, ami konkrét szemlélet jelentő érzékletes tárgyává formálható.

A művészet jelentéstörvénye (Sinngesetz) kívánja.

A művészetben semmi se hanyagolható el, nem mellőzhető: tartalom, motívum stb. Nemcsak forma! Ez a művészet degradálása — s emellett teljes félreértése célzatának, „tisztaságának” megőrzése szándékával! Semmilyen tartalom se művészet, a leggazdagabb, a legnagyobb se, akár a valóságból, akár a fantáziából való (a fantázia nem tesz művészt!) és semmilyen tartalom se művészietlen, akár honnan való, és nem csorbitja a művészi autonómiát, ha teljesen műtárggyá, jelentés-jelentő azonosságává vált a szemléleti érzékletes tárgyban. Csak értékfokozatokról lehet szó.

Általában a művészet mindig a valóságon épül. Nem a levegőben lebeg. Csak meg kell érteni, milyen az a valóság (lelki, szellemi stb.).

A Wirklichkeitwollen megelőzi nemcsak a műtárgyat (alkotását és szemlélését), hanem a természeti esztétikai tárgyat is. Mindig mindenben valamilyen valóság — átélt, tapasztalt, ismert, gondolt, érzett, elképzelt, kívánt — valóság jelenik meg, úgy ahogy a Wirklichkeitwollen formálja (nem egyéni szubjektív önkény, hanem objektív valóság formálás). Ő a teljesebb, az esztétikai szféra csak egy ága neki, a világteljességben részvalóság. Sőt ő dönt arról, hogy egyáltalán legyen-e esztétikum, művészet, természeti szép; mint arról, hogy legyen-e tudomány, erkölcs, vallás. Az egész világ valóságára irányuló „Wollen”, a kultúrában objektívalódó teljes világa. Ő dönt arról, minek legyen benne helye, s milyen rangja. Így az esztétikumról is. De ez már nem a művészetfilozófia feladata, hanem a kultúra filozófiáé, illetve a filozófiáé.

A realizmus, naturalizmus nem a régi nagy művészettel áll szemben, hanem mindig az akadémiizmussal. Régen is. Az üres formává, artisztikummá vált régi művészettel.

Realizmus, naturalizmus elve, hogy a természet, a valóság gazdagabb (nemcsak igazabb) a formált művészetnél, nincs szükség tehát adjusztálásra. Művészi elv is, nemcsak művészen kívüli. Mindig a valóság, a természet gazdagságának új felfedezését feltételezi.

Tehát itt az a kérdés: miből van a művészet: szabályokból, elvekből, ideákból, aprioriból, fantáziából stb., vagy valóságból, természetből. Értékek fokának kérdése.

A realizmus a meghamisítás ellen nemcsak azért tiltakozik, mert a valóság ábrázolása igazabb, hanem, mert művészibb, gazdagabb. A másik formában értékek elvesznek, amik a realizmusnak fontosak.



De értelmetlen a Zola ellenvetése Corot-val szemben.

S akinek nem kell a naturalizmus, nem azért nem kell, mert igaz stb., hanem mert olyan értékeket hiányol rajta, amik a naturalista művön eo ipso hiányoznak. Tehát nem az eredet a fő, hanem a milyenség.

A panorama, trompe-l'oeil azért oly kellemetlen, mert csal, mert amikor tudatosan a művészetre irányulunk, a művészet biztonságának tudatában, hogy teljesen az esztétikai valóságban vagyunk, átadjuk magunkat az intenciótlanúság intenciójának, akkor megzavar bennünket, hogy vissza kell térnünk a természeti világba, ahol sohase vagyunk annyira végleg, és elhatároltan az esztétikai valóságban, mint a művészetben. S éppen az, hogy Schein; nem tiszta esztétikai valóság. Ha igazi természetként tudjuk nézni, akkor szemlélhetjük esztétikailag, de erre nem vagyunk képesek, mert már nem úgy intendáltuk, s különben is sok minden figyelmeztet, hogy nem az. Se természet, se művészet.

A valóságra való szomjazás. Dada, szürrealizmus. Absztraktok: szintén valóság keresés. Az absztrakt és a közönséges valóság együtt. Tudattalan, álom.

Tudattalan (szürreális): valóság szintén (absztrakt plasztika, objet surréalites stb.), de sok interpretálás kell hozzá; izolált; nem jelenti, amit jelentenie kellene; szegény; üres; nem érdemes plasztikában kifejezni; elég — és lehet — mondani; művészethez nem elég lényeges, fontos — nincs benne az, ami mögötte van, nem jeleníthető meg.

A naturalizmusban: már a motívum kiemelése a természetből formálás, teremtés; még nem művészi teremtés, de esztétikai teremtés, az esztétikai valóság megteremtése, amely a művészetnek feltétele.

# EGY KATEDRA SORSA

AMBRUS JÁNOS

Az alább közölt dokumentumok, Kornis Gyula, Prohászka Lajos, Lukács György és Szalai Sándor írásai, a magyar filozófiai élet 1945 utáni történetének egy különös fejezetébe engednek betekintést.

A budapesti tudományegyetem ún. II. Filozófiai Tanszékének jövője körül kialakult vita nem választható el sem a Pázmány Péter Tudományegyetem korabeli helyzetétől, sem az ezt kialakító-meghatározó társadalmi és politikai küzdelmektől. A háború utáni időszak egyetemi életében meghatározó erővel jelentkeztek a két világháború közti társadalmi fejlődés ellentmondásai. Az egyetemen döntő szerepet játszott a régi hivatalos „katedratudomány” és a modernebb szemléletű polgári konszervativizmus. Az a 30-as évekre jellemző tendencia, amely a tudományos életben visszaszorította az egyetemi, akadémiai intézmények korábbi monopóliumát, s amelyet sajátos módon segített Klebersberg vidéki egyetemeket támogató tudománypolitikája, azzal a következménnyel járt, hogy a szellemi alkotómunka értékesebb, elevenebb része a hivatalos kereteken kívül álló fórumokra vonult vissza.<sup>1</sup>

Az egyetem vezetői a háború után kialakult helyzetben arra törekedtek, hogy — a korábbi évtizedek kultúrpolitikájával szembeni ellenzéki viszonyukra hivatkozva — növeljék az egyetem súlyát és befolyását a magyar tudományos közéletben. Ezt az első időszakban döntően az üres (vagy szünetelő) tanszékek betöltésével, illetve új tanszékek szervezésével kívánták elérni. Törekvésük ezen a ponton találkozott azzal a reális és természetes társadalmi igénnyel, amely a korábbi évtizedek során politikai okokból háttérbe szorított jeles szakemberek bevonását követelte a hivatalos tudományos életbe. Az egyetemi és kari vezetés számára mozgásteret teremtettek a koalíciós viszonyok is. A pártok vetélkedése, harca a politikai, kulturális és ideológiai befolyásért a tudománypolitika területén is érezte hatását. Erről tanúskodik a Bölcsészettudományi Kar dékánjának, a történész és történeti szociológus Hajnal Istvánnak egy 1945 szeptemberében kelt följegyzése is, amelyben részletesen érinti a kérdést: „...szívesen hallgattuk meg külső szakemberek véleményét is, nevezetesen olyanokét is, akik egyúttal valamely nagy politikai pártnak kulturális-tudományos szakreferensei voltak. Természetesnek tartottuk azt is, hogy magát a pártpolitikát is

<sup>1</sup> Vö. Lackó Miklós: „A társadalomtudományok szerepe a magyar szellemi életben a két világháború között”, *Szerep és mű*, Gondolat, Bp. 1981, 298–340. o.

érdekli Karunk újjáépítésének kérdése, hiszen ez társadalmunk újjáépítésének fontos kérdése.”<sup>2</sup> Az MKP — mint Hajnal írásából kiderül — Bolgár Elek és Lukács György, az SZDP Turóczi-Trostler József és Szalai Sándor, a Nemzeti Parasztpárt Erdei Ferenc kinevezését szorgalmazta. Hajnal írásában mindvégig hangsúlyozza, hogy az egyetemet, a Kart a javaslatok megítélésében a „tisztaság” vezette, s külön köszönetet mond a pártoknak a „szakszerű szempontok elismeréséért”.<sup>3</sup>

A nagyszabású tervek (egy a rektor számára készített összefoglalóban 25 új, illetve szünetelő tanszék szervezéséről számol be) fontos eleme az *egyetemi autonómia* fenntartása, megőrzése. Hajnal imént idézett följegyzésének tulajdonképpeni célja, hogy megfelelő érvekkel alátámasztva elhárítsa a *Materialista dialektika* tanszékének föllállítását és Rudas László meghívását. Mint írja, nem sikerült elosztatni a Kar túlnyomó többségének ezzel kapcsolatos aggodalmait. Az egyetem és a bölcsészkar a tudományok alapvető rendszerével és módszereivel foglalkozik — gyakorlati vagy politikai alkalmazásuk nélkül, Rudas és tanszéke pedig kifejezetten politikai célú iskolát jelentene.

Az autonómia kérdése más esetekben is az állásfoglalások vissza-visszatérő eleme. 1946 tavaszán a vallás- és közoktatásügyi miniszter — kultúrpolitikai és pénzügyi adminisztratív okok miatt — 24 órán belül meg akarja oldani Fülep Lajos rehabilitációját és visszahelyezését az olasz tanszékre. A kísérlet, hogy az egyetemi autonómia kiiktatásával járjanak el, komoly ellenállásba ütközött, és a kar fönntartotta magának a visszahelyezés jogát. Ezt követően a tanácsülés majdnem egyhangúlag pozitívan döntött Fülep kinevezéséről.<sup>4</sup>

Kétségtelen, hogy az autonómia kérdése elsősorban a baloldali, különösen a kommunista párthoz tartozó, marxista tanárok kinevezése kapcsán merült fel, különös súllyal a társadalomtudományok képviselőinek esetében. A példák arról tanúskodnak, hogy a marxista ideológia és elmélet kezdeti törekvéseit és térnyerését még a haladóbb szellemű polgári rétegek egy része is nem kevés félelemmel és fönntartással figyelte. Ezzel függ össze, hogy amikor 1945 őszén Tass-Thienemann Tivadar, a szellemtörténet kiváló hazai ismerője, a *Minerva* egykori szerkesztője a bölcsészkar tanácsülésén javasolja Lukács Györgynek az esztétika és kultúrfilozófia tanszékére való meghívását, előadói jelentésében mindvégig igyekszik a fiatal, a német szellemtörténeten nevelkedett Lukácsot előtérbe helyezni, és kommunista korszakáról, a *Történelem és osztálytudat*, a *Lenin*-könyv szerzőjéről megemlékezve is elsősorban a Lukácsot kommunista oldalról érő kritikákat hangsúlyozza.<sup>5</sup> Bizalmatlanul fogadják a szociáldemokrata Szalai Sándort is. A német „szellemtörténet” hatása alatt álló, spekulatív jellegű társadalomelméletet előadó Dékány Istvánt a háború utáni igazolási eljárás során nyugdíjazták. A megüresedett társadalomelméleti

<sup>2</sup> Hajnal István jelentése a Lukács Archivumban található.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> A BTK ülésének jegyzőkönyve, 1946. május 17 (Egyetemi Levéltár, BTK).

<sup>5</sup> Tass-Thienemann Tivadar előadói jelentése, 1945. augusztus 31. (Egyetemi Levéltár, BTK, 1976/1944–45).

tanszékre a kar vezetése 1946-ban Mannheim Károly meghívását tervezi. Mannheim a meghívást udvariasan elhárította és — Hajnal érdeklődésére válaszolva — jelzi, hogy Szalai tudományos működését nem ismeri. A kari ülés ekkor elhárítja Szalai meghívását és pályázatot ír ki a tanszékre (erre Szalai mellett Csécsy is jelentkezik, de Mátrai László javaslatára a szociáldemokrata tudós pályázatát fogadják el).

A II. Filozófiai Tanszék betöltésének terve már 1946 őszén felmerült. A korábban Brandenstein Béla irányítása alatt működő tanszéknek különös jelentőséget adott, hogy főladatköréhez tartozott a hallgatók széles körének oktatása. Fölmerült ugyan annak a lehetősége, hogy lélektani tanszékké alakítják, de ezt Kornis, Szalai és Lukács is elutasították, részben tudományos, részben képzési, illetve tradicionális okok miatt. A szakbizottság végül döntött a pályázatok kiírásáról és határidejét a szokottnál hosszabb időpontban jelölték meg, mivel Hajnal István fontosnak tartja, hogy „ne csak hazai, hanem külföldön élő szakembereink is tudomást szerezhessenek a pályázatról és kérvényüket benyújthassák”.<sup>6</sup>

A pályázaton nyolcan vettek részt: Fogarasi Béla, Éliás Endre, Halasy-Nagy József, Noszlopi László, Somogyi József, Szilasi Vilmos és Szemere Samu. A beérkező pályázatokat a megbízott szakbizottság bírálta el:

#### Jegyzőkönyv<sup>7</sup>

felvétel 1947. december 5-én tartott bizottsági ülésen.

Jelen vannak: Zsirai Miklós dékán elnökle alatt: Fejér Lipót, Kornis Gyula, Eckhardt Sándor, Prohászka Lajos, Laziczus Gyula, Gimesi Nándor, Bulla Béla, Buzágh Aladár, Lukács György, Szalai Sándor, Turóczi-Trostler József, az utóbbi mint jegyző.

Tárgy: a filozófiai tanszék betöltése.

A bizottság utolsó ülésének értelmében négy professzor, Kornis, Prohászka, Lukács, Szalai referálja az ügyet. Az elnök felszólítja őket, tegyék meg javaslatukat.

Kornis Gyula ny. r. tanár megrajzolja az eszményi filozófiai professzor képét és szemlét tart a pályázók fölött. Eleve kizárja közülük Éliás Endrét, mint akinek semmiféle filozófiai munkássága sincsen. De érdemben mellőzni kénytelen Lénárd Ferencet és Noszlopi Lászlót is, akik elsősorban pszichológusok, valamint Halasy-Nagy Józsefet, akit fegyelmi ítélet 3 évre kizárt az előléptetésből. Részletesen foglalkozik ezután a többi pályázó, Szemere Samu, Somogyi József, Fogarasi Béla, Szilasi Vilmos munkásságával. S első helyen Szemerét, második helyen Somogyit, harmadik helyen Fogarasit és Szilasit jelöli *aequo loco*.

Prohászka ny. r. tanár Korniséhoz hasonló szempontok figyelembevételével szintén mellőzi Éliást, Lénárdot, Noszlopit, Halasy-Nagyot, noha foglalkozik ez utóbbiak munkásságával. Azután sorra jellemzi a többi pályázót. Szerinte nincs közöttük olyan, akiben a tanszék betöltésénél fönn tartás nélkül meg lehetne nyugodni. Mérlegelve

<sup>6</sup> Hajnal István levele a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez (Egyetemi Levéltár, BTK, 422/1946-47).

<sup>7</sup> Egyetemi Levéltár, BTK

azonban személyi tulajdonságaikat és tudományos kvalitásaikat, első helyen Szemerét, második helyen Somogyit, harmadik helyen pedig Fogarasit ajánlja.

Lukács professzor visszatekint a tanszék történetére. Szerinte a pályázat nem teljes, mert Mátrai László nincs a pályázók között. Aztán utal azokra a nemzetpedagógiai, tudományos, egyetemi és kultúrpolitikai érdekekre, amelyek éppen ma a tanszék betöltéséhez fűződnek. Mellőzve Éliást, Lénárdot, Noszloplit, Halasy-Nagyot, részletesen foglalkozik Szemerével, Somogyival, Szilasival, Fogarasival, s arra az eredményre jut, hogy közöttük Fogarasi az egyetlen, akit tudományos iskolázottsága, régi és újabb munkássága, közvetlen kapcsolata az utolsó évek vezető filozófiai áramlataival és problémáival — a többieknek éppen ennek a hiányát volt kénytelen megállapítani — a tanszék betöltésére kvalifikálnak. Első helyen Fogarasit, második helyen Szilasit, harmadik helyen Szemerét ajánlja.

Szalai ny. r. tanár is sajnálja, hogy Mátrai nem pályázott. Szerinte mindenekelőtt figyelembe veendő az új egyetemi képzés és nevelés, a tudományos és társadalmi szükségletek szempontjai. Elsőrendű fontosságúnak tartja, hogy a fogalmak és terminológiák mai zűrzavarában az egyetemi ifjúság ne másodkézből, hírlapokból, az utca közvetítésével elhomályosítva és vulgarizálva, hanem ex catedra, félreérthetetlen tudományos fogalmazásban kapja azt a szemléletet és filozófiát, amely ma az egész világ érdeklődésének középpontjában áll. Ehhez kell mérni a válogatást és jelölést. Első helyen Fogarasit, második helyen Szemerét és Szilasit ajánlja *aequo loco*.

A hozzászólások során Lukács a Lukács–Szalai-, illetőleg a Kornis–Prohászka-féle javaslat összeegyeztetését ajánlja oly módon, hogy egyfelől első helyen Fogarasi, második helyen Szemere, Szilasi jelöltség, mégpedig ez utóbbi kettő *aequo loco*, másfelől első helyen Szemere, második helyen Somogyi, harmadik helyen Fogarasi, Szilasi jelöltség, ez utóbbiak *aequo loco*.

Eckhardt sajnálja, hogy Mátrai kivül Jánosi József sem pályázott. Érdemben a Kornis–Prohászka-féle összeegyeztetett javaslatához csatlakozik.

Laziczusnak elvi aggálya van a betöltés módja ellen. Ha több személyt jelölünk, kiadjuk kezünkben a döntést. Javasolja a bizottságnak, állapodjék meg egy személyben, akit három pályázó, Somogyi, Szemere, Fogarasi közül kellene kiválasztani. Szemerét nem ajánlaná kora miatt, ma 67 éves, tehát mindössze 3 évig taníthatna. Kinevezése ideiglenes megoldás lenne. Fogarasi pályájában többszörös törést lát. Szerinte Somogyi munkássága a legátfogóbb, ezért őt ajánlja egyetlen helyen.

Lukács megjegyzi, ha Fogarasi pályájában mutatkozó törést figyelembe vesszük, akkor őt, Lukácsot sem lehetett volna meghívni. Somogyi jelölését indokolatlannak tartja, elsősorban tudományos okokból.

Szalai sem fogadja el Laziczus javaslatát, már csak azért sem, mert sem ő, sem Lukács nem jelölte Somogyit.

Bulla Szemerét és Fogarasit ajánlja első helyen, *aequo loco*.

Gimesi Somogyit, Szemerét ajánlja.

Buzágh csatlakozik Bulla javaslatához.

Szalai javasolja, jelöltessek Fogarai és Szemere első helyen, rajtuk kívül senki más. Kornis az eredeti állásponthoz való visszatérést ajánlja. Erre Laziczus és Szalai visszavonja javaslatát.

Bulla megismétli a maga javaslatát: jelöltessek első helyen Szemere és Fogarasi, mégpedig *aequo loco*.

Az elnök ezután elrendeli a szavazást. Először a Kornis–Prohászka-, aztán a Lukács–Szalai-féle javaslat fölött.

A megejtett szavazás eredménye: Kornis–Prohászka-féle javaslatra 6 igen és 6 nem, a Lukács–Szalai-féle javaslatra 4 igen, 7 nem esik; egy szavazócédula üres lévén, érvénytelen.

Minthogy egyik javaslat sem kapta meg az előírt többséget, az elnök elrendeli a szavazást Bulla javaslata felett.

Eckhardt engedélyt kér, hogy hivatalos elfoglaltsága miatt távozhassék, ezért nem vesz részt a szavazásban.

A bizottság Bulla javaslatát 7 igennel, 4 nem ellenében elfogadja.

A bizottság ezután felkéri Kornist és Lukácsot, terjesszék saját javaslatukat a Kar elé, megjegyezvén, hogy hozzájárulnak a bizottság döntéséhez, amely első helyen *aequo loco* Fogarait és Szemerét jelölte.

K. m. f.

Túróczy-Trostler József s. k.  
ny. r. tanár, jegyző

Zsirai Miklós s. k.  
dékán, elnök

A néhány nappal később összeülő kari tanácsülés a szakbizottság javaslatát 35 nem, 12 igen ellenében nem fogadta el. A szakbizottság tagjain kívül *senki* nem szavazott a javaslat mellett. A kar ezután egyenként rangsorolt. Fogarasi jelölését az első helyre 38 nem, 7 igen ellenében vetették el, amely egyben kiemeli a Lukács–Szalai javaslat helyi bázisának szinte teljes hiányát (lényegében csak azok foglaltak állást Fogarasi első helyen történő jelölése mellett, akik a bizottsági ülésen leszavazták a Kornis–Prohászka javaslatot). A tanácsülés végül első helyen Szemere Samut, második helyen Somogyi Józsefet, harmadik helyen Fogarasi Bélát jelölte. A jelölések lezárásával Lukács különvéleményt jelentett be, amelyet írásba is foglalt. Véleményéhez 11 professzor csatlakozott (Szemerény Oswald, Bulla Béla, Tamás Lajos, Buzágh Aladár, Schulek Elemér, Zsirai Miklós, Szalai Sándor, Turóczy-Trostler József, Trócsányi Zoltán, Marót Károly, Lukinich Imre).<sup>8</sup>

A döntés végül kormányzati szinten született meg. A vallás- és közoktatásügyi miniszter állásfoglalásra kérte az Országos Köznevelési Tanácsot, a kormány tanácsadó szervét. Az OKT sem szakszerűségi, sem formai szempontból nem tartotta helyesnek, hogy egy kisebb, tudományos szempontokon alapuló szakbizottság

<sup>8</sup> Vö. a BTK ülésének jegyzőkönyve, 1946. december 9 (Egyetemi Levéltár, BTK).

véleményét egy nagyobb, nem szakértőkből álló testület felülbírálja, s egyetértését fejezte ki Fogarasi és Szemere együttes jelölésével, megjegyezve, hogy a hazai filozófiai katedrákon a „tudományos társadalmi szemléletű filozófiának egyetlen képviselője sincs”. Az OKT véleménye ugyanakkor utal arra is, hogy nyugdíjazási korhoz közel álló tudós első kinevezésével — a tudományos utánpótlás biztosítása érdekében — nem ért egyet.

A köztársasági elnök Fogarasit 1948. február 26-án nevezte ki a budapesti tudományegyetem ny. r. tanárává.

## SZALAI SÁNDOR, PROHÁSZKA LAJOS, LUKÁCS GYÖRGY, KORNIS GYULA VÉLEMÉNYEI EGY BÖLCSESZKARI KATEDRA BETÖLTÉSÉRŐL

---

### I

Tekintetes Kar!

A *gyakorlati filozófiai tanszék* betöltésére kiírt pályázat ügyében tisztelettel a következő jelölést és javaslatot terjesztem elő:

#### I. ÁLTALÁNOS SZEMPONTOK

A filozófia egészen sajátos, kitüntetett helyet foglal el a tudományok rendszerében s az egyetemi oktatás keretében. Ezért a Bölcsészettudományi Kar filozófiai katedráinak betöltésénél a szűkebb értelemben vett és minden tudományágnál hasonlóan érvényesülő szempontokon kívül bizonyos sajátos általános elvi kérdéseket is figyelembe kell venni.

1. Nagyobb egyetemeken — így a mi egyetemünkön is — a filozófiának több tanszéke van. Ezen tanszékek tárgykörének egymástól való elhatárolása ma már csak névlegesnek tekinthető. Az „elméleti” és a „gyakorlati” filozófia nem két különböző tudományágat művel, mint például a két földrajzi (a fizikális és az ember-földrajzi) vagy a két állattani (a rendszertani és az élettani). Nem is az a célja a párhuzamos filozófiai tanszékek felállításának, hogy megakadályozza a laboratóriumi és kutató-intézeti apparátusnak túlméretezését, ellenőrizhetetlenné válását, mint ami például az Orvostudományi Kart több belgyógyászati tanszék és klinika felállítására készítette.

A filozófiai képzésnek — éspedig a tanár- és tudósképzésnek egyaránt — legfőbb célja az, hogy a hallgatók a bölcselet anyagának sajátos sokoldalúságával, világot átfogó, tehát valóban világnézeti jellegével megismerkedjenek. A filozófiaprofesszor elsősorban *nem filozófiát tanít, hanem filozofálni tanítja hallgatóit*. A szűkebb értelemben vett ismeretanyag közlésének (tehát a filozófiatörténet vagy a saját

filozófiai rendszer tartalmi közlésének) kisebb szerepe van, mint a filozófiailag diszciplinált gondolkodásmód kialakításának, amelyet azután akár a filozófia szaktereiben, akár bármely más tudományszakban egyaránt érvényesíthet a tanítvány.

Filozofálni pedig csak úgy lehet megtanulni, ha a hallgatónak módjában áll bizonyos módszertani varietást a filozófiában élményszerűen — tehát különböző tanárai előadásában, szemináriumában — magáévá tenni.

Ezért — más tudományszakoktól eltérően — a filozófiai tanszékek ügyének kari megítélésénél mindig figyelembe vették, milyen módszertani irányzatok és ezzel egybekötve milyen érdeklődési körök vannak már képviselve a párhuzamos tanszékeken. *A filozófiai tanszékek között bizonyos harmonikus, jól kiegészült egyensúlynak kell kialakulnia.* Ezt láttuk a múltban a nagy német, francia, angol stb. egyetemek gyakorlatában, sőt eredetileg — bár ma már teljesen elavult formában — ebbe az irányba utalt a mi egyetemünk és a mi karunk kettős, „elméleti” és „gyakorlati” filozófiai tanszéke is.

2. A filozófiai tanszékek betöltésénél figyelembe kell venni a számításba kerülő jelöltek viszonyát a társadalom különleges világnézeti szükségleteihez és igényeihez. Ez nem jelenti azt, hogy a filozófiai tanszéket politikai tanszékké kívánnók avatni; konkrét helyzetmagyarázatunk mindjárt meggyőzhet az ellenkezőjéről:

Kétségtől megáll az, hogy a felszabadulás óta a dialektikus és történelmi materializmus hazánkban is a szellemi élet egyik uralkodó irányzatává vált. Nagy is iránta az érdeklődés, úgy a tudós-, mint a tanár- és a diákvilág körében. Ez az érdeklődés azonban sajnálatos módon csak igen kis mértékben tudományos jellegű; a politikai és propagandisztikus elemek dominálnak benne. Ennek a következménye az, hogy a dialektikus és történelmi materializmus tanítása s az iránta megnyilvánuló érdeklődés irányítása, kielégítése túlnyomóan egyetemen kívüli tudománynépszerűsítő intézmények, pártiskolák stb. kezében volt. S így — ebben az átpolitizált, átpropagandizált, népszerűsített és pártszerűsített formában hozták magukkal diákjaink a tanokat az egyetemre, ami kétségtől nem csekély mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az erről folyó viták konfliktusanyagot termeljenek, tudományos hasznuk pozitív és negatív állásfoglalásoknál egyaránt csekély legyen — barát és ellenfél inkább a folyosókon és gyűléseken a szenvedélyek jegyében, s nem tantermekben s szemináriumokban az ésszerű, tudományos megvitatás jegyében keresse a maga igazát.

*Éppen azok, akik arra panaszkodnak, hogy a dialektikus és történelmi materializmus tanai új és némiképpen idegen anyagként, zavaróan jelentkeznek az egyetemi ifjúság általuk helyesnek vélt világnézeti kereteiben, döntően érdekelt felek abban, hogy e szellemi életünkben s az egész világ szellemi életében kétségtől jelentős szerepet játszó tanok az egyetemen tudományos formában, az egyetem belső anyagaként, tehát a politikai, propagandisztikus, népszerű és pártszerű keretektől kiemelten képviseltesse- nek.*

Már csak azért is kézenfekvőnek látszik az, hogy a megürült filozófiai tanszéket a



dialektikus és történelmi materializmus egy tudományos képviselőjével töltjük be, ha ilyen egyéb szempontból is megfelelő személyiséget találunk.

De tételünket — a társadalmi igények és szükségletek kényszerű figyelembevételét a filozófiai tanszékek betöltésénél — még más példával, nemcsak pozitív, hanem negatív irányban is igazolhatjuk:

Amennyire helyes egyetempolitikai, pedagógiai és filozófiai szempontból, hogy egy filozófiai matéria, „amely az utcán fekszik”, tudományosan és tárgyilag megfelelő formában kiemeltessék mindennapi tapostatásából, ugyanannyira helytelen volna, ha egy filozófiai matéria, amely „kidobott az utcára”, ezért és csak ezért — defilozofizált népszerűsége miatt — képviselőhöz jutna az egyetemen. Az egzisztenciálfilozófia, amely eredetileg egy diszciplínánkon belüli, mindig nem csekély mértékben ezoterikus eszmerendszer volt, most — bizonyos társadalmi bomlás hatására és bomlasztó anyaggá népszerűsödve — új vulgárfilozófiaként jelentkezik. Lehet valaki az egzisztenciálfilozófiának diszciplínánkon belül igen jeles és tudós képviselője; egyetemi fellépése — főleg a mi bölcséletileg tudatlan és dezorientált diákságunk előtt — legjobb szándéka ellenére sem a tudomány síkján volna hatásos, hanem éppenséggel erősítene (populárnihiliztikus félreértésekre adna okot) a tudománytalanságot, a dezorientációt.

## II. JELENTÉS A PÁLYÁZATOKRÓL

Ha most mindezen szempontokat egybevetve szemlét óhajtunk tartani az egyes pályázók felett, mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy formailag mely pályázatok felelnek meg a feltételeknek.

Beérkezett *nyolc pályázat*. Beküldői: *Éliás Endre, Fogarasi Béla, Halasy-Nagy József, Lénárd Ferenc, Noszlopi László, Somogyi József, Szemere Samu, Szilasi Vilmos*.

A nyolc pályázat közül a formai feltételeknek sem felel meg: a) *Éliás Endre*, b) *Halasy-Nagy József* pályázata, mert tudományos munkásságuk írott vagy nyomtatott dokumentumait beadványukhoz nem mellékeltek.

ad a) *Éliás Endre* közli, hogy pályázatához tudományos munkát csatolni nem tud, mert eddigi körülményei ilyenek megírását nem tették lehetővé, sőt tudományos téren sem működött. *Pályázata tehát, mint teljesen alaptalan és indokolatlan, figyelembe sem vehető.*

ad b) *Halasy-Nagy Józsefet* a pályázatához mellékelte okirat szerint a Szegedi Egyetem Igazolóbizottsága előbb vezető állásra alkalmatlannak, majd 1946. március 13-án (ezúttal jogerősen) három évre az előléptetésből kizárandónak minősítette, mert *Mai politikai rendszerek* című művében a fasiszta rendszereket kedvezően tüntette fel, és erre vonatkozó elgondolásait középiskolai tanárok előtt is propagálta. Nem kétséges, hogy a Budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem gyakorlati bölcséleti katedrájának elnyerése a pályázó számára, aki a szegedi egyetemen ny. r. tanár, előléptetés volna (hiszen különben meg sem pályázta volna a helyet), s így ellentétben

állana a jogerős igazolási ítélettel, amely őt 1949. március 13-ig mindennemű előléptetésből kizárta.

Halasy-Nagy József munkássága egyébként — a politikailag joggal kifogásolt művétől eltekintve is — jórészt népszerűsítő és ismertető jellegű, és semmi esetre sem mérhető össze a későbbiekben referált, szűkebb megítélés körébe vont pályázók tudományos eredetiségével és elmélyülésével.

Nem formai, hanem *tárgyi okokból* nem vonhatjuk szűkebb megítélésünk körébe két különben érdemes pályázó: *Lénárd Ferenc* és *Noszlopi László* személyét sem.

*Lénárd Ferenc*, Karunk érdemes, fiatal magántanára, szűkebb értelemben vett kísérleti és vizsgáló pszichológiával, valamint pszichotechnikával foglalkozik. Karunk „A gondolkodás lélektana” tárgykörből habilitálta. Doktori értekezésében még logikai problémákkal foglalkozott, majd 1939-től kezdve elsősorban pszichotechnikai, főleg intelligencia-, készség- és személyiség-vizsgálati kérdésekkel foglalkozott. Népszerű pszichológiatörténetet is írt *A lélektan útja* címen. Filozófiai munkássága — pszichológiai érdeklődésének kialakulása óta — inkább referáló jellegű tanulmányokban, semmint önálló kutatómunkában nyilvánul meg. Ifjú kollégánk munkássága reményt nyújt arra, hogy idővel nagyobb szerepre lesz hivatott a gyakorlati lélektan egyetemi oktatása terén, amelyre tehetsége is elsősorban képesíti.

*Noszlopi László* munkásságának jelentős része és az utóbbi időkben végzett kutatásai úgyszólván teljes egészükben a lélektan, közelebbről a karakterológia körébe vágnak és nem kétséges, hogy tudományos működésének ez az utóbbi, pályázatunk szempontjából számba nem vehető része képvisel nagyobb értéket. Kultúrfilozófiai és etikai munkássága — mint Karunk magántanára erkölcsbölcseletet ad elő — igen eredeti karakterológiai érdeklődése mellett mindinkább háttérbe szorul és nem sok eredetiséget mutat, inkább Nietzsche, Dilthey, Scheler, Jaspers stb. hatását tükrözi.

### III. SZEMLE AZ ESÉLYES PÁLYÁZÓK FELETT

Szűkebb szemlénk keretébe ezek után négy esélyes pályázót vonhatunk be: *Fogarasi Béla*, *Somogyi József*, *Szemere Samu* és *Szilasi Vilmos* személyét.

Mielőtt ezen négy jelölt esélyességének mérlegelésére vállalkoznánk, kötelességszerűen körül kell tekintenünk a magyar filozófia területén, hogy megvizsgáljuk, nincs-e olyan, a pályázók sorában fel nem lelhető kutató, aki a tanszék betöltésénél egyébként figyelembe jöhetne, s aki esetleg a pályázat beadásában akadályoztatva volt.

Megfelelő körülményekkel elvégezve ezt a vizsgálatot, meg kell állapítanunk, hogy *mindössze egy személyiség, karunk kitűnő magántanára és jelenlegi helyettes tanára, Mátrai László szerepelhetne még az esélyes pályázók sorában.*

Mivel azonban Mátrai Lászlónak, mint karunk magán-, ill. h. tanárának és

Egyetemi Könyvtárunk főigazgatójának, feltétlenül idejében tudomása volt a pályázatról és azon mégsem vett részt, tartózkodását úgy kell tekintenünk, mint jelét annak, hogy e tanszékre jelenleg nem reflektál és azt el sem fogadhatná, nyilván, mert az Egyetemi Könyvtár élén betöltött s az egész magyar tudományosság szempontjából nagy jelentőségű felelős pozíciója ezt a mostani körülmények között lehetetlenné teszi. Így az ő személyét sem vehetjük számításba.

Most tehát rátérhetünk a négy esélyes pályázóra vonatkozó jelölési javaslatunkra, amelyet — a sorolás előrebocsátásával — részletesen szándékozunk megindokolni.

Javaslatunk az, hogy a Bölcsészettudományi Kar jelölje a betöltendő filozófiai tanszékre, nyilvános rendes tanárként

első helyen

*Fogarasi Béla,*

második helyen

*ex aequo Szemere Samu és*

*Szilasi Vilmos* urakat.

*Somogyi József* úr egyébként tiszteletre méltó munkássága az adott körülmények között — a többi pályázó tudományos súlyát lemérve — nem tette számára lehetővé, hogy a rendelkezésre álló három jelölési hely valamelyikére állíthassuk.

#### IV. INDOKOLÁS

##### A) *Fogarasi Béla*

Kora ifjúsága óta behatóan és szakszerűen foglalkozott filozófiával, és az első világháború alatt is már, egészen ifjan, hazai filozófus nemzedékünk élgárdájához tartozott, amiről számos, az *Athenaeumban*, a *Huszádik Században*, a „Magyar Filozófiai Társaság Közleményei” sorában, valamint a *Kant-Studienben* megjelent eredeti tanulmánya tanúskodik. Ezek a tanulmányok igen széles kört ölelnek fel, részben a történetfilozófia, részben az akkor korszerű filozófiai irányzatok (Vaihinger, Windelband stb.) kritikája körében. Már ekkor, egészen ifjan is, jelentős tudományos előadói gyakorlatot szerzett, mint a Társadalomtudományok Szabad Iskolája előadója. Ismeretkörét külföldi egyetemeken, tanulmányutakon is bővítette. Miután az 1918—19-es forradalom idején jelentős szerepet töltött be a kultúrpolitikai irányítás terén, az ellenforradalom győzelme emigrációba kényszerítette. Emigrációjának huszonöt esztendeje alatt az első időkben természetesen a politikai vonatkozású munka vette nagyobb mértékben igénybe. Történelmi igazságtalanság volna azonban, ha azon kitűnő szellemeket, akiktől az ellenforradalom elvette az egyetemi munka lehetőségét s akiket az emigrációnak a tudományos munkásság szempontjából mostoha körülményei közé kényszerített, ezen nem általuk és nem saját hibájukból bekövetkezett törést egyetemi és tudományos karrierjükben indokul hoznók fel arra, hogy most, amikor végre szaktudásukat egy munkás és tudós élet tapasztalataival öregbítve egyetemi oktatásunk rendelkezésére bocsáthatják, ezen működési le-

hetőségüktől megfoszszuk. Különösen méltánytalan volna ez akkor, amikor valaki, mint Fogarasi Béla, éppen azáltal mutatta meg a filozófiai kutatáshoz való kötöttségét és tehetségét, hogy emigrációjának első éveit után azonnal hozzálátott, hogy a tudományos marxizmus nagy folyóiratában, az *Unter dem Banner des Marxismus*ban és a *Die Internationale*ban jelentős és beható tanulmányokban vizsgálódás tárgyává tegye az 1918–19-es forradalmi korszak után kialakult filozófiai és szociálfilozófiai irányzatokat, s egyben hozzájáruljon a szovjet forradalom történetfilozófiai kiértékeléséhez. Egyes nagyobb tanulmányai, így a Mannheim-féle tudásszociológia bírálata, továbbá az újabb idealisztikus történetfilozófiai irányzatok kritikája, a marxista tudományos kutatás széles köreire hatottak. Amikor a harmincas években lehetővé vált, hogy Fogarasi Béla a Szovjetunióban telepedjék le, ott azonnal felismerték munkásságának értékeit, és mint a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának osztályvezetője és a Filozófiatörténeti Intézet tanára kifejthette oktatói és kutatói képességeit. Több nagyobb tanulmánya a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának folyóirataiban jelent meg.

Hogy a filozófiai elmélyülés, a problémalátás készsége, egy nem mindig könnyű és kedvező körülmények között lezajlott emigrációs negyedszázad után is, milyen töretlenül maradt meg Fogarasi Bélában, s milyen jelentős fejlődési utat tett meg azóta, hogy első filozófiai dolgozatai feltűnést keltettek hazánkban, ezt hazatérte után *Marxizmus és logika* című művének a közelmúltban megjelent első kötete bizonyítja.

Ez a kötet, amely — mint egész beosztása mutatja — egy nagy, átfogó jellegű s igen terjedelmesnek ígérkező filozófiai munka bevezetése, azt a kérdést veti fel, hogy az emberi létfenntartás alapjaiként szolgáló termelési és munkafolyamatok dinamikus törvényszerűségeiből miként vezethetők le (helyesebben, miként épülnek fel rájuk) a gondolkodás törvényei. Az a kérdés, hogy a materiális viszonyok mindenkori struktúráinak milyen összefüggése van az emberi szellem struktúráival. Ez így, a logika szemszögéből nézve nemcsak a marxizmus, hanem egyáltalán mindenféle filozófiai ismeretelmélet szempontjából nagy jelentőségű; a modern dialektikus materializmus kiépítése szempontjából egyenesen döntő fontosságú. Fogarasi művének bevezető kötete mutatja, hogy a problémát a modern filozófia egészére kiterjedő kapcsolataival együtt áttekinti, nagy erudíciójával pedig megteremtette azokat a feltételeket, amelyek a probléma sikeres kimunkálásához szükségesek, a tudományos módszereknek teljesen ura, és máris számos igen lényeges összefüggést sikerült felderítenie.

Fogarasi Béla igen jelentős tudását és képességeit egyébként a referens számos szabadegyetemi előadásából, tudományos vitaestekről stb. is ismeri. Mindig és mindenütt megmutatkozik tudós beállítottsága, kitűnő elméleti, nagy filozófiatörténeti képzettsége, gondolkodásának eredeti, mélységek felé törő iránya, s — nem utolsósorban — kivételesen szerencsés előadói, pedagógiai tehetsége.

Mindez — egybevetve a referátumunk I. fejezetében elmondottakkal, különösen az ott 1. és 2. alatt felvetett megfontolásokkal — indokoltá teszi, hogy első helyen jelöljük.

## B) Szemere Samu

*Szemere Samu* második helyét — a jelölésben *Szilasi Vilmos*sal megosztva — indokoltta teszi jelentős múltú és terjedelmű filozófiai munkássága, amely egyaránt kiterjedt a filozófiatörténetre, az erkölcsfilozófiára, az esztétikára, a logikára, a nyelvfilozófiára és a pedagógiára. Megbecsülésre érdemes kiterjedt filozófiai fordító munkássága is.

Mindenesetre kevésbé eredeti gondolkodó: de éppen ez lehetővé teszi számára az elfogulatlanságot a filozófiatörténeti, filozófia-ismertető és -népszerűsítő munkában. Filozófiai érdeklődése lényegében két pólus körül összpontosul: az egyik az újkori pantheizmus (Giordano Bruno), a másik a XX. század első két évtizedének újromantikus filozófiája (Bergson, Windelband, Spengler stb.). Az előbbi érdeklődési kör mesterének, Alexander Bernátnak öröksége; az utóbbi ifjúkorának korszelleméből fakad. Mindenesetre az utóbbi két évtized filozófiai irányjaival kevesebb a kapcsolata: ezt az ellenforradalmi korszakban való háttérbe szorítása teszi érthetővé. Figyelemre méltó azonban, hogy ha az utolsó két évtizedben érdeklődési köre nem is bővült tovább — a régi irányban továbbra is nagy érdeklődéssel dolgozott.

Szemere Samunak a modern filozófiai problémákkal való kapcsolata nem elég szoros ahhoz, hogy őt első helyen való jelölésre javasolhatnám: de egy hosszú életen át kifejtett, komoly igényű munkássága méltóvá teszi őt a második helyen ex aequo való jelölésre.

## C) Szilasi Vilmos

*Szilasi Vilmos* második helyét a jelölésben (Szemere Samuval megosztva) indokoltta teszi, hogy egész életét a filozófia tudományának szentelte; nagy képzettségű férfinak van szó. Edmund Husserl körében nőtt fel, és tudományos munkássága — főleg az ismeretelmélet terén — a fenomenológia zárt, szinte szektárius körében mozog. Ez adja Szilasi Vilmos írásainak egészen speciális, jellegzetesen magántudósi, egyoldalú jellegét. Aki legújabb Plato-scholionját kezébe veszi, annak számára szinte ijesztővé válik a kétségkívül mélyreható interpretációnak ez a mégis egészen szűk körű, szemellenzős volta. Szilasi Vilmos tudós ember, de a pedagógiával — sőt nemritkán a kifejezés érthetősége iránti szükséglettel — igen ellentétes viszonyban áll.

Hogy az általa újabban képviselt, a fenomenológiából kinőtt egzisztenciálfilozófiai álláspont — melyben Heideggert vallja mesterének — ilyen körülmények között milyen veszélyeket rejt magában éppen a mi egyetemi oktatásunkban, erre már a jelentés I. fejezetének 2. pontja is utal. A hírek szerint egyébként Szilasi Vilmos időközben elfoglalta az amerikai megszálló hatóságok által nácibarát magatartása miatt állásától felmentett Heidegger freiburgi tanszékét. Mivel nyilván semmi sem volna jelenleg kevésbé helyénvaló, mint németországi tanszékről hozni magyar

tanszékre professzort, Szilasi Vilmos második helyen (ex aequo) való jelölése mindössze kétségtelen tudományos érdemei iránt való megbecsülésünket juttathatja kifejezésre.

#### D) Somogyi József

Somogyi József jelölését nem javasoltam, noha közzétett dolgozatai számára és terjedelmére nézve kétségtelenül legnagyobb munkássággal rendelkezik. Ezeknek tudományos színvonala azonban nem éri el az A), B) és C) alatt említetteket.

Somogyi József a katolikus filozófia művelője, de nem ennek a filozófiának leghaladóbb — és ugyanakkor a középkori filozófia klasszikusaihoz is legközelebb álló — újthomista irányt követi, mint egy Gilson vagy Maritain, hanem eklektikusan vegyíti össze Pauler Ákos és Edmund Husserl eszméit a hagyományos katolikus filozófia gondolataival, anélkül, hogy igazi szintézist tudna alkotni. Egyébként Husserl és a skolasztika elveinek összedolgozásában sem eredeti, mert itt nagyrészt Joseph Geyser felfogását követi. Eklekticizmusának következménye, hogy a hagyományos skolasztika arisztotelizmusa és Husserl, Meinong stb. platonizmusa között nem tud választani, de nem tud végiggondolt közvetítő álláspontra sem eljutni. Eklekticizmusának következménye az is, hogy a hagyományos katolikus Szt. Tamás-i intellektualizmus rovására indokolatlan engedményeket tesz a modern irracionalista áramlatoknak, az irracionális intuitív megismerés jelentőségének túlhangsúlyozásával.

Munkásságában nagy helyet foglal el a német fajelméletnek a katolikus tannal összeegyeztethetetlen szélsőséges tételei elleni küzdelem, és ezt mindenestre érdemül kell feljegyeznünk. Ugyanakkor azonban a fajelméletnek egy „mérsékeltebb” formáját hajlandó elfogadni — messze azon a határon túl, amennyire ezt a biológiai tudományok jelenlegi állása ezt valóban indokoltta teszi.

Egészében véve Somogyi Józsefet szorgalmas munkássága sem teszi alkalmassá arra, hogy egyetemi ifjúságunkat termékeny és önálló filozófiai gondolkodásra nevelje és ezért nem javasolhattam jelölését.

#### V. ÖSSZEGEZÉS

Összegezve az elmondottakat, tisztelettel javaslom

*első helyen Fogarasi Béla urat, második helyen ex aequo loco Szemere Samu és Szilasi Vilmos urakat a gyakorlati filozófiai tanszékre jelölni.*

Kiváló tisztelettel:

Dr. SZALAI SÁNDOR sk.

egyetemi ny. r. tanár

## II

### Tekintetes Kar!

A II. számú, ún. gyakorlati filozófiai tanszék betöltésének régóta vajdó ügye arról győzhet meg bennünket, hogy az evégből ez idő szerint nálunk számba jöhetők között nincs olyan kimagasló filozófiai egyéniség, akinek képességei és munkássága előtt mindnyájan egyformán, felfogásbeli és világnézeti különbségeink ellenére is meghajolnánk. A pályázók irodalmi munkásságának áttanulmányozása is megerősít ebben a véleményünkben. Vannak köztük kitűnő kutatók, akik inkább a filozófia egyes határterületein, vagy speciális feladatkörben, vagy speciális módszerrel, igen figyelemreméltó eredményeket mutattak fel, s ha több filozófiai tanszékkel rendelkezünk, bizonynyal nem egy közülük hivatva lenne arra, hogy önálló tanszéken működjek; a szemléletnek arról az egyetemességéről ellenben, amelyet a filozófustól eredetiségén kívül elvárunk, már kevésbé tanúskodnak. Ily körülmények közt úgy vélem, az lehetne kiválasztásunknak legmegfelelőbb elvi szempontja, ha, a tiszta tudományos mértéket ezúttal is némileg háttérbe helyezve, azt néznők, hogy ki az a pályázók között, akiben a legtöbb biztosítékát kapjuk annak, hogy, személyes képességeinél és munkásságának irányánál fogva, a progresszívebb világnézettel éppúgy, mint a konzervatívabb jellegűvel, az elfogulatlan és jóhiszemű együttműködésre alkalmas, és erre kész is. Szemlém végezetével magam ennek az elvnek alapján leszek bátor a Tek. Karnak javaslatot tenni.

Beszámolóm iparkodom rövidre fogni; a pályázókat nevük alfabetikus sorrendjében tárgyalom.

1. *Éliás Endre* pályázatát hiányosan szerelte fel, ebből egyébként is az derül ki, hogy a filozófia egyetemi művelésének mikéntjéről sejtelve sincs, ezért bizvást számon kívül hagyhatjuk.

2. *Fogarasi Béla*, volt egyetemi tanár, az 1933–1935 évek közt volt szovjet tudományos akadémiai osztályvezető és a moszkvai Filozófia-Történeti Intézet tanára, ez idő szerint miniszteri osztályfőnök és a *Társadalmi Szemle* főszerkesztője. Fogarasi 1919 előtt igen éles kritikai elmére és széles körű filozófiai tájékozottságra valló munkákat publikált. Ekkor még az újkanti értékelmélet hívének vallotta magát. Ezután azonban irányt cserélt. Az emigrációból való német nyelvű dolgozatai már mint harcos marxistát mutatják be őt nekünk.

*Marxizmus és logika* című, 1946-ban közzétett könyve is, ebben a szellemben, elsősorban „a marxizmus helytelen és meghamisított értelmezésével szemben folytatott polémia” (7). Ebben a polémiában mégis a könyv határozott szisztematikus szándékot is elárul, s erre utal nyilván éppen a címben kifejezett reláció második tagja. A dolog természetéből érthetőleg azonban az a logika, amelyről itt szó van, nem a hagyományos értelemben vett formális logika. Ez ellen a szerző szintén élesen (és sok tekintetben találóan is) polemizál. Inkább valóságlogika, történetlogika, dialektikus

logika ez, ahogy első ízben Hegel fejtette ki. Csakhogy Fogarasi, Marxszal egyetértőleg, azt vallja, hogy Hegel a feje tetejére állította a viszonyt gondolat és valóság között, amikor amannak tulajdonított elsőbbséget; holott nem a gondolat ölt testet a valóságban, hanem fordítva, „a gondolkodást is a termelés, az emberi munka hozta létre” (133).

A gazdasági tényezőnek ezzel az egyetemesítésével Fogarasi mindenesetre olyan elvi alapot teremt magának, amelyről a dialektikus logika materiális értelemben kifejthetővé válik. Ily módon azonban végelemzésben gazdasági fogalmak (pl. a tőke, a munka, a pénz, az értéktöbblet stb.) logikai strukturáltságának kifejtését kapjuk a könyvben, kiváltképpen ahogy ez Marx főművének, a *Das Kapital*nak felépítésében tárul elénk. A szerző meggyőződése szerint e mű magában foglalja az ekként felfogott logika egész módszertanát, de ismeretelméletét és tudományelméletét is, s azt tekinti feladatának, hogy tiszta értelmük szerint kifejtse ezeket. Könyve így módon nem utolsósorban a Marx-interpretáció ügyét is szolgálni akarja, s ezt különösen azzal sikerült elérnie, hogy Marx irodalmi hagyatékát is feldolgozta.

Mindez feltétlenül érdekes és időszerű program, s bizonyosan leköti a figyelmét annak is, aki ebben az utóbb említett pragmatiztikus lépésben — filozófia és ökonómia azonosításában — a szerzőt esetleg nem is tudja követni. A könyvnek igen tanulságos fejezetei is vannak, így pl., ahol a tőke szerkezetéről, ellentétességéről, az egyesnek és az egyetemesnek marxi értelemben felfogott viszonyáról szól. Véleményem szerint azonban a szerző a prolegomenákon nemigen jutott túl, s több tekintetben adósunk marad programjának kifejtésével. Dialektikus logikát várunk, de csak utalásokat kapunk ennek egyes mozzanataira, kivált az alapjára, a leképezésre. De hogy hogyan keletkezhettek gondolat és valóság azonosságának hegeli *tételezéséből* magának a gazdasági valóságnak logikai szerkezete, ennek világos megjelölését sehol sem tudtam felfedezni. Lehet, hogy a mű második részében erre is kapunk feleletet.

A szóban forgó könyv nyilván nagyon sebtiben keletkezhett. Nemcsak fogalmazásának sokszor inkább a sillabusra, mintsem értekezésre emlékeztető módja adja ezt a benyomást, hanem számos elírás is. Meg kell jegyezni egyébként, hogy ebből a könyvből is kiviláglik Fogarasinak régi, tiszteletre méltó egyetemes filozófiai tájékozottsága. Mégis, mintha 1920 óta csak a marxizmusról akarna tudomást venni, s legfeljebb még azzal, ami szemben áll vele. Pedig Windelband—Rickert napjai óta tudományelméleti téren is történt egy s más, s az egzisztencializmus sem meríti ki a modern filozófiát, mégcsak hatásának széleskörűségére nézve sem. Hogy Fogarasi nem szól, vagy nem akar szólni egy olyan könyvben, amely speciálisan marxi témával foglalkozik, az újhegelianizmusról, vagy a marxizmussal nem egy tekintetben érintkező újrealizmusnak német és francia irányairól, vagy éppenséggel az amerikai „dialektikus realizmusról”, könnyen érthető dolog. De éppen ezért kár ismételtelen is általánosítva úgy nyilatkoznia, mintha mindaz, ami a marxizmuson kívül a gondolkodást ma foglalkoztatja, származásilag együgyűség és eltévelyedés volna. Mindez bizonyosan elmaradt volna, ha könyvét nem írja egyúttal polemikus iratnak. Másfelől viszont el kell ismernünk, hogy éppen ez a vitázó szándék, ez a filozófiai impetus olyan



frissességet ad a könyvnek és szerzőjének egyaránt, amellyel egyetlen más pályázó sem dicsekedhetik.

3. *Halasy-Nagy József*, a szegedi egyetemen a filozófia ny. r. tanára, számban és témakörben egyaránt igen tekintélyes irodalmi munkásságra tekinthet. Ennek java része a filozófia történetére esik. Több kiadást ért összefoglaló kézikönyve, továbbá az antik filozófiáról (1934) írt terjedelmes monográfiája és „történeti bevezetése a filozófiába” (1942), kivált az egyetemi oktatásban, jól beváltak. Tárgyalási módjában a problémátörténet helyett inkább a rendszerek fejlődését kíséri nyomon, s ezt a szempontját kombinálva a biografikus szemlélettel, józan, okos, lehiggadt, jól tájékozott és eléggé jól is tájékoztató beszámolókat sikerül nyújtania, helyenként sikerült jellemzésekkel. Elméleti álláspontjában is ilyen eklektizáló hajlamot árul el. Leginkább úgy látszik a filozófiai antropológia újabb képviselőihez vonzódik, de ezek inkább módszerükben hatottak rá, mintsem mélyebb problematikájukban (ez tűnik ki főleg *Ember és világ* 1940, továbbá *A kultúra* és *A világnézet* c. munkálataiból is). Általában Halasy-Nagy becsvágya inkább az, hogy a nagyközönségnek írjon, semmint a filozófusoknak, ezért érthetőleg egy filozófiai probléma inkább csak téma neki, de nem lelkiismereti ügy. A filozófia népszerűsítésében és megkedveltetésében mindenesetre nagy érdemei vannak, évtizedek óta más egyetemen működve, a jelölésben ezúttal alig volna mellőzhető. Úgy értesültem azonban, hogy politikai igazolása nem folyt le simán, jelölésével tehát Karunk a szóban forgó tanszék ügyét nem oldaná meg megnyugtatólag, ezért véleményem szerint erről már eleve le kell mondanunk.

4. *Lénárd Ferenc*, Karunknak „A gondolkodás lélektana” c. tárgykörből 1945-ben képesített magántanára, tudományos pályáját eredetileg filozófiai, jelesül logikai irányú munkássággal kezdte, s ez a filozófiai ere azóta folytatott pszichológiai kutatásaiban érezhetően ver, ezeknek távlatot és elmélyülést ad. A habilitációja óta megjelent *A lélektan útjai* (1946) c. szép monográfiájából is kitűnik ez. E munkában a lélektan történetét nyújtja, szoros összefüggésben éppen a filozófiai gondolkodás problémátörténetével. Lénárd azonban ebben a munkájában, éppúgy mint régebbi (már a habilitációja alkalmából ismertetett) dolgozataiban, mégis inkább a pszichológia művelésére való hivatottságát árulja el: nagy kár s tudományos életünk vesztesége volna erről a munkaterületről most elvonni, s jórészt egészen más természetű feladatkörbe állítani őt. Talán kínálkozni fog a közelebbi jövőben lehetőség arra is, hogy a neki megfelelőbb munkakörben tanszékhez jusson, amire munkássága bizonyít már most is érdemessé tenné őt.

5. *Noszlopi László* egyetemünkön eredetileg az etika magántanára (1933), utóbb tárgyköre kiszélesítve a pszichológiára és a metafizikára is. Pályázatát, arra hivatkozva, hogy munkásságát filozófiai körök jól ismerik, írásaival nem szereli fel. Amennyire most bele tudtam tekinteni munkáiba, azt kell megállapítanom, hogy az ő

munkásságában is a pszichológiai célzat teng túl, amire egyébként kb. egy évtized óta kifejtett hivatása is készíteti őt (1938 óta a Fővárosi Gyermekek- és Neveléslélektani Intézet vezetője). „A szeretet” c. etikai tanulmányában (1932) egy perszonalizmus kifejtésére tesz kísérletet, kivált Scheler ösztönzése nyomán, de már itt feltűnik az emberi tipizálás iránt tanúsított különös szeretete, amely azután a jaspersi mintára írt *A világnézetek lélektana* (1937), továbbá *Emberismeret és emberekkel való bánás* (1942), *A szeretet lélektana és bölcselete* (1944) c. könyveiben mindinkább karakterológiává alakul ki, egy kissé népszerűsítő bélyeggel. Érdemes munkássága feltétlenül elismerést érdemel, a szóban forgó tanszék feladatkörétől azonban már ő is eltávolodott, úgyhogy a betöltéskor kevésbé jöhet figyelembe.

6. *Somogyi József*, egyetemünk c. ny. r. tanára (1937), ez idő szerint a tanszék helyettesítésével is megbízott tanár, akit Karunk még 1929-ben második, a szegedi egyetem egy évvel utóbb első helyen jelölt a filozófiai tanszékre. Munkássága pusztán mennyiségileg is valamennyi pályázóét felülmúlja, de tudományos értékében sem szabad alábecsülnünk. Mint Husserl személyes tanítványa, a fenomenológia művelésével kezdte pályáját, első nagyobb munkája is (1926) ennek történeti és kritikai tárgyalását nyújtja. Ez időből való kisebb dolgozatai („A lényeg problémája” 1925, „Az ideák problémája” 1931 stb.) is főként logikai és ismeretelméleti kérdésekkel foglalkoznak, leginkább azt a törekvést árulva el, hogy az arisztotelizmust, kivált keresztény fogalmazásában, összeegyeztesse a fenomenológiai és tárgyelméleti kutatásokkal, s ily módon útját egyengetse egy realiztikus ismerettannak. Ámde 1933-tól kezdve Somogyi érdeklődésében és munkássága további irányában is változás következik be. Már régebben is foglalkozott ugyan biológiai tanulmányokkal (evégből az orvostudományi karra is beiratkozott); mostantól kezdve ellenben az ő figyelmét is a filozófiai antropológia, kiválólaga a tehetség, a faj és az eugenika kérdései kötik le, ezeknek metafizikai, pszichológiai és szociológiai elágazásait kíséri nyomon, korábbi vizsgálatainak területére pedig inkább csak alkalmilag rándul ki. Ez irányváltozásnak mélyebb lelki oka nyilvánvalóan az, hogy Somogyi harci álláspontot vett fel az ez idő tájt meginduló faji üldözések mithizáló elméletei ellen (bátran vállalva keresztény meggyőződésében az ezért annak idején kijáró gyanúsításokat és vádakokat). *Tehetség és eugenika* (1934) c. munkája az első érett termése ez irányú kutatásainak, s röviddel utóbb, még részletesebben kidolgozva, németül is megjelenik (Leipzig–Wien, Deuticke, 517 l.). A könyvet az osztrák, svájci és francia kritika egyhangú elismeréssel fogadta, mind kiemelte alaposságát, széles távlatait, becsületes kritikai szellemét, s még az akkori német lapok is csupán fajelméleti álláspontját kifogásolták. Számos hasonló témájú könyve és kisebb dolgozata jelent meg ez években, így pl. *A jellem kettős rétege* (1939), *A faj* (1940), *Fajiság és magyar nemzet* (1941) stb. Mindezekben a munkálatokban megfelelő helyen, rendszerint külön részekben vagy fejezetekben, szól a kérdések filozófiai, szorosabban metafizikai összefüggéseiről is, s ebben következetesen az arisztotelikus tomizmus álláspontját teszi magáévá. Tisztán kiviláglik ez egyik legutóbbi, „A test metafizikájáról” szóló dolgozatából is.

Somogyi egyike legszorgalmasabb és legderekabb filozófusainknak, akinek filozófiai fantáziája talán szűkösebb keretek közt mozog, olykor témáiban és kifejtésük formájában is valamelyes naivitást árul el, de ezt mindenkor feledteti feltétlen becsületességével. Az ifjúságra kifejtett hatása iránt sem lehetünk közömbösek.

7. *Szemere Samu*, tanügyi főtanácsos, nyug. tanítóképző intézeti igazgató, az Akadémia lev. tagja. Alexander Bernátnak bizonynyal leginkább rokon szellemű tanítványa, aki ennek finom szelleméből, műízléséből, világosságából és az idegen lelkeségbe való beleérző készségéből legtöbbet őrzött meg. Alexander hatásának tulajdoníthatjuk alkalmasint azt is, hogy Szemere munkaterülete is elsősorban a filozófia története. Terjedelmét tekintve munkássága nem nagy: a Giordano Brunóról szóló szép monográfia, a jelenkori filozófia főbb irányait tárgyaló munka, egy kis Spengler-könyv, továbbá egy testes tanulmánykötet (*Filozófiai tanulmányok* 1941, 420 l.), s ezenkívül még néhány dolgozat, részint még kéziratban: de valamennyi kivétel nélkül gondos, csiszolt, finom művű munka, tartalmában és formájában egyaránt kimagasló. Szemere nem külső indítékokra és ötletek szerint, hanem belső szükségből ír: ezt árulja el az a körülmény is, hogy bár munkálatai különböző alkalmakkor keletkeztek, mégis mintegy egységes terv érvényesül bennük. Ezt a tervet fejtí ki „Tudományos gondolkodás és bölcséleti gondolkodás” (1936) c. tanulmányában, amely filozófiatörténeti munkálatainak mintegy elméleti igazolását nyújtja. Ebben, a tudományos gondolkodásnak ismert, Rickert-féle kettős, értékmentes (természettudományi) és értékre vonatkozó (történettudományi) irányán kívül, megkülönböztet harmadikként értéktől meghatározott gondolkodást is, s ebben látja éppen a filozófiai gondolkodás lényegét, amely ily módon a kiemelt tárgyat valamilyen értékkel teleologikus kapcsolatba hoz. Filozófiai gondolatok interpretációja eszerint úgy történik, hogy ezt a teleologikus kapcsolatot felfedezzük, megvilágítjuk, alkatában kitapogatjuk. Ezzel az eljárással dolgozza fel tanulmányaiban úgyszólván az egész újkori filozófia történetét, Brunótól az újkantianizmusig, a fenomenológiáig és Spenglerig, amelyekhez járulnak a még kiadatlan (de részben az Akadémiában bemutatott) munkálatai Nietzsche-ről, Nic. Hartmannról és az egzisztencializmusról. Portréiban mindig egyúttal egy-egy filozófiai probléma is megelevenedik előttünk, így pl. Descartes-ban a módszer elve, Schleiermacherben az erkölcsi individualizmusa, Nic. Hartmannban a szellemi lét, s. i. t. Interpretációjának hűsége mindamellett nem akadályozza kritikai állásfoglalását: a teleologikus kapcsolatot csak utánéli, de nem teszi magáévá, különösen az újabb jelenségek esetében. Jellemzően kitűnik ez éppen az egzisztencializmussal szemben való állásfoglalásában, amelynek nagyon jól észreveszi azt a veszedelmét, hogy az egyéni lét elemzésétől nem tud eljutni az egyéni kívüli, objektív lét meghatározásához, s egy egyéni létmódozatot (aminő a heideggeri Angst), az emberi létre általában vonatkoztat. Elméleti munkálatai közül külön figyelmet érdemelnek az esztétikai tárgyúak: egyikükben, a filozófiáról mint értékinterpretációról vallott felfogásának megfelelően, a művészetet mint valóságinterpretációt

mutatja be. Sok eredetiség nyilvánul a szellemesség és a komikum különbségének megállapításában is, amelyet az érték megélésének különbségéből származtat.

Szemere tiszteletre méltó egyénisége példája lehet a zajtalanul működő, szolid, megbízható kutatónak. S hogy a gondolatok közlésének és a gondolatokkal való hatásnak művészetéhez is ért, annak nemcsak munkái világos, logikus szerkezete, hanem egyúttal évtizedes tanári múltja, az ifjúsággal való állandó érintkezésében szerzett tapasztalata is biztosítéka.

8. Szilasi Vilmos, filozófiai író, a freiburgi egyetem tanára. Két munkájából: *Wissenschaft als Philosophie* (Zürich 1945, 106 l.) és *Macht und Ohnmacht des Geistes* (Bern 1946, 305 l.) érdekes filozófiai egyéniség bontakozik ki előttünk. Az előbb említett munkájában voltaképp ő is a valóság logikai struktúrájának kimutatását kísérli meg. Csakhogy mint a heideggeri filozófia adeptusa, úgyszólván ellenkező előjellel teszi ezt, mint például a marxizmus, s ezért végezetül is menthetetlenül elpszichologizálja a valóságot. Annál meglepőbb ez, mert több ízben maga is világosan látja, hogy a tiszta fenomenológiai elemzéssel az objektivitáson innen maradunk, ámde hajszolva a heideggeri terminológiát, minduntalan újra belebotlik a szubjektív szemléleti módba. Ez az összekeverés azonban általánosan jellemzi Szilasi eljárását. A mai tudományt természeti és szellemi féltékéjében egyaránt mint „létmegvilágosodást” akarja ábrázolni (tehát objektív célt tűz ki), ezt fenomenológiai módszerrel akarja végezni (vagyis a tudat körén nem megy túl), ugyanakkor pedig ezt a fenomenológiai tudatelemzést a platóni és az arisztotelészi filozófia leszűrt fogalmaival végzi (ahogy pl. a 47. lapon az „eidos” szót használja, jellemző példája annak, ahogyan antik és modern szemléletet kontaminál).

Még mehökkentőbb ez az eljárása másik könyvében, amely antik filozófiai szövegek interpretációjára vállalkozik. Hogy a platóni „Philebosz” vagy az arisztotelészi *Ethika* értelmezése közben minduntalan a heideggeri sajátos terminusokra bukkanunk, aminő az Angst, a Befindlichkeit, az Alltäglichkeit; hogy Platónról kiderül, hogy ugyanolyan tragikus magatartással szemlélte az időt, mint Heidegger, s hogy végül is mint vérbeli pszichologista lép a szemünk elé: még hagyján. Elvégre nem az első eset, hogy egy filozófus a maga képére és hasonlatosságára alakítja elődeit és mestereit. Még azt is elfogadnók, hogy a szöveg-interpolációban a görög istenek és az Alltäglichkeit mellett ugyanazzal a lélegzettel beszél gőzgépről és gázvezetékéről (27), vagy hogy az apeiron-t és a perasz-t modern természettudományi példákra, a forrás- és fagyáspontra, vagy éppen a Pavlov-kutyakísérletére való hivatkozással próbálja megvilágítani. Arra azonban már felborzolódik béketűrésünk, amikor a platóni „Állam” egy helyét, ahol a vélemény és a tudás különbségéről van szó, a kémiai laboratóriumi takarítóasszony példáján akarja megvilágítani, akinek, úgymond, bizalma van a kémiai eszközökhöz, bár nem ismeri őket, mert meg tudja különböztetni egymástól a hengert és a mérleget, s ezek után zárójelben hozzáfűzi:

τὸ ὁμοιωδὲν πρὸς τὸ ὁ ὁμοιωθῆναι

Az ember a fejéhez kap, előveszi Platónt, töri a fejét, hogy mit is akart itt a szerző, s valamennyi időbe telik, míg rájön, hogy a hasonlat vagy példa rossz, s az egész interpretáció valahol sántít. S ez nem elvétett eset; az egész könyv ilyenfajta interpretációból épül fel.

A szerző egyébként a könyveiben egészen kiváló spekulatív tehetségnek mutatkozik, nem ritka a szubtilis és megkapó fejtegetés is bennük: az antik világ „exisztencializálásának” ezt a kísérletét azonban egészben sajnálatos eliramodásnak kell tekintenünk. Egyébként a könyvek nyelve is rendkívül nehézkes, alig követhető. Írni így valahogy még csak lehet, előadni azonban aligha. Legalábbis magyar ifjúságnak nem. Részemről ezért nehezen tudnám termékenynek elképzelni Szilasi működését egyetemünkön ebben a szellemben.

Az előadottak alapján és a beszámolóom elején jelzett elv értelmében tisztelettel azt bátorodom javasolni a Tek. Karnak, méltóztassék a filozófiai tanszék betöltésére nézve a jelölést a következőképp megejteni:

1. Szemere Samu
2. Somogyi József
3. Fogarasi Béla

PROHÁSZKA LAJOS s. k.  
egyetemi ny. r. tanár

### III

#### *Tekintetes Kar!*

A jelenleg kiírt pályázat a második filozófiai katedrára nagyon felelősségteljes döntést kíván tőlünk. A Budapesti Egyetemen régen három filozófiai tanszék működött, most évek óta csak egy. Ehhez hozzájárul, hogy általánosan érezhető minden területen a Brandenstein-féle káros örökség. A tudományos színvonalnak azt a lezüllését, melyet Brandenstein előidézett, csak lassan lehet helyrehozni. Mindehhez hozzájárul, hogy a haladó közvélemény joggal várja el a budapesti egyetemtől, hogy a filozófiai katedra előadásai az ifjúságot a mai korszak nagy világnézeti, tudományelméleti és módszertani kérdéseibe tudományos színvonalon be fogja vezetni.

Ilyen körülmények között helyes volt a tanszékre pályázatot kiírni. Ez lehetőséget ad arra, hogy áttekintést nyerjünk a magyar filozófia mai állapotáról, hogy szélesebb körű válogatás alapján a legmegfelelőbbben töltsük be a tanszéket. Sajnálatra méltó, hogy pályázatunkon Mátrai László nem vett részt. Így áttekintésünk a magyar filozófia helyzetéről sokkal hiányosabb, mint hogyha módunkban volna az ő produkcióját is méltatni.

A pályázaton nyolcan vesznek részt. Ezek közül azonban kikapcsolódik három: Éliás Endre, Halasy-Nagy József, Noszlopi László, akik tudományos munkásságukat

kérvényükhöz nem mellékeltek. Éliás amellet kérvényében megemlíti, hogy ilyen munkássága nincs. Halasy-Nagy József írásaiból pedig kiderül, hogy őt az igazoló bizottság kizárta három érve az előléptetésből.

Ilyen módon jelentésünkben őt jelöltnel kell behatóbban foglalkoznunk:

*Somogyi József.* Mennyiségben az ő munkássága a legnagyobb. Műveinek tekintélyes része azonban nem tartozik a szoros értelemben vett filozófia körébe. Persze ezzel nem szűnt meg érdekességük éppen a jelenlegi pályázat szempontjából, amennyiben bármilyen formában világnézeti, kultúrpolitikai stb. kérdéseket érintenek. Somogyi csakugyan hozzászólt az utolsó évtizedek legfontosabb kultúrpolitikai kérdéseihez (fajkérdés, nemzeti kultúra stb.), olyanokhoz, amelyekben az ifjúság helyes nevelése, a közelmúlt veszélyes, a nemzetre veszélyt hozó áramlatainak leküzdése rendkívül fontos. Somogyi e kérdésekben, filozófiája végső következményeinek levonásában, ugyanazt a képet tárja elénk, amelyet tisztán elméleti írásaiból nyerhetünk: szélestudású, nagyszorgalmú ember, aki azonban a kor és a gondolkodás döntő elméleti kérdéseiben csak eklektikus megoldásokhoz képes eljutni. Nagy buzgalommal tanulmányozta a modern filozófiát és ismeri a régi filozófiai irodalom egy részét. (Persze első kézből csak egy részét, mert például *A modern filozófia válsága* című művéből világosan kiderül, hogy Hegelt úgyszólván csak Schopenhauer bírálatain keresztül ismeri.) Eklekticizmusa éppen ott nyilvánul meg a legvilágosabban, ahol a döntő kérdésekre kellene tudományosan megokolt választ adnia. A modern filozófia utolsó évtizedeinek nagy vitáiban, az intuicionista irracionálisizmus harcában az ész és az értelem ellen, eklektikus egyrészt-másrészt a válasza. Egyrészt visszariad a szélső irracionálisizmustól (különösen annak fasiszta formáitól), másrészt azonban az intuíción „isteni adományt” lát. Hasonló koncesszió az irracionálisizmusnak, hogy a tökéletes megismerés akadályának gondolkozásunk diszkusszív, általános fogalmakkal dolgozó jellegét tekinti, ami a német romantika, főleg a késői Schelling óta az irracionálisizmus főérve. Ennek ellenére, dicséretre méltó módon, nem enged a következetes irracionálisizmusnak — persze megoldása kivezet a filozófiából a teológiába, amennyiben a filozófia legfontosabb problémáit a kinyilatkoztatás által adott hitigazságokban, hit-titkokban látja megoldottnak. Innen érthető, hogy a modern filozófia válságának főokát a történeti folytonosság nagyfokú hiányában, a régi alapok indokolatlan elvetésében, a folytonos újrakezdésben stb. keresi. Nem veszi észre, hogy egyrészt a modern filozófia szakadatlanul a múlt hagyományaira épül (még a legmodernebb egzisztencializmus is: Heidegger: Kant–Kierkegaard; Sartre: Descartes), másrészt hogy megállapítása, még ha mint ténymegállapítás helytálló volna is, csak szimptómaleírás lenne, távolról sem diagnózis, a legkevésbé perspektíva.

A filozófiai megalapozás ilyen eklekticizmusa végigvonul Somogyi munkáján ott is, ahol a kor aktuális kérdéseihez mint filozófus foglal állást. Egyrészt elutasítja a fajelmélet szélső konzekvenciáit, másrészt azonban a faji jellegben „végzetszerű biológiai adottságot” lát. Egyrészt elutasítja a tiszta faj mítoszt, másrészt azonban arra hívja fel a nemzetet, hogy „ápolja a vérközösséget”. Egyrészt nem vesz részt a

fajelmélet antiszemita szélsőségeiben, másrészt azonban szükségesnek tartja a zsidóságban megnyilvánuló „felforgató elemeket” megbélyegezni. Idetartozik az is, hogy a szélsőséges fajelmélet elleni polémiájában mint tekintélyre — Mussolinire hivatkozik. Idetartozik a középkori „hivatásrendi közösség” idealizálása. Ide, hogy a tudomány demokratizálásában „aggasztó” jelenséget lát stb. stb.

Azt hiszem tehát, hogy Somogyi József nem tartozik azok közé, akik hivatva volnának a magyar ifjúság filozófiai és világnézeti nevelését vezető helyről irányítani.

*Lénárd Ferenc.* Tudományos munkásságának súlypontja a lélektan területén van. Ő maga is elmondja önéletrajzában, hogy a gondolkodás természetének felkutatása mindinkább a lélektan felé terelte tudományos érdeklődését. Ez persze magában véve nem lenne akadály annak, hogy mint önálló és átfogó egyéniség vegyen részt mai filozófiai fejlődésünkben. Persze csak akkor, ha pszichológiai érdeklődése csak kerülőutat jelent számára avégből, hogy, konkrét ismeretekkel gazdagodva, a filozófia döntő kérdéseit konkrétan felvesse. Ez eddigi fejlődéséből, eddigi munkásságából még nem világlik ki. Egyelőre úgy áll a helyzet, hogy egyedüli nagyobb, befejezett, átfogó jellegű műve a lélektan történetét tárgyalja, monografikus dolgozatainak nagyobb része szintén lélektani, nem filozófiai természetű. E kisebb dolgozatokban komoly felkészültséget látni, de témájukban ezek is nagybőrra távol maradnak a nagy filozófiai horizontok keresésétől, megmaradnak az átlagos logikai kutatás szűkre szabott, specialista keretei között. Így, ahol Lénárd logika és ismeretelmélet viszonyát fejtegeti, nem merül el ennek a kérdésnek döntő modern problematikájába, amely napjainkban egyrészt a dialektikus materializmust, másrészt a fenomenológiából nőtt irányokat emeli a filozófiai viták központjába, hanem beéri azzal az — enyhén szólva — problematikus megoldással, amelyet nálunk Brandenstein képviselt. Ugyanígy egy másik dolgozatában, ahol az ellentétes filozófiai rendszerek keletkezését vizsgálja, az egyoldalúságok kontrárius ellentétén alapuló hangsúlyozását képzeli a kérdést eldöntő elvnek. Ezzel az évezredes filozófiai alapvető probléma, materializmus és idealizmus (Lénárd helytelenül spiritualizmust mond) ellentéte oda szűkül, hogy mindegyik „az egyes tényezők egyoldalú hangsúlyozását mutatja”. A megoldás ilyen módon a Mach óta divatos filozófiai „harmadik út” irányába tolódik: a filozófia állítólag felülemelkedik materializmus és idealizmus látszólagos ellentétén. Ezzel szerzőnk maga fosztja meg [magát] attól a lehetőségtől, hogy a mai élet döntő filozófiai kérdéseiben határozott és termékeny álláspontra jusson.

Véleményem szerint Lénárd Ferenc — fejlődésének mai fokán — nem jöhet számba egy fontos filozófiai, világnézeti tanszék betöltésénél. (Hogy lélektani munkássága mennyiben tenné őt egy lélektani tanszék számára számba jövő jelöltté, az nem tartozik e jelentés keretei közé.)

*Szemere Samu.* Régi érdemes résztvevője a magyar filozófiai közéletnek. Alexander Bernát tanítványa, mégpedig a tanítványok első nemzedékéből (a másodikat a pályázaton Szilasi Vilmos és Fogarasi Béla képviselik). Szemere Samura termékenyi-

tően hatott mesterének filozófiatörténeti módszere, széles, az esztétikára és az etikára is kiterjedő érdeklődése. Szemben fiatalabb filozófusainkkal, akik működésüket úgyszólván csak a logika és az ismeretelmélet területeire szorítják, legfeljebb ha lélektannal, pedagógiával stb. foglalkoznak, Szemere érdeklődési köre kiterjed a filozófia és a filozófiatörténet úgyszólván egész területére. Abban is hű tanítványa Alexander Bernátnak, hogy gondosan tanulmányozza a nyugati filozófia főirányait, hogy igyekszik azoknak pozitív és negatív vonásait kidolgozni, fölveiket a magyar közönséggel megismertetni. (Kiemelendőnek tartjuk Szemere Samu érdemeit abban, hogy Giordano Bruno, Pestalozzi, Windelband stb. műveit jó fordításokban bocsátotta a magyar közönség elé, továbbá, hogy cikkeivel, levelei közlésével elevenen igyekezett megőrizni Alexander Bernát és Bánóczi József emlékét.)

E komoly pozitív vonásokat azonban kiegészíti az, hogy Szemere Samuból hiányzik a mélyebb értelemben vett filozófiai eredetiség. Hogy csak az Alexanderből kiinduló magyar filozófiai irányok keretei között maradjunk, kétségtelen, hogy filozófiai eredetiségben kortársai közül se Zalai Bélával, se Varjas Sándorral nem lehet összemérni. Fiatal korában megismerkedett a Windelband–Rickert-féle értékfilozófiával, annak híve lett, és híven kitartott mellette mind a mai napig. Ez a következetesség — valamint magyar tanítómestereihez való ragaszkodása nehéz időkben is — nemcsak emberileg szép vonás, hanem azt is mutatja, hogy Szemere Samu mindig távol tartotta magát azoktól a kompromisszumoktól, nyíltan reakciós irányzatoktól, amelyek nem egy fiatalabb filozófusunkat a válság éveiben tévutakra vezettek. Szemere Samu következetesen a Windelband–Rickert-féle értékfilozófia tanítványa maradt.

Ez azonban azt jelenti, hogy mint szellemi jelenség, lényegében az első világháború előtti korszak atmoszféráját fejezi ki. Siegfried Marck, szintén Rickert tanítványa, azt írja a húszas évek végén mesteréről, hogy az a világ krízis előtti idejének gondolati kifejezését adja. Ez a megállapítás fokozott mértékben áll Szemere Samura. Ha végigtekintünk írásain, az az érzésünk támad, mintha az a filozófiai és morális válság, mely a 20-as évek óta foglalkoztatja a világ közvéleményét, mely szerintünk gondolati visszafénye az első világháborúval megindult társadalmi világválságnak, Szemere Samu részére nem is léteznék. (A fasizmusról, a második világháborúról és a fasizmus bukását követő gondolati válságokról nem is szólva.) Igaz: Szemere Samu foglalkozott például Spenglerrel, a 17-es évet követő válság egyik vezető gondolkodójával. Ámde tanulmánya annyira jóindulatúan akadémikus, annyira nem veszi tudomásul a Spenglerben megnyilvánuló krízistendenciákat, hogy az ember az 1914-et megelőző freiburgi–heidelbergi évekbe képzele vissza magát. Ugyanez látható Bergsonról írott tanulmányában. A 14-et megelőző időben a Windelband–Rickert-iskolában igen nagyfokú — bár egyes részletekben kritikai aggályoktól tompított — rokonszenv volt található az irracionalista „életfilozófia” kortárs képviselői iránt; ez vonatkozik Bergsonra is. Diltheyt és Simmelt bizonyos fenntartásokkal a magukéinak tekintették. Csak a 20-as években lépett fel Rickert az „életfilozófia” ellen bizonyos kritikai határozottsággal, bár nem látta meg benne azt az irányzatot, mely végső kibontakozásában a fasizmus embertelenségének lett a „világnézete”.



Szemere Samu filozófiájának ilyen módon nincs semmi kapcsolata a mai idők aktuális nagy gondolati kérdéseivel. Ezért véleményem szerint, minden tudása és következetessége ellenére, nem volna képes ama feladatok betöltésére, amelyek ma a filozófiai tanszékre hárulnak. Mindazonáltal indítványozom a tekintetes Bizottságnak, hogy e szempontokból neki azt az elégtételt nyújtsa, hogy a harmadik helyen jelöli.

*Szilasi Vilmos.* Eredetileg szintén Alexander Bernát tanítványa volt. Pályafutása azonban gyökeresen különbözik Szemere Samuétól. Fejlődése elején érdeklődései főleg az ókori filozófiára irányultak. Platónról írta első nagyobb művét, azonkívül esszéket a *Nyugatba* és más folyóiratokba. A forradalmak ideje, anélkül, hogy bennük tevékenyen részt vett volna, külföldi tartózkodásra készítette. Ez fejlődése szempontjából két fontos mozzanatot jelentett. Először a filozófiájára döntő közeledést Husserlhez és Heideggerhez, másodsor hosszú ideig tartó gyakorlati foglalkozást a természettudományok technikai alkalmazásával, amit arra használt fel, hogy alapos ismeretre tegyen szert, különösen a fizika és a vegytan területén. Mai filozófiai személyiségét tehát módszertanilag a Husserl–Heidegger-féle fenomenológia és ontológia alkalmazása jellemzi, tartalmilag egyrészt a modern természettudományok felvetette kérdések filozófiai vizsgálata, másrészt az a kísérlet, hogy az antik filozófia (Platón és Arisztotelész) alapvetéseit összhangba hozza az általa képviselt legmodernebb polgári filozófiai irányzattal.

Szilasi Husserl és Heidegger filozófiai tanait az emberi gondolkodás immár „elvezethetetlen birtokának” tekinti. Mind a legújabb természettudományok eredményeinek filozófiai feldolgozásában, mind az antik bölcsészet nagyjainak a mai kérdések számára való átinterpretálásában őket tekinti iránymutatóknak. Mindez nem történt kritika nélkül, különösen Husserlt illetőleg. Szilasi felismeri, hogy Husserl a „transzcendentális én”-t azonosítja a görög filozófia *noúsz*-ával, és ebből nála számos homályos pozíció következik. Nevezetesen mind az objektivitás, mind a szubjektivitás túlfeszítése. Ez a kritika, amelynek lényege, hogy Husserl a valóság problémamegoldásában nem halad túl Kanton, bár más érveléssel, messzemenően egyezik Sartre Husserl-bírálatával. Sartre azonban, hogy saját szélsőséges szubjektivitásának az objektivitás látszatát megadja, Heidegger felett is bírálatot gyakorol. Szilasi Heideggernek ortodox tanítványa. Ő is látja ugyan, hogy Heideggernél a megvilágosodás útja az emberi szubjektivitás, s ezzel szerint Heidegger sem jutott túl egy „produktív kétértelműségen”, azonban nem megy el odáig (mint különben Sartre sem), hogy most már a heideggeri ontológia alapvető kérdéseit elvi bírálatnak vetné alá. Csak két döntő kérdést emelek ki. Heidegger főművében az emberi létből (*Dasein*) indul ki, anélkül, hogy komoly ismeretelméleti igazolását adná, mennyiben és miért van a *Dasein*-teremtette tételezésnek valódi létszerű (ontologikus) objektivitása. Másodsor, csakúgy mint Husserl, Heidegger és Sartre, teljesen kritikátlanul elfogadja az átmenetet a fenomenológiából, mely a lét kérdését módszertanilag kikapcsolja, „zárójelbe teszi”, az ontológiába, a lét vizsgálatába.

Az így létrejövő filozófiai tisztázatlanság Szilasi filozófiája szempontjából annál fontosabb, mert műveiben — ellentétben Sartre-ral — komoly tudományos objektivitásra törekszik. Első nagyobb munkájának (*Wissenschaft als Philosophie*) éppen az az alapgondolata, hogy a tudományok tudományos kibontakozása felveti a filozófia valóságkutatásának döntő problémáit, hogy itt a filozófiai problémák adva vannak, a filozófia „csak” tudatossá teszi őket. E fejtegetéseknek komoly érdeme az, hogy éles ellentétben a modern természettudományok divatos, reakciós, szubjektivistá, irracionalista interpretációjával (Eddington, Jeans stb.) világosan kidolgozza a legmodernebb fizika eredményeinek objektív valóságszerű jellegét. Problematikusabbak biológiai fejtegetései, amelyek már komolyabb engedményeket tesznek a ma divatos, fejlődésellenes áramlatoknak. A társadalomtudományokról csak vázlatos megjegyzéseket találunk; ezekben még sokkal erősebbek az ilyenfajta engedmények (lásd az úgynevezett „mélypszichológia” társadalomtudományi túlértékelését). Végleges ítéletet itt csak akkor fogunk kimondhatni, ha életrajzában jelzett, „*Gesellschaft und Geist*” című műve nyilvánosságra kerül.

Persze a Husserl–Heidegger-féle módszer határai és visszásságai már *Macht und Ohnmacht des Geistes* című munkájában is világosan láthatók. Itt, Platón és Arisztotelész egyes műveinek interpretációja révén, Szilasi felvetni és megoldani igyekszik a társadalmi élet legfontosabb filozófiai problémáit. Az interpretáció igen nehezen követhető, mert Szilasi tisztázatlan ismeretelméleti álláspontja miatt a nagy görög gondolkodók objektivizmusa átmenet nélkül csap át a heideggeri, terminológiai- ilag elrejtett, de a valóságban fennálló szubjektivizmusba. Ehhez a formai tisztázatlansághoz egy tartalmi is járul. Arisztotelész társadalomról és morálról szóló írásainak egyik legnagyobb erőssége, hogy a görög társadalmi életet a maga konkrét totalitásában ragadják meg. Ebből az következik, hogy termékenyen aktualizáló mai interpretációjuk csak a totalitás valóban történelmi megértésén (tehát a görög ökonómia megértésén és bírálán) keresztül lehetséges. Csak ha e valóságos alap konkrét történelmi korlátozottságait is megértettük, mehetünk tovább ahhoz: hol és mennyiben találhatunk itt ma is érvényes társadalomfilozófiai és erkölcsi megállapításokat. A heideggeri módszer elmosza a történelmi kritikát, és „ontologikus örökérvényűsége” emeli mind az igazán általános érvényűt, mind a maga idejében helytállót, de ma már az objektív társadalmi fejlődés következtében túlhaladottat. Így jogosulatlan modernizálás jön létre, mégpedig nemegyszer a mai irracionalizmus látószögéből. Jellemző Szilasi ilyen tendenciáira, hogy Nietzsche-t a leggörögbebb modern gondolkodónak nevezi.

Összefoglalva: Szilasi művei kétségkívül komoly és tekintélyes tudással rendelkező gondolkodót mutatnak. Hozzá olyan gondolkodót, akit a mai filozófia fontos kérdései mozgatnak. Szilasi, mint önéletrajzából látszik, azzal is tisztában van, hogy a jelen pillanatban a legjobban előtérben álló polgári filozófia (az egzisztencializmus) és a dialektikus materializmus vitája áll az aktuális világnézeti kérdések előtérében. Szilasi nem követi itt Heidegger és Sartre szélsőségesen szubjektivistá álláspontját, azonban ez álláspont komoly bírálata nélkül szeretne eljutni a filozófiai objektivizmushoz.

Innen álláspontjának visszássága, mely, véleményem szerint, komoly világnézeti zavarokat idézhet elő a filozófiában még nem járatos, még csak kezdő fiatalok fejében. Az ismeretelméleti visszásságokra már rámutattam; de fel kell hívni a figyelmet Heidegger 33/34-es fasiszta szereplésére is. E körül ma külföldön nagy viták folynak, főleg akörül, csak személyes botlása-e ez Heideggernek, vagy pedig szoros összefüggésben van a heideggeri egzisztencializmus lényegével. Én ez utóbbi állásponton állok. Szilasi, sajnos ebben a kérdésben nem foglal állást. Mindezen okokból azt gondolom, hogy kötelességünk elismerésünket kifejezni Szilasi tudásával és komolyságával szemben, de egyúttal kifejezni azt a véleményünket, hogy a jelen körülmények között nem látjuk benne azt a filozófiai személyiséget, aki igazán alkalmas volna filozófiai tanszékünk mai feladatait teljesíteni.

*Fogarasi Béla* szintén mint Alexander Bernát tanítványa és az értékfilozófia híve kezdte meg filozófiai pályafutását. Ebben az időben számos dolgozatot írt, amelyek nemcsak a magyar, hanem a német filozófiai közvélemény előtt általános megbecsülést vívtak ki számára. Mind nálunk, mind Németországban Fogarasi Bélát a fiatalabb filozófusnemzedék egyik igen komoly reménységének tekintették. Joggal, mert Fogarasi nemcsak hű és komoly tudással rendelkező tanítványként szólt hozzá az értékfilozófia kérdéseihez, hanem eredeti, továbbvivő kutatásokkal is, nevezetesen a történelem módszertani kérdéseinek területén (főleg az interpretáció elméleti kérdéseit illetőleg).

A forradalmak éveit fordulatot jelentenek Fogarasi Béla pályáján. Világnézetiileg a marxizmus híve lesz, politikailag a kommunista párt tagja. Mint ilyen élénken részt vesz a forradalom propagandisztikus előkészítésében, később a tanácskormány közoktatási munkájában; osztályvezető a közoktatásügyi népbiztosságban, megbízott előadó, majd rendes tanár a budapesti egyetemen. Ez a politikai és kultúrpolitikai működés döntő változást idéz elő egész életmenetében. 1919-ben emigrációba megy (Ausztria, Németország stb., később Szovjetunió). Fogarasi Béla ebben a nehéz időben sem szakítja meg soha tudományos működését. Számos cikket ír különböző folyóiratokba, amelyeknek most már főtartalma a marxista filozófia alapvető elveinek kifejtése, ez alapelvek körül felmerülő lényeges kérdések tisztázása (harc a szocializmuson belül fellépő filozófiai reformizmus ellen), ez alapelvek segítségével létrejövő bírálata a polgári filozófia legfontosabb áramlatainak (újkantianizmus, tudásszociológia stb.).

E tudományos folytonosságon belül azonban alapvető változás állott be Fogarasi Béla tudományos érdeklődésében. Míg azelőtt, a logika és az ismeretelmélet mellett, főleg a szellemtudományok, elsősorban a történelemtudomány módszertana állott vizsgálódásainak homlokterében, most — anélkül, hogy eddigi érdeklődései megszűntek volna — előtérbe nyomultak a nemzetgazdaságtan tartalmi és módszertani kérdései. Fogarasi ezt a marxizmus filozófiai alapvetése és megértése szempontjából központi kérdés-komplexumot tudományosan oly komolyan vette, hogy sok éven át dolgozott a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Varga Jenő vezette Világgaz-

dasági és Világpolitikai Intézetében konkrét gazdasági kérdések megoldásán. Emellett, mint életrajzából látható sohasem hanyagolta el a főiskolai tanári munkát sem.

A nemzetgazdaságtannal való beható foglalkozás első filozófiai gyümölcse Budapesten megjelent *Marxizmus és logika* című műve. Ennek a munkának nagy érdeme, hogy először foglalja össze a dialektikus materializmus alapvető logikai kérdését: ökonómia és logika viszonyának filozófiai tisztázását. Természetesen ez a kérdés határozta meg a dialektikus és a történelmi materializmus minden módszertani problémáját a fiatal Marx filozófiai műveitől egészen Sztálinig; ennek a módszernek teljes konkrét kifejtését és tisztázását megtaláljuk a marxizmus klasszikusainak munkájában, elsősorban Marx *A tőkéjében*. Ebben az értelemben Fogarasi munkája elsősorban összefoglaló és rendszerező. Azokat a kérdéseket, amelyeket a marxizmus klasszikusai konkrét és elvont ökonómiai és filozófiai problémák tisztázása alkalmával konkrét társadalmi kutatások keretei között kifejtettek, Fogarasi e művében rendszerbe foglalja.

Mivel ezek a kérdésfeltevések és megállapítások a marxizmus klasszikusainak műveiben rendkívül szétszórtnak találhatók meg, sokszor nehezen hozzáférhető munkákban, Fogarasi rendszerező munkája még akkor is rendkívül fontos és hasznos volna, ha a magából e rendszerezésen kívül nem tett volna hozzá semmit.

Ámde Fogarasinál ennél sokkal többről van szó. Mindenekelőtt: ökonómia és logika itt ábrázolt összefüggése egyáltalában nem magától értetődő még azok között sem, akik a marxizmus híveinek vallják magukat. Egész iskolák léteztek és léteznek, amelyek a marxizmusban pusztán szakmai nemzetgazdaságtani módszert láttak, mely kívülről hozott filozófiai alapvetésre, módszerre stb. szorul. (A marxizmus kiegészítése Kant, Mach stb. által.) A Fogarasi létrehozta logikai rendszerezés tehát egyúttal tudományelméleti polémia is: bebizonyítása annak, hogy a marxizmus tudományos világnézet, mely saját alapjairól teremti meg ismeretelméletét, logikáját, módszertanát stb., mely így mint önálló és átfogó filozófia illeszkedik bele az emberiség gondolkodásának történetébe. Az olyan összefoglalás tehát, mint a Fogarasié, mely rendszeres összefüggésben tárgyalja ezt a marxista világnézetből kiemelt központi problémakomplexumot, nagyon alkalmas arra, hogy a nem marxista, a marxizmust nem ismerő gondolkodókat arra készítse, hogy a marxizmus filozófiájával — mint filozófiai elmélettel, mely úgyszólván konkrét tételről konkrét tételre szemben áll a ma uralkodó tanokkal — komolyan tudjanak foglalkozni, hogy az a beteges álláspont, mely a marxizmus filozófiáját mint filozófiát egyszerűen nem veszi tudomásul, végre megszűnjön.

A Fogarasi felvetette kérdésnek két ágazata van. Egyrészt a gazdasági kategóriák filozófiai elemzése, vagyis annak feltárása, hogy a társadalom gazdasági szerkezetének vizsgálata a társadalom fejlődési törvényeinek felkutatása, gazdaság és társadalom összefüggésének feltárása stb. milyen filozófiai problémákat és megoldásokat hoz napfényre. Másrészt az így nyert megismerés fényében jön létre a logikának magának megfelelő dialektikus átépítése, a logika társadalmi, ökonómiai megalapozása.

Fogarasi könyvében módszertanilag helyesen okolja meg a problémamegoldásnak ezt a sorrendjét azzal az érveléssel, hogy a logika társadalmi és gazdasági vonatkozásainak vizsgálata egy dialektikusan megalapozott és értelmezett logikát tételez fel. Ennek az összműnek eddig csak első része jelent meg.

Ökonómia és filozófia ilyen kapcsolatba hozatala, az ökonómiai kategóriák filozófiai elemzése egy egész sor fontos és új problémát vet fel. E jelentés kereteiben természetesen nincs tér ezeket még csak vázlatosan is elemezni. Be kell érünk azzal, hogy a legfontosabbakra felhívjuk a figyelmet. Ilyen elsősorban a munka ökonómiai és filozófiai elemzése, mely elvezet a társadalmi kategóriáknak emberi viszonyokként való felfogásához. Ez egyrészt feloldja azt az „eldologiasodott”, fetisizáló felfogást, mely kerékkötője a társadalomtudományok fejlődésének, másrészt ugyanakkor a humanisztikus világnézetet kivezeti a tisztán posztulatív álláspontból, konkrét és reális tartalmat ad neki. Az ezzel összefüggő elemzések kimutatják a marxizmus saját és eredeti fogalomelméletét, amikor is egy egész sor probléma (absztrakt és konkrét, általános, különös és egyes viszonya, abszolút és relatív megismerés, totalitás, közvetlenség és közvetítés stb.) új és a tudomány részére rendkívül termékeny megvilágítást nyer. Ehhez kapcsolódik a fejlődés, a történelmiség problémája, beleértve az ember természethez való viszonyulásának konkrét történelmi, társadalmilag, gazdaságilag közvetített jellegét. Végül beható vizsgálat alá kerül a társadalmi törvényszerűség kérdése, különös hangsúlyozásával a marxista filozófia részére alapvető „tendencia” fogalmának; ebben az összefüggésben tisztázódik még a társadalmi előrelátás kérdése is, kapcsolatban az emberi cselekvés problémáival (viszonyunk ahhoz, ami múlhatatlanul bekövetkezik, ellentétben azzal, ami csak bekövetkezhetik). Ez az összefoglalás alig-alig jelzi a Fogarasi könyvében felvetett problémák gazdagságát. Vázlatos felsorolásukat azért láttuk szükségesnek, hogy kivilágolják: már az ökonómiai kategóriák filozófiai elemzése újból felveti a logika és ismeretelmélet úgyszólván valamennyi problémáját, és választ tud adni a filozófia számos, régóta vitás és napjainkban újból égetővé vált kérdéseire.

Mindent összefoglalva: a pályázatban résztvevők közül Fogarasi Bélában látom a legalkalmasabb jelöltet a filozófiai tanszék olyan betöltésére, mely e tanszék fontosságának és mai kulturális, valamint pedagógiai szerepének mind tudományos, mind társadalmi szempontból megfelel. Fogarasi Béla nagy tudományos felkészültségű, évtizedes főiskolai pedagógiai gyakorlattal rendelkező ember. Kutatásainak homlokterében a mai filozófia igazán központi kérdései állanak, amelyeknek megoldására széles körű filozófiai, történelmi, gazdasági és társadalmi ismeretekkel rendelkezik. Ez a tudás és annak világnézeti megalapozása nála áll az összes jelöltek között legjobban a kor színvonalán és egyúttal nála van a legszerveesebben összekapcsolva a demokratikus megújulás szükségszerűségének és az abból adódó tudományos filozófiai feladatoknak belátásával.

Ezért tisztelettel javasolom, a jelöléseket a következő módon megejteni:

Első helyen: Dr. Fogarasi Béla.

Második helyen: Dr. Szilasi Vilmos.

Harmadik helyen: Dr. Szemere Samu.

Ezt a jelentést — együtt Kornis, Prohászka és Szalai professzorok jelentésével — beható vita követte a bizottságban. E vita eredménye, hogy a bizottság többségét egyik jelentés sem elégitette ki. Újabb beható vita után a bizottság többsége, köztük magam is, arra a belátásra jutott, hogy egyedüli kielégítő megoldás, mellyel a T. Kar elé járulhatok, az volna, hogy Fogarasi Bélát és Szemere Samut *primo et aequo loco* jelöljük. A jelentésben kifejezésre jutott megállapításaim a pályázók tudományos és filozófiai egyéniségéről lehetővé teszik számomra, hogy ezt a megoldást teljes meggyőződéssel ajánljam a T. Karnak.

Ennélfogva javasolom, hogy a T. Kar *primo et aequo loco* jelölje

Dr. Fogarasi Bélát és Dr. Szemere Samut.

Budapest, 1947. XII. 7.

Lukács György s. k.,  
az esztétika és kultúrfilozófia  
ny. r. tanára

#### IV

##### Tekintetes Kar!

Ha a II. filozófiai tanszékre beérkezett pályázatoknak eldöntésére értékmérőt keresünk, először vessünk rövid pillantást arra az alapvető szerepre, amelyet a filozófia a filozófiai karon, de voltaképp az egész egyetemen játszik. Egy századdal ezelőtt a Comte-féle pozitívizmus még elvileg legalább a tudományok *hierarchikus* összefüggését hangsúlyozta, de később *anarchikus* pozitívizmus, a legszélsőbb specializmus kapott lábra. Ez az egyesbe belevesző, se jobbra, se balra nem néző, egyoldalú mikrológikus irányzat az egyetem eredeti egységét is szétfeszíteni, az egyetemet az egyes szaktudományi ágak műhelyének minden belső összefüggés nélkül, egymás mellé rakott, egymásról nem tudó aggregatumává lefokozni törekszik. Ez az egyetem, az *universitas scientiarum*, nem képviseli a tudás szerves egységét, hanem igazában szakfőiskolák koordinációjává szürkül. A filozófiai stúdium, amelyről karunk nevét kapta, van hivatva ma is, az egyébként jogosult specializmus korában, meggátolni azt, hogy az egyetem szakfőiskoláknak (különösen fakultásoknak nevezzük őket) csupán a külső igazgatási keretektől összetartott káoszává zülljön szét. Az egyetemen képviselt tudományok benső egységét ma is a filozófia képviseli, mint régen: *universitas in artibus fundata*.

A filozófiai stúdiumnak egységesítő egyetemi jellege először is a filozófiának abból a fogalmából következik, hogy valamennyi tudomány megismerési feltételeinek általános elmélete, azaz *tudományelmélet*. A szaktudományok a tárgyaknak bizonyos rendjéről ismereteket szereznek és szerveznek; a filozófia viszont mint tudományelmélet megvizsgálja, mit jelent általában tudni, megismerni. Vajon az ismeretek halmazát mi avatja tudománnyá? Mi biztosítja az ismeret érvényét? Milyen az egyes

tudományoknak egymással való belső logikai összefüggése? Hogyan illeszkedik be szaktudományunk a tudományok rendszerébe? A filozófiának szerepe itt a tudás öntudatossá emelése, saját magáról való tudása. Ez a törekvés mindenfajta tudásra, valamennyi tudományra vonatkozik: innen a filozófia *logikai principátusa* valamennyi, az egyetemen képviselt tudományszak felett. Minden tudomány a módszeres kritikai tudatban gyökerezik, amely a megismerést irányítja. Mi igaz, s mi nem, e fölött az evidencia-tudat dönt, ez az utolsó fórum az ész országában. A *logikának* feladata az evidenciát tudatos kifejezésre juttatni. Az egyetem fogalmának egyik leglényegesebb jegye, hogy az egyetem célja nem a tudomány mindenkori eredményeinek pusztá előadása és recipiáltatása, hanem az *ars inveniendine*k, annak a módszeres útnak folytonos mutogatása, amelyen a tudományos kutatás halad. Nem az a fontos az egyetemi oktatásban, vajon *mit* és mennyit közöl a tudományból, hanem az, hogy megmutassa, *miképpen* készül az ismeret mint tudományos eredmény. A tudományos eljárások tudatos vizsgálata, azaz a *logika* a tudományos munkásság reális szükséglete.

De a filozófiának a tudományelméleten kívül más egységesítő funkciója is van: az egyes szaktudományokból kinövő leegyetemesebb kategóriáknak vizsgálata, a *metafizika* is. Bármely tudomány tárgya a világra mint egészre vonatkozó egyetemes összefüggések hálózatába torkollik (a létező természete, az anyag, az élet, a szellem, az okság, a célszerűség stb.). Továbbá: az értékítéletek eredetére, az értékjelzőkre, az értékek fajaira vonatkozó vizsgálatok nélkül milyen lehet a tudományos távlata olyan egyetemi tanulónak, aki történettudománnyal, ennek különféle ágazatával, vallással, joggal, közgazdasággal vagy a kultúrának bármely ágával foglalkozik, amelynek tudományos vizsgálata az egyetemen képviselve van? Itt is előtör a filozófiának átfogó, az egyetemi tanulmányokat egységesítő szelleme. Az egyetem a részleges bűvárlatok műhelye ugyan, de emellett *egyetem*, *universitas* is, amely nem hanyagolhatja el az egyetemes kategóriák vizsgálatát, amelyek valamennyi tudományra vagy egy-egy tudománycsoportra vonatkoznak. Nincsen szaktudomány filozófia nélkül, s filozófia szaktudomány nélkül: a filozófia minden tudomány immanens eleme.

A filozófiának az egyetemen játszott ez alapvető és egyetemes szerepe milyen követelményt támaszt a filozófia tanárával szemben? Először is tartalmi szempontból kivételesen gazdag műveltségű legyen. Másodszor: rendszeresen és elvileg áttekintő szellem, a mindig és mindenütt nagy összefüggéseket kereső és átfogó elme, ó *συνολικός*, azaz igazi filozófus természet, mint Platón mondja; az egyesnek, a futónak, a változónak *sub specie aeterni* való nézésére rátermett tudós személyiség. Harmadszor: a filozófia maga, mint ilyen, igazában nem tanítható, hanem csak a szétszórt sokféleségek elvi egységgé kovácsoló személyes erőfeszítés, az ebben való útmutatás, példa, sugalmazás. Nem kész filozófiák, hanem filozofálás, nem kész hagyomány, de *eleven* indító erő kell hogy lakozzék a filozófia tanárában. Más iskolafajjal szemben éppen ez az egyetemnek sajátos természete, hogy nem dolgozhatik kész elméletek abszolutizmusával. Az egyetemnek mint érdek nélküli önálló, szabad tanulmányozási és kutatási intézménynek, különleges feladata a

minden illetéktelen külső korlátozástól független gondolkodás habitusának és szellemének kialakítása. S ennek legtáplálóbb gyökere az *igazság* mély érzelme, amelyet a tanár gondolkodási éthosza önkénytelenül sugalmaz. Úgy érzi, hogy az elvek magaslatán az elmélet fórumának *sella curulis*-án ül, s innen mutatja meg, mire jut a kritikai gondolkodás, a napi áramlatok felett álló, illúziómentes ész, a nem pusztán ösztönös hatalmi, hanem a módszeres gondolkodás, amelynek logikai lelkiismeretében a gondolatok belső evidenciája le kell hogy gyűrje az életnek külső hatalmi violenciáját. Végül: mivel a filozófiai szellem a világ egyetemes, tág látását jelenti, éppen ezért a filozófus lelkében forrása a nemes toleranciának, a mások becsületes igazságkeresése tiszteletének, a saját meggyőződés bármily pártoskodásra késztető erős heve mellett; forrása a belső lelki viselkedés azon biztos nyugalmának, amely az objektivitás szellemi alkatát oly előnyösen és etikusan jellemzi.

Már most a pályázókat ilyen szempontok magas értékmérceje alá állítva, a pályázat eredménye aligha mondható sikeresnek, az idősebb filozófus nemzedék egy-két tagját nem számítva. A fiatalabb generációra nézve tipikusan jellemző, hogy a filozófia elvont területéről átvándorol a lélektan konkrétebb mezejére. Így Lénárd Ferenc és Noszlopi László, Karunknak magántanárai.

#### *Lénárd Ferenc*

a mai logika főirányainak vizsgálatával indul (1935), de aztán a gondolkodás lélektani természetének problémája ingerli. Kísérleti és egyéb módszerrel a produktív gondolkodás menetét iparkodik számos jeles tanulmányban felfejteni („A probléma-megoldás fázisai” 1937, „A gondolkodás elemzése” 1939, „Az eredményes gondolkodás menetének vizsgálata 1939). A zürichi pszichotechnikai kongresszuson az ipari betanítás lélektani feltételeiről értekezett. Utoljára egy nagyobb műben a lélektan történetét írta meg *A lélektan útjai* címen (1946). Tüzetesen ismerteti és rendszerezi, nagy erudícióval és világos összefüggésekben, a mai lélektan irányait. Alapvető és hasznos mű.

A filozófia köréből ugyancsak a lélektan területére lépett át nagyobb buzgósággal

#### *Noszlopi László,*

jelenleg a Fővárosi Gyermekek- és Neveléslélektani Intézet vezetője. Régebbi munkája: „A szeretet” (1932) még etikai tanulmány, de „A világnézetek lélektana” (1937) és „A szeretet lélektana és bölcelete” (1944) már lényegében karakterológiai vizsgálat, filozófiai törzsfogalmak belevegyítésével. Számos tanulmánya van, többnyire népszerű célzattal a pedagógia és társadalomtudomány köréből is.

Lénárd és Noszlopi urak tehát munkásságuknak túlnyomóan lélektani szakjellege miatt a filozófiai tanszék betöltése alkalmából nem jöhetnek számításba. — Ellenben komolyan figyelembe kellene vennünk



a szegedi egyetemen a filozófia ny. r. tanárát, akinek széles körű, elsősorban filozófiatörténeti munkássága (*Taine* 1923, *A mai filozófia főirányai* 1923, *Az antik filozófia története* 1936), de szisztematikus tevékenysége is (*A fejlődés eszméje* 1929, *Az igazság* 1931) megérdemelné a behatóbb elemzést. Azonban egyetemének igazoló bizottsága 1945. márc. 13-án három évre az előléptetésből kizárta, s ez az idő csak másfél év múlva jár le, noha vitatható, vajon — nem szubjektíve, de objektíve — a budapesti egyetemre való kinevezés előléptetés-e: nincsen főegyetem és vidéki egyetemek, hanem csakis társegyetemek.

Kirekesztem szemlénykből az

*Éliás Endre*

nevű pályázót, aki folyamodványában kijelenti, hogy eddig még nem írt tudományos munkát, azonban — mondja — „vállalkozom arra, hogy úgy a nyilvános közönség, mint az Egyetemi Tanács kiváló szakemberei előtt egy előadássorozatot megtartok, és arról egy könyvszerű jegyzetet jelentetek meg”.

Ilyen redukció után *Szemere Samu*, *Somogyi József*, *Fogarasi Béla* és *Szilasi Vilmos* tudományos egyéniségét és munkásságát teszem most behatóbb vizsgálat tárgyává.

*Szemere Samu*

tanügyi főtanácsos, az MT Akadémia I. tagja, az izr. tanítóképzőnek nyug. igazgatója (1881-ben született). Eleinte az esztétika kérdései vonzzák. Az esztétikai játékelmélettel szemben (1904) kimutatja, hogy a művészet nem játék, hanem komoly feladata van: gyökere az élet jelentésének és értékének szemléletes kifejezése. Később több eredeti szempontból kutatja a gyermekjátékok fejlődéstani és neveléstani jelentőségét (1907), majd a tragikumot mint értékmegélést elemzi (1908). Esztétikai problémaérzéke később is előtör. Németül és franciául is megjelent 1933-ban „Szellemisség és komikum” c. mélyenjáró tanulmánya. A kettő között elsősorban abban látja a különbséget, hogy a szellemes csak logikai jellegű lehet, a komikus valamennyi értékterületen előfordul. Nem csekély elmeélre vall „A művészet mint valóságértelmezés” (1936) c. értekezése, amelyet egy művészetfilozófia alapvetésül szánt.

Szemere értékes munkásságának java a filozófia történetének területére esik. Azonban nem nézhetjük őt egyoldalúan csak a filozófia múltja bűvárának. Van neki filozófiai-elvi alapszemlélete, amely valamennyi munkáját egységbe fogja. Ez különösen szemünkbe szökik abból a jelentős munkájából (1936), amely a tudományos gondolkodás és a filozófiai gondolkodás logikai alkatának különbségét iparkodik meghatározni, mert a filozófiának első problémája maga a filozófia. A filozófia tételeit teleologikus alkatúnak látja: ezek kimondanak valamit, aminek a

filozófus meggyőződése szerint lennie kell, hogy bizonyos abszolút gondolkodási követelmények teljesedjenek, azaz bizonyos értékek megvalósuljanak. Valamely tárgyról filozofálni — mondja — annyit tesz, mint ezt a tárgyat (a léte, a megismerést, az erkölcsi akaratot) valamilyen abszolút érvényességűnek tekintett értékkel teleologikus viszonyba hozni. Minden filozófiai rendszer egy vagy több ilyen meghatározó értéken függ. A szaktudományos gondolkodás értékmentes, a filozófiai értéktől meghatározott gondolkodás. A filozófiai művek interpretációja tehát annak a logikai viszonynak fölfejtése, amely a meghatározó érték és a tárgy között fennáll. Így egyszersmind termékeny elvet kap a filozófiai rendszerek tipológiájához. — Szemerének ez a munkája mutatja meg világnézeti álláspontját: a Windelband–Rickert-féle értékfilozófiát veszi alapul, s építi tovább. De ebből a szisztematikus gondolatból folyik filozófiatörténeti kutatásaiban alkalmazott módszeres alapelve is. Szeme előtt kell a filozófia historikusának tartania, hogy a filozófus csak azt engedi magára hatni, amit teleologikus kapcsolatba tud hozni a maga meggyőződésének uralkodó értékével. Ennek alapján alakítja át az őt befolyásoló idegen szellemi jelentéstartalmat („Ráhatás a filozófiában” 1946).

Már fiatal korában tisztázni iparkodik a filozófia történetének sajátos feladatát (1910), amikor a filozófia történetében nem pusztá historizmust lát, hanem a filozófia rendszerének integráns részét, éppen kritikai-értékelő funkciója miatt. Ilyen szellemben írja meg nagy művét Giordano Brunóról (1917, 394 l.), amely egyik legjobb filozófiatörténeti monográfia irodalmunkban. Igen jelentős filozofáló készség, hatalmas erudíció és szerkesztőerő lakozik benne. A renaissance kultúrájának, mint Bruno műveltségi hátterének finom rajza, a brunói filozófia kitűnő genetikája: a gondolkodás fejlődési menetébe kellő filozófiai és történeti érzékkel illeszti be Bruno problémáit, fogalmi eszközeit és megoldási módjait. Különösen figyelemreméltó, eredetiségénél fogva, Bruno genfi és velencei viselkedésének új magyarázata a velencei inquisitio peraktái alapján, valamint az olasz gondolkodó állásfoglalásának értelmezése a „kettős igazság” kérdésében. Nem csekély érdeme a szerzőnek Bruno szétszórt tanainak egységes rendszerezése. — Még egy sereg filozófiatörténeti tanulmánnyal ajándékozta meg irodalmunkat: így Leibniznek és Spinozának, mint a metafizikai individualizmus és univerzalizmus képviselőinek szembeállításával (1917), Schleiermacher etikájának új szempontok alapján végzett elemzésével, Kantról, Schopenhauerről, Nietzschéről, Dewey-ről írt tanulmányaival. Nagyobb könyvet írt *A jelenkori filozófia főbb irányairól* (1923), amelyben Mach, James, Bergson, Husserl és Rickert világnézetét, mint a XX. század elejének legjellegzetesebb filozófiai irányait, finoman és világosan jellemzi, meglepő beleéléssel, de egyszersmind átható kritikai éllel. Nem a rég letűnt filozófiai gondolatok archeológusa, hanem saját kora eszméáramlatainak is buzgó figyelője és bírálója. Ez különösen kitűnik a Spengler filozófiájáról írt (1924) munkájából. Elismeri Spengler érdemét a különböző korok homológiájának kimutatásában, a nagystílusú történelmi szintézisben, kimeríthetetlennek látszó gondolatgazdagságában, bármennyi irtás, kétes és téves adata és eszméje ellenére is. De fagyasztóan kiábrándítóan bélyegzi Spengler alapfelfogását, amely

szerint a világtörténelemnek nincs és nem is lehet értelme: a kultúra, az ember, az élet merő véletlen, tehát értelmetlen. Ennek a felfogásának okát Szemere abban találja meg, hogy Spengler a történetet pusztán ténylegességében szemléli, nem látva semmi tőle független értéket, amihez a tényleges életet mérhetné. Nála az értékek is csak mint az élet tényei jönnek számba; a kultúra neki merőben életjelenség, amelyet fenséges céltalanságában csodálhatunk ugyan, de értelmet nem találhatunk benne. De a spengleri életfogalmat is Szemere finom kritika alá veszi: elutasítja Spengler gondolatát, hogy az élet tudattalan oldala lényegesebb és értékesebb, mint a tudatos, hogy tehát a történelemben elsősorban az irracionális, ösztönös erőknek van értéke és jelentősége, de nem az elméletnek, az észalkotta doktrínáknak. E tekintetben Spengler ellentmond önmagának, amikor az elméletről, mint a forradalom előkészítőjéről vagy a racionalizmus mindenhatóságáról beszél. Elvileg azonban a faj és vér ösztönös tapintatában, a hatalmi érdekek összeütközésében látja az élet biztos szabályozóját, s nem az ész belátásában. Szemere szemére veti a pesszimista történetfilozófusnak, hogy a feudalizmus korát tartja a kultúra klasszikus idejének, míg a demokrácia korát egybeejti az intellektuális hanyatlásával. Az irracionalizmusból vezeti le Szemere Spengler szimbolizmusát, valamint a kultúrlélek és a sors téves értelmezését. Spengler a tudattalan ösztönszerűségét kultúrlélekké hiposztazálja, pedig ez nem lélekszerű, mert hiányzik belőle a tudathoz kötött teremtettség szabadság.

Szemere világos, alapos és sokoldalú gondolkodó. Fiatal korában megvetette lábát a badeni iskola értékfilozófiájának talaján, s ennek egyes kategóriáit iparkodott továbbfejleszteni. De vajon a legtöbb filozófus nem valamely hagyományos tanból indul ki, a platonizmustól és arisztotelizmustól kezdve a bergsonizmusig és marxizmusig? Szemere nem alkotott külön filozófiai rendszert. Ezt azonban a szaktudományok rendkívüli előrehaladása korában nem lehet könnyűszerrel, mint a XIX. század elején, a nagy német idealizmus korában; néhány formális, ösztövért elvet kijelenteni, s belőlük ezt a színes, gazdag világot mindenestül levezetni. A tudományok kategóriarendszere rendkívül kitágult: nem lehet rájuk erőszakolni a priori módon a tünetmények sajátosságaihoz nem illő alapkategóriákat, amelyekből a „rendszer” kiindul. Így nem természetes, hanem csak mesterkélt egység kölcsönözhető a filozófiai világképnek. Ma már eleve idegenkedik a kritikai gondolkodás olyan „rendszeről”, amely a létet a tudatból s a tudatot a létből, a szellemet az anyagból s az anyagot a szellemből, az életet a mechanizmusból s a mechanizmust az életből, a világot pszichomorf monászokból s a monászokat a világból, az egész emberi történetet csak a gazdasági viszonyokból akarja maradék nélkül levezetni. Korunk ezért nem lehet a zárt és egy végső elv gótikus csúcsa felé törő, szilárd logikai architektúrájú és impozáns rendszerek kora. Ha ilyen rendszer merész fogalmi oromzatával mégis felbukkan, csakhamar el is tűnik. A legvégső cél természetesen mégis bizonyos rendszer, mert a világ egységes reális összefüggésének a fogalmak logikai rendszere felel meg. Ehhez az eszményi célhoz mérten azonban a XX. század filozófusa szerényebbé halkult, sokkal óvatosabb, kritikai érzéke a nehézségeknek jobban tudatában van, semhogy egyhamar zárt rendszert szerkesztene. A gondolkodás eredményeivel való elégedetlenségnek

diancétikus erénye mintha növekvőben lenne. Az, aki azt hiszi magáról, hogy „korszakalkotó” új rendszert alkot, rendszerint nem tesz egyebet, mint látszatra újszerűen átcsűri-csavarja a hagyományos fogalmakat, új terminológiát gyárt (mindig a szavak fetisizmusa az első), jelszavai kódébe burkolva önérzetesen játssza a *doctor profundus*-t, közben a legtürelmetlenebb és a legmegvetőbb a mások „elavult”-nak bélyegzett meggyőződéseivel szemben, de természetesen legelfogultabb a maga ún. rendszere iránt. A zavaros gondolkodók azt, aki világosan ír, szeretik a „népszerűsítés” vádjával illetni. Pedig más a gondolatok világossága és más a lapossága.

Ebből a szögből kell tekintenünk a rendkívül széles problémakörben dolgozó, hatalmas munkásságú, de azért ún. önálló rendszert nem alkotó

### *Somogyi József-et*

(szül. 1898), Karunk c. rk. tanárát, a szegedi Polgáriiskolai Tanárképző Főiskola r. tanárát is, akit Karunk éppen két évtizeddel ezelőtt, Pauler Ákos referátuma alapján, a III. filozófiai tanszékre akkor hirdetett pályázat alkalmából 2. helyen jelölt. Munkássága a filozófiának majdnem valamennyi ágára kiterjed. Első főbb műve *A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata* (1926), amelyet a Magyar Tudományos Akadémia a Lukács Krisztina-pályadíjjal tüntetett ki. Ezt, a századunk első évtizedeiben legnagyobb hatású, legdivatosabb, de egyben legbonyolultabb filozófiai irányt gyökereiben kritikailag és történetileg vizsgálja, kimutatva bizonytalan és ingatag voltát s alapjainak hiányosságát. Ilyen irányú kutatásainak gyümölcse „A lényeg” c. tanulmánya is, amelyben a lényeg az arisztotelészi felfogáshoz közeledve a létezőkkel szoros kapcsolatba hozza. De ugyancsak fenomenológiai kutatása juttatja az intuíció mibenlétének vizsgálatához is (1927); kimutatja az intuíció sokféle jelentését s az idevágó gondolkodási visszaéléseket is. Hasonlóképp mintaszerű s mélyen fűrő értekezésében veszi szemügyre „az ideák problémáját” (1931), amelyben az ideális tárgyak kérdését taglalja, s ezeknek a reális létezőkkel meg a személyes tudattal való szoros összefüggését mutatja ki.

Bármily széles területen is mozog és szinte nyomasztó terjedelmű Somogyi munkássága, igazi filozófus természetének tanúsága, hogy problématudatának fejlődése egyenes és egységes folytonosságot mutat. Az ismeretelméleti kérdések átvezetik a metafizika területére. Nemcsak mint matematika–fizika szakos tanár foglalkozik a természettudományokkal, hanem az Orvostudományi Karon is tágítja idevágó ismereteit, aminek metafizikai gondolkodásában mindenütt nyomát látjuk. Filozófus, de teljes szaktudományi felkészültséggel. Ez tűnik elő „Metafizikai vizsgálódások a végtelen körül” (1936) s „A test metafizikája” (1940) c. munkáiból, továbbá a XI. nemzetközi pszichológiai kongresszuson előadott (1938) tanulmányából, amelyben a citodinamikus lélekben mint életelvben keresi az átöröklés végső hordozóját.

Így jut a lélektan mezejére, ahol főképp a tehetség problémája ragadja meg figyelmét, aminek egy sereg alapos, minden irányban hatoló értekezés a gyümölcse, főképp pedig rendszeres nagy műve; *Tehetség és eugenika* (1934, 412 l.), amelyből egy filozófiai antropológia körvonalai bontakoznak ki. Ez a mű a tehetségnek biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata, olyan filozófiai jellegű kutatás, amely a valósággal és a szaktudományokkal élő kapcsolatot tart fenn, s ezeket szerves kapcsolatba hozni iparkodik. Az idevágó problémakört az egyes szaktudományok keretein túl világnézeti kérdésekké fejleszti, nem kerülve el ezeknek legkényesebb, a könyv megjelenése idején aktuális pontjait sem. A hatalmas mű németül is megjelent (*Begabung im Lichte der Eugenik* 1936, 518 l.), s szellemére jellemző, hogy noha a külföldi tudományos kritika sok elismeréssel fogadta, a német hatóság terjesztését megtiltotta. Az átöröklés és eugenika kérdésének vizsgálatát logikusan követte a kor másik bonyolult tömegmozgató kérdésének, a fajiságnak filozófiai antropológiai kutatása. *A faj* c. munkájában (1940) a kérdést végső elvek alapján egységes filozófiai megvilágításba állítja. Élesen bírálja a mitikus fajelméleti irányokat, megrajzolja a fajmítosz történeti háttérét, és kifejti a fajkérdés metafizikai alapjait. S amikor ezt teszi, felülemelkedik az akkori közhangulat szeszélyes divatján, csakis értelmének belátását és lelkiismeretének elfogulatlan szavát követi, ha mindjárt ezért üldözést is kellett szenvednie. Nem a pillanatnyi felfogás, hanem mint filozófust, a kérdésnek *sub specie aeterni* nézése irányítja gondolkodását. Tovább alkalmazza eredményeit *Fajiság és magyar nemzet* (1941) c. munkájában, amelyben kifejti a faj, nép és nemzet különbségeit, a magyarság faji jellegét, s a népi hagyományok jelentőségét. E körbe vág még számos értekezése s *A nemzeteszme* c. könyve, amelyben azt tartja e kérdésre nézve filozófusi hivatásának, hogy azt, amit a szaktudósok csak részletekben, egyoldalúan láttak, egyetemes elvek szerint összefüggő, egységes képpé rendezze. Ezekhez a munkákhoz természetesen számos kritikai megjegyzést is fűzhetnék, ami azonban lényeges értéküket alig csökkentené. Poligrafikus hajlama tollát néha laposságokba tereli.

*Fogarasi Béla*

(szül. 1891) egyetemi tanulmányait Budapesten, Heidelbergben és Párizsban végezte, karunk filozófiai doktora, 1914-től 1918-ig felső keresk. iskolai tanár. 1919-ben, a Tanácsköztársaság alatt, a Közokt. Népbiztosságon főcsoportvezető, egyetemünkön a filozófia megbízott előadója. Emigrációba kényszerült, s külföldön számos filozófiai, társadalomtudományi és politikai tárgyú tanulmányt írt. 1933–45 között, hazatéréseig munkatársa volt a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának, osztályvezetői minőségben. 1933-tól 1937-ig az egyetemi rangú Filozófiatörténeti Intézetben a filozófia történetének tanára. A világháború éveiben a magyar antifasiszta mozgalom egyik aktív résztvevője volt. 1945. szept. 1-én tért haza. A Minisztertanács a VKM keretében miniszteri osztályfőnökké nevezte ki.

Fogarasi fiatal korában, 1918-ig, a német idealisztikus értékfilozófia talaján áll. Meglepő, s problématudatának szívósságára jellemző, hogy első munkája: „Az ítélet voluntarisztikus elmélete” (1913) éppúgy a logika körébe vág, mint most tavaly megjelent utolsó könyve: *Marxizmus és logika* (1946), csak hogy merőben ellentétes irányban. A fiatalkori műben nagy filozófiai műveltséggel és éles ésszel vizsgálja a logikai elméletek összefüggését egymással és a filozófia egészével. Sok jelet lát arra, hogy a logikai kutatások renaissance-a indult meg, melyben a pusztán formális szemponttal szemben a centrális filozófiai kategóriák mindinkább érvényesülnek. Kitűnően jellemzi a kanti ítéletelmélet összeomlásának okait, majd megvizsgálja az ítélet akaratszerű elemeit, azután levonja a voluntarisztikus ítéletfelfogásnak ismeret- és értékelméleti következményeit. Ezután számos, friss és eredeti problémát állít tanúsító értekezést ír a szellemi tudományok logikájának köréből. Így „A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben” c. tanulmányában kimutatja, hogy „nem a kiválasztás gondolata új a neokantianizmus történetelméletében, hanem a kiválasztás összekapcsolása az értékek, nevezetesen a kultúrértékek szempontjával”. Windelband és Rickert a kiválasztás elvének jelentőségét abban látták, hogy enélkül nem volna lehetséges a történeti tények határtalan tömegének rendezése, a múlt értelmes újraszervezése. Fogarasi a tételt meg is fordítja: a tények gyér száma éppoly nehézségeket okozhat a történelmi megismerésben, mint sokaságuk. Ekkor a kiválasztás helyett a kiegészítés elve lép előtérbe: az adatok hézagainak logikai szempontok alapján való kitöltése.\* Egy másik, „Schelling történetfilozófiájáról” írt értekezésében megállapítja, hogy tudatosan és centrális beállítással először Schelling ismeri fel a történelem kiválasztó elvét. Az irodalomtörténet bűvárai ma is nagy tanulsággal olvashatók Fogarasinak „Az irodalomtörténet filozófiai problémái” c. tanulmányát (*Egyet. Philol. Közöny*, 1915), amelyben, elvetve az irodalomtörténetnek kívülről ráakasztott természettudományi, kultúrtörténeti és szociológiai módszereit, az irodalomtörténet logikai-metodikai autonómiáját iparkodik megalapozni: „mint minden történeti tudomány — írja —, az irodalomtörténet is teljesen független a természettudományoktól, s majdnem egészen független a lélektani és szociológiai szempontoktól”. Úgy látja, hogy az irodalmi műalkotás és a benne kifejezésre jutó világnézet kapcsolatának tanulmányozása a legújabb fejezet az irodalomtörténet fejlődésében. Az, amit az irodalom fogalmáról és problémáiról, az irodalomtörténeti ítéletről, okságról és hatásról kifejt, oly széles körű világirodalmi tudáson és filozófiai-kritikai érzéken alapul, hogy első pillanatra alig hinnők, hogy egy 24 éves fiatalember írta. Ugyanez a hatalmas felkészültség szökik szemünkbe az „Újabb történetfilozófiai kutatások” (1915) bíráló ismertetéséből, másfelől *Konzervatív és progresszív idealizmus* c. kis könyvéből, amelyet 1918 őszén jelentetett meg. Megcáfolja a filozófia és a politika viszonyára nézve azt a köztudatba belegyökerezett felfogást, mintha korrelatív viszony lenne egyrészt a konzervatív politika s a filozófiai idealizmus,

\* Ez az álláspont egyoldalú, mert az érzelemszerű beleélésnek, a fantáziának stb. is szerepe van a történelmi rekonstrukcióban.

másrészt a progresszív politika és az ún. természettudományi világnézet, pozitivizmus és monizmus között. Meggyőzően mutatja ki, hogy ilyen szükségképpeni kapcsolat nem áll fenn. Viszont bizonyítani óhajtja, hogy az etikai idealizmus csakis a progresszív politika keretében érvényesülhet, illetve hogy a progresszív politika mindig idealisztikus. Mit ért 1918-ban Fogarasi idealizmuson? „Idealizmus — írja — egy nem-érzéki, nem-materiális, ideális rend felismerése, amelynek normatív abszolút érvényessége akkor is fennáll, ha az ember nem fogadja is el. Ezért függetlenek a normák a tényezőktől.” (14 l.) Fogarasi a konzervatizmustól megtagadja az etikai idealizmust. Ezt azonban valós okkal nem igazolja. Hisz a konzervatív ember is meg lehet győződve bizonyos értékek abszolút érvényességéről, amelyeket a kormányzat útján megvalósítani törekszik. A szerző figyelmen kívül hagyja, hogy konzervatizmus és progresszivitizmus merőben viszonylagos fogalmak. Ami a történeti fejlődés bizonyos szakaszában a progresszivitizmus óhajtott tárgya, azt később már csak olyanok akarják megőrizni, akiket „konzervatívoknak” hívunk. Hogyan lehetséges azonban, hogy amikor valamit a progresszivitizmus követel, akkor ezt az etikai idealizmus nemes talaján látjuk; ellenben ugyanaz menten más etikai síkba tolódik, mihelyt később mások követik? Itt a különbség nem az etikai idealizmusban mint ilyenben rejlik (minden jóhiszemű politika ebben gyökerezik a történeti időponttól függetlenül), hanem minden azon az értékfelfogáson fordul meg, mit tartunk „ideálisnak”.

Fogarasi munkásságának centruma, ifjúkorától mindmáig, a történetfilozófia. Ennek, a német neokriticizmus idealisztikus értékfilozófiáján alapuló, irányától 1919-ben hirtelen elhajolt, a marxizmus történeti materializmusának híve lett, s azóta ennek szolgálatába állítja rendkívül világos eszét, sokoldalú műveltségét, stílusának propagáló erejét. A Tanácsköztársaság idején előadásokat tart a történeti materializmusról, majd az emigráció idején bevezetést ír a marxi filozófiába (1920, Bécs), számos cikket a *Die Internationale* c. folyóiratba Lenin *Materializmus és empiriokriticizmus*áról, Engelsnek a természet dialektikájáról való felfogásáról (1927) stb. A harcoló materializmus legfontosabb feladatának tartja „a polgári filozófia és szociológia újabb áramlatainak figyelemmel kísérését és az alapjukul szolgáló ideológiának kíméletlen megtámadását”, különösen akkor, ha céljuk a marxizmus megcáfolása. Ezt írja a „*Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*” c. értekezésében (*Unter dem Banner des Marxismus* 1930, 359 l.). Ezért élesen támadja a „tudás szociológiáját” mint a polgári ideológia megmentési kísérletét, amelynek célja, hogy „a szociálfasizmusnak a még hiányzó ideológiai-világnézeti alapvetést megadja”. Támadja Mannheim Károlynak idevágó könyvét, mert ennek szerinte középponti gondolata az, hogy a marxista elméletet úgy lehet megcáfolni, ha ezt önmagára alkalmazzuk, s ekkor kiderül, hogy a marxizmus is ideológia, egyoldalú, korlátolt, kritikátlan elmélet. Ennek az állításnak gyökerét Fogarasi Mannheim logikai formalizmusában keresi, amely a formát teszi meg tartalommal. Vádolja Mannheimet, hogy nem érti meg, hogy a marxizmus szociológiai megköötöttsége elvileg egészen mást jelent, mint a polgári ideológia szociológiai megköötöttsége, mert a tudomány polgári kötöttsége hamis tudathoz, áltudományhoz, ellenben a munkásosztályhoz való kötöttsége a társadalmi

valóság mozgási törvényeinek felismeréséhez vezethet. A proletariátus tudatosított osztályálláspontja — írja — „több mint álláspont és több mint osztályálláspont, mert az egyoldalú osztályálláspont helyébe az univerzális álláspontot és az ennek megfelelő dialektikai gondolkodást lépteti”. Különösen hevesen bírálja Mannheimnek intelligencia-fogalmát, amelyet szédelgésnek bélyegez, mert az intelligencia osztályszerűen nem egységes, egynemű réteg, hanem nagyon is meghasad. A szociológia „intelligenciája” — mondja —, amelynek Mannheim az ideológusa, olyan réteg, amely osztályszerűen vagy kezdettől a burzsoáziához tartozik, mint az akadémikus járadékintelligencia, vagy a burzsoáziától megvásárolt réteg, mint a szociáldemokrata intelligencia”. Egy másik munkájában: „Dialektik und Soziologie” (*Unter dem Banner des Marxismus* 1931, 324–345. l.) címen a szociáldemokrata elmélkedőknek a marxista dialektika ellen való küzdelmét rajzolja meg, amit „szégyenteljes árulásnak” minősít. Ezek a szociáldemokrata teoretikusok, élükön Ed[uard] Bernsteinnel először a hegeli dialektika ellen fordulnak, mert a neokantiánus polgári filozófia hatása alatt állanak, s ebből merítik a marxizmus filozófiai-metodológiai revíziójára vonatkozó eszméiket, amelyek alapján az eredeti marxizmust meghamisítják és eltorzítják. Max Adler pl. helyteleníti Hegel álláspontját, amely szerint a dialektika mind a gondolkodásnak bizonyos módszere, mind pedig a reális folyamatok ellentéte. Adler csak az előbbit nevezi dialektikának, az utóbbit pedig antagonizmusnak. De Fogarasi szerint nem bizonyítja be, hogy a gondolkodás és a lét dialektikája két egészen különböző dolog. Ellenben a materialisztikus dialektika azt tartja, hogy ugyanazok a törvények érvényesek mind a természet, mind a társadalom, mind a gondolkodás számára, mert az emberi gondolkodás is csak természeti produktum (235 l.). Adler azért ragaszkodik a dialektikának a gondolkodás és a lét különbözősége alapján való szétszakításához s a dialektikának pusztá gondolkodási módszerré való lefokozásához, mert így lehetővé válik számára a dialektika szubjektivizálása s végül a pszichológiában történő feloldása. S milyen gyakorlati-politikai cél húzódik meg az Adler-féle felfogás mögött? Ha a dialektika csak a gondolkodásnak módszere s nem a lét törvénye is, akkor elveszti forradalmi harci fegyver jelentőségét az osztályharcban. Bernstein, Kautsky, Adler s társaik jogtalanul nevezik tehát magukat marxistáknak, a proletariátus széles rétegeit csak becsapják. Az igazi marxista kritikának tehát következetesen le kell leplezni őket. Ezt a feladatot még magasabb, szinte fehéren izzó hőfokon teljesíti Fogarasi „Der reaktionäre Idealismus — die Philosophie des Sozialfaschismus” c. nagy tanulmányában (uo. 215–231. l.), amely bepillantást enged tudománypolitikai felfogásába. A polgári tudomány a megismerés objektivitása ismertetőjegyét nem politikai jellegében látja: a tudomány osztályok és pártok felett lebeg. A polgári Marx-falók ezen az alapon ítélik el a marxizmust, amely szerintük nem tudomány, hanem dogmatikus pártpolitikai harcos tan. Max Adler a burzsoáziának erre a metodikai alapjára helyezkedik, azzal a különbséggel, hogy a marxizmust lényege szerint nem politikainak minősíti. De amikor ezzel a marxizmust „védi”, forradalmi jellegét egészen eladja. Ezzel szemben Fogarasi kimutatja, hogy — idézem — [a] „marxizmus velejében politikai, mégpedig mindenestül pártszerű tudomány. Amit azonban a polgári



ismeretelmélet előítéleteiben vergődő ál-marxista Adler éppoly kevésbé ért, mint a legifjabb polgári Marx-bíráló, Mannheim — az, hogy éppen a marxizmusnak politikai és pártjellege tudományos objektivitásának alapja, mert csakis a proletariátus forradalmi osztályálláspontja teszi lehetővé a társadalom valamennyi kérdésének legátfogóbb, szintetikus és mindenoldalú tárgyalását, és ézzel az egyedül igazi objektivitást” (217 l.).

Fogarasi orosz nyelven is megjelentette számos munkáját: „A dialektika történetéhez a XIX. században” (1927), „Az átmeneti korszak elmélete” (1934), ezeket azonban nem mellékelte, s így nem foglalkozhatunk vele. Behatóan elemezzük azonban tavaly publikált könyvét: *Marxizmus és logika* (182 l.). Az a meggyőződése, hogy a gondolkodás társadalmi jelenség, azonban az eddigi logika ezt nem veszi figyelembe, ezért nem halad a korrallal, nem fejlődik. Arra vállalkozik tehát a szerző, hogy a logika problémáit a gondolkodásnak mint a társadalmi fejlődés termékének szemszögéből munkálja ki. Már ismertetett legelső, 1912-ben írt munkájában is hangoztatta, hogy „a logika tulajdonképpen szociális logika”. Hogy ezt a gondolatot tovább nem dolgozta ki, annak oka egyrészt a gazdaság- és társadalomtudományi ismereteinek valamikor mutatkozó hiánya, másrészt régebbi idealisztikus filozófiai álláspontja. Azóta megszerezte a szükséges szaktudományi ismereteket, s a klasszikus német filozófiai idealizmus bírálatán keresztül eljutott a dialektikai materializmus álláspontjához, s így most már nekifoghatott a nagy feladat teljesítéséhez. A marxizmusban a filozófiának ökonomiai, s az ökonomiának filozófiai megalapozását látja. Marxnak *A tőke* c. nagy műve nemcsak ökonomiai munka, hanem egyben a társadalomra alkalmazott dialektika, társadalmi logika és ismeretelmélet is. Szerkezete Hegel logikájának felépítéséhez hasonló, a triadikus menettel együtt (általánosság, különösség és egység kategóriája). Marx a társadalmi-ökonomiai szempontot beleszőtte a logika alapkérdéseibe. *A tőke* logikája szempontjából Fogarasi a *Kapital* eredeti, a Marx–Engels–Lenin Intézetben őrzött nyersfogalmazványát is pontosan számba veszi, amikor is szinte egy Marx-filológia körvonalait bontakoztatja elénk: mi Marxé, s mi Engelsé a műben. A logikai konstrukció és a történeti valóság Marx szerint megfelelnek egymásnak, mert a logika: a valóság, *A tőke* szerkezete, csontváza, lényege. Az igazi tudományos gondolkodás a dialektikus gondoskodás, folyékony dialektikai fogalmakat alkot, amiben klasszikus példának tekint a Fogarasi a *munka* marxi fogalmát. Marx elveti a hagyományos formális logika arisztotelészi felfogását, amely kontradiktórius és kontrér ellentétet vesz fel. Marx kimutatja, hogy a „tőkés termelésben minden mint ellentétes jelenik meg, és minden ellentétes is”. Ezzel a tőke dialektikáját tárta fel, de ugyanakkor az ellentéteesség általános logikai alkatát új oldalról világította meg. Mi következik ebből? Az ellentét *egyetemes* törvényeinek vizsgálata Marx követőinek feladata, amelynek teljesítését akarja Fogarasi vállalni. „A dialektikai logika — írja (68. l.) — kimutatja az ellentétek relativitását, folyékony állapotba, mozgásba hozza az ellentéteket, felmutatja a mozgás formagazdagságát, és ezzel megszünteti a terméketlen megmerevedésnek azt az állapotát, amelyben a formális logika évezredek óta származékos iskolai életét tengeti.” Azonban Fogarasi is

elismeri, hogy a dialektikai logika még nem rendszeres, kidolgozott tudomány. Hogy ilyené váljék, fel kell dolgoznia a jelenkori természettudományoknak, elsősorban a fizikai relativitáselméletnek, a tudomány történetének, az új nyelvtudománynak, a Marr-féle „jafetikus” nyelvészetnek óriási anyagát (69 l.). Mindebből meg kell állapítani a valóság ellentétes formáinak és a gondolkodás ellentétes formáinak egymáshoz való viszonyát. Már most is azonban látható, hogy „az iskolai logika híres azonossági törvénye ( $A \text{ est } A$ ) nem egyéb, mint a *common sense* törvénné felmagasztosított dogmája. Napjainkban a hamis azonosításnak egyik legsötétebb alkalmazási formája a fasizmus és a kommunizmus identifikációja, mely az egész világreakció ideológiájának vezérmotívuma.” (74. l.) „A formális logika által — írja — lefixált kategóriák a magántulajdonon alapuló termelésnek megfelelő gondolkodás kategóriái.” A formális arisztotelészi logika tehát a magántulajdonon alapuló termelés függvénye, innen van rendkívüli életképessége. A logika, mint Marx is tanította, voltaképp történeti tudomány, mert tárgya, az emberi gondolkodás, társadalmi-történeti folyamat. Végső elemzésben a gondolkodás története az ökonómiai fejlődésben leli magyarázatát. Fogarasi e könyvében inkább programot ad; az új logika részleteit egy második kötetben óhajtja kifejteni.

A mű a régi éleseszü és nagy, most már meggazdagodott kultúrájú Fogarasi munkája. Nem lenne helyénvaló, hogy itt az alapgondolatával vitába szálljak. Számos ismétel és meg nem okolt aforisztikus megjegyzés található a könyvben. Nagyon helyesen fejt ki pl. a IX. fejezetben a természettudományi és a társadalomtudományi törvény között fennálló különbséget; jól állapítja meg, hogy a történelemben az általánosítás lehetőségei, főképp ha nem banalitásokat akarunk mondani, korlátozottabbak. De a kérdést újra felveti a XIX. fejezetben, hogy a fejlődés törvényszerűségét vizsgálja, az egyes fejezetek magukban nagyon érdekesek, de nem kapcsolja őket össze a gondolatfejlesztés belső logikája. A mű mindenesetre elérte szerzőjétől előszavában kitűzött célját: új anyagot, új ösztönzéseket ad a marxisták számára.

Még egy pályázónk van:

*Szilasi Vilmos*

Kezdetben klasszikus filológus, s szaktudományának természete ma is előnyösen rányomja filozofálására bélyegét: az antik gondolkodás kultuszában él. 1919-ben az országból távozott, a német egyetemeken, főképp Freiburgban tanult, Husserl és Heidegger tanítványává szegődött, akikhez ma is híven ragaszkodik, s munkáiban egész himnuszt zeng róluk. Mivel csak két legújabb munkáját mellékelte, nem tudom megállapítani gondolkodásának alakulását. Az egyik mű: *Wissenschaft als Philosophie* (1945, Zürich). Célja a fenomenológiai filozófia eredményeit mint a jelenlegi filozófiai kutatás alapját bemutatni, az eddigi filozófiai hagyománnyal és a jelenlegi szaktudományokkal összekapcsolni. Mint egzisztencialista a tudomány mai létének konkrét helyzetéből indul ki, s ki próbálja mutatni, hogy a transzcendentális szubjektivitás nem okolja meg a megismerés szubjektívizmusát, hanem ellenkezőleg: a

naiv objektivizmuson túl a reálisnak megismerhetőségét biztosítja. A szubjektum és az objektum közötti különbségtétel szerinte naivnak és lényegtelennek minősül, „ha az ember természetszerű vágya a tudás után — írja — hatalomnak bizonyul, hogy a létezőnek és a létezésnek különben megfoghatatlan realitását a transzcendencia teljességére való ráélmés közepett megragadja”. Mint ebből a mondatából is láthatja a Tek. Kar, Szilasi nem tud szabadulni a német fogalom-misztikától, annál kevésbé, mert a filozófia legközvetlenebb feladatának a transzcendencia problémáját tartja, mégpedig a Heideggertől megjelölt szélességben. Az arisztotelészi dinamisz, energia és entelecheia fogalmait alkalmazza a mai fizikára, biológiára és szellemi tudományokra. Ezekben a fejtegetéseiben tisztelettel kell tekintenünk óriási és beható modern természettudományi ismereteire: meglátszik rajta, hogy a kémia is szakbúvára. De legszebb és legvilágosabb fejezetét mégis a szellemi tudományoknak, főképp a filológiának szenteli. A filozófiát a szaktudományokkal szemben kissé szűkkörűnek minősíti, amikor arra korlátozza, hogy „benne a lét a tudomány lényegéről tudatossá válik” s a filozófia világosít fel a tudományok határaitól. Így a filozófiát voltaképp negatív irányú ismeretelméletté szűkíti le, Nietzsche szavával élve: „félénk tartózkodástanná”.

Másik műve: *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Platón egyes dialógusának és Arisztotelész metafizikai és lélektani művei részleteinek igen szellemes kommentárja. Századunk legelején Natorp mindenestül beleinterpretálta a neokantiánusok bonyolult logikai idealizmusát Platón dialógusaiban (*Platos Ideenlehre* 1903), most Szilasi a Husserl-féle fenomenológia kategóriáit és a Heidegger-féle egzisztencializmus irracionalista törzsfogalmait olvassa bele, néha meglepő magyarázó művészettel, Platónba és Arisztotelészbe. Célja a transzcendenciának az eredeti értelmét visszahódítani, amelyet a görög filozófia, bár külön szava nem volt rá, kimunkált: a transzcendencia a lét lehetőség meghatározása általában. Ezt a misztikus fogalmat erőszakolja bele a nagy antik gondolkodó gondolatmenetébe. Sokszor élvezzük az ókori és a mai modern gondolatok párhuzamának szellemes megcsillantatását, máskor meg visszariadunk az erőszakvételtől a szellem történeti világában. A szerző jelzője lehetne egy görög gondolkodóé: ó σιωπαινός, a homályos, itt bátran „zavaros”-sal is fordíthatnók.

Mindezek alapján a következő jelölési sorrendet ajánlottam a filozófiai bizottságnak dec. 5-én tartott ülésén:

I. helyen: SZEMERE SAMU,

II. helyen: SOMOGYI JÓZSEF,

III. helyen: FOGARASI BÉLA és SZILASI VILMOS.

Azonban a bizottság tagjai erre a javaslatra 6 szavazatot adtak le, de ugyancsak 6 szavazatot a Lukács-féle javaslatra is. Így a tárgyalás holtpontra jutott. Ekkor arra a javaslatra, hogy az I. helyen *aequo loco* Fogarasi Béla és Szemere Samu jelöltessék, 7 szavazat esett, és így ez a javaslat emelkedett a bizottság határozatává.

Budapest, 1947. dec. 9.

KORNIS GYULA s. k.  
a filozófia ny. r. tanára

# TÁJÉKOZÓDÁS

## POLITIKA ÉS APOKALIPSZIS\*

LEE CONGDON

A háború utolsó évei során Lukács előtt két alternatív magatartásmód lehetősége, „a kiteljesedett bűnösség” korára adható *kétféle válasz* rajzolódott ki. Az egyik: visszavonulás valamilyen kis mezőgazdasági kommunába — a mikrokozmosz utópia; a másik: közvetlen cselekvés a világ megváltoztatására — a makrokozmosz utópia. A világtól való visszavonulás mindig is vonzotta. A *Regény elmélete*, Lukács eredeti tervei szerint, világtól visszavonult fiatal emberek beszélgetéseinek alakját öltötte volna, mint ahogy a Vasárnapi Kör tagjai *valóban* vissza is vonultak a mindennapi valóság világától, ha csak egy napra is hetenként. 1917—18 folyamán Lukács és Balázs Béla gyakran fontolgatták annak lehetőségét, hogy Heidelberg közelében egyfajta visszavonult közösségi életet éljenek, ti. Hajós Edittel és Schlamadinger Annával együtt. Naplójában Balázs leírta ezt a „*Mistbeet*”- („melegágy”-) tervet: „Gyuri nagyon lelkesedett az ideáért. [...] Edit és Anna dolgoznának: vezetnék a gazdaságot, és eltartanának bennünket. Edit szavajárása: „Nem tudja nézni, ha férfiak dolgoznak.” A férfiak költsenek, muzsikáljanak, filozofáljanak, tudósok legyenek — kenyeret azalatt keressen az asszony. Sok szépet beszéltünk erről a telepről, mint mindnyájunk életének végső megoldásáról.”

Fourier-től és Owentól kezdve, az orosz *mirt* idealizáló romantikusokon keresztül, egészen az 1960-as és 70-es évek amerikai fiataljaiig, a gonosz világtól elkülönített, általa meg nem rontott mezőgazdasági kommuna álma mindig is az apokaliptikus forradalom fő utópikus alternatívája volt. A „politikára” viszolygással és gyanakvással tekintő Lukácsot ez az álom igencsak vonzotta. Ám a Magyarországon és Oroszországban végbemenő események végül is arra indították, hogy a világban-való cselekvés útját válassza. Az első lépést a háborúellenes mozgalomban való részvétele jelentette.

A háborúellenes *mozgalom* szervezése Magyarországon — Európa más tájaihoz hasonlóan — csak 1916-ban kezdődött meg, midőn a háború harmadik évébe lépett, s immár azokban is, akik először örömmel fogadták, aggályokat ébresztett. Az olyan személyiségek, akik — mint Ady, Lukács és Szabó — sohasem hódoltak be az általános lelkesedésnek, 1916-ra már korántsem az elszigetelt kisebbséget jelentették.

\* Előadás a budapesti Tudományegyetem Bölcsészeti Karán (1983).

A Budapesti Városi Könyvtár igazgatója, Szabó Ervin volt a kezdeményező; 1916 telén Lukácsot, Balázst, Babitsot és másokat annak megvitatására hívta össze, hogy mit tehetnének a háború minél gyorsabb befejeződésének érdekében. Lukács engedelmeskedett a hívó szónak, hiszen — mint visszaemlékezéseiben később mondotta — Szabó volt nemzedékének „szellemi atyja”.

1917 folyamán a háborúellenes mozgalom egyre több követőre talált a magyar értelmiség köreiben; Szabó pedig, jóllehet egészsége megromlott, továbbra is az ellenzéki erők vezére volt. Babits és Jászi voltak erőfeszítéseinek legközelebbi támogatói. A Szabó által vezetett vagy sugalmazott számtalan összeövetel és vita során idővel kibontakozott egyfajta pacifista szervezetnek, „Európa lovagjai”-nak terve. Balázs szerint „Babits Mihály propozíciójában rávette Jászit, hogy megszervezze. Egy szellemi és erkölcsi lovagrendet minden militarizmus és minden nacionalizmus ellen. Gyuri meg én lelkesen csatlakoztunk persze. Azt hiszem, hogy egész Európában hasonló szövetségek készen várják az egyesítést. Nagy dolog volna, ha ezt mi tudnánk megindítani.”

Jászi is, Babits is megfogalmazta a maga kiáltványát „Európa lovagjaihoz”; az előbbi szerint a szervezet célja az „Európai Egyesült Államok” megteremtése lett volna. A szövetség tagjai minden erőfeszítést megtennének a sovinizmus és nacionalizmus gyengítésére, életképes államok létrehozására, a nemzeti kisebbségek nyelvi, kulturális és gazdasági szabadságának szavatolására, a demokrácia, a szabad kereskedelem és a társadalmi haladás előmozdítására. Babits szövege hosszabb volt, és inkább irodalmi jellegű. „Európa lovagjai”, írta, spirituális-intellektuális háborút indítanak, az európaiakat egy egyesült Európa megteremtésére előkészítendő. Semmilyen politikai pártot, nemzetet vagy osztályt nem képviselvén, az igazság ügyének és terjesztésének szentelnék magukat. A kétségbeesés és reménytelenség szellemét elhessegetve, hangot adnak a jobb jövőbe vetett hitüknek, s ezen hit alapján szándékoznak élni, így adva morális-intellektuális példát minden európai számára.

Balázssal együtt Lukács is „Európa lovagja” lett, ám korántsem olyan lelkesedéssel, mint barátja tanúsága alapján hihetnők. Soha nem volt jóban sem Jászival, sem Babitscsal, s ami fontosabb: a kiáltványokból hiányzott az a közvetlen milleniumi ígéret, amelyet ő a bűnbe hanyatlott világ egyetlen *realisztikus* reményének érzett. Ám ha Lukács csalódott is Szabó háborúellenes kezdeményezésének sorsában, igencsak fölkelte érdeklődését az a szerző, akinek munkájával Szabó ismertette meg — Georges Sorel.

Jóllehet később tetemes zavarban volt miatta, Lukács föllobbanása Sorel iránt aligha meglepő, hiszen utóbbi éppen a megfelelő ellenfeleket választotta magának. A *Haladás illúzióiban* a tizenkilencedik század eme uralkodó eszméjét „burzsoá doktrínának” nevezte; a világ, mondotta, a több bűn, s nem a kevesebb bűn felé halad. Az individualizmust és tudományos racionalizmust a hanyatlás tünetének, nem pedig a haladás jelének tartotta. Sorel ugyanakkor az állam köntörfalazás nélküli ellenfele volt, s Lukács a Dosztojevszkij-jegyzetekben így írhatott: „Állam: Sorel: „Semmilyen javítás nem lehetséges, amíg ez az erő, a társadalmi kapcsolatokban, elsődleges

szerepet játszhat.’” A II. Internacionálé nagy tévedése Sorel szerint az volt, hogy az államot *megragadni*, nem pedig szétrombolni akarta. Ez a törekvés ti. azt jelezte, hogy nem tudott, vagy nem akart, a történelemből okulni. Tocqueville nyomán Sorel azt hangoztatta, hogy a Francia Forradalom és „a tizenkilencedik század minden forradalmi fölfordulása az állam hatalmának megerősödéséhez vezetett”. Mivel természeténél fogva elnyomó, az állam fennmaradása azt jelentené, hogy minden változtatás csak az elnyomók egyik csoportjának valamely másik elnyomó csoporttal való fölváltása lehetne. Végezetül, Sorel megvetette a „politikát”, amennyiben a politikában való részvételt a fennálló világ hallgatólagos elismerésének minősítette; a politikai „intézmények” (vagyis az állam) fenntartását a forradalom elárulásával látta egyenlőnek.

Annak következményeképp, amit a „marxizmus fölbomlásának” nevezett, Sorel a marxizmus és a szindikalizmus olyan összeházasítását javasolta, melynek során az előbbinek morális és apokaliptikus törekvései kendőzetlen megerősítést nyernének a „tudományos” és „politikai” megértéssel szemben. Aki Sorel munkáit tanulmányozza, óhatatlanul megérzi az azokat átható morális szenvedélyt; Sorel maga „inkább az erkölcsök metafizikájának, semmint a világ valamiféle elméletének” tartotta önnön pesszimizmusát. Ezzel arra utalt, hogy pesszimizmusa — tegyük hozzá: ugyanúgy, mint Lukács pesszimizmusa — ideiglenes, nem a remény elvetését jelenti. Az ember képes arra, hogy új világot teremtsen, ám ehhez erkölcsi akaratát kell működtetnie; ha az elkerülhetetlen fejlődés elméletére hagyatkozik, óhatatlanul vereséget kell szenvednie. Ha az emberek hősieken *cselekednének*, az államot térdre kényszeríthetnék. Vagyis a marxi szocializmus itt nem mint sajátos tantételek összessége került meghatározásra, hanem mint „hirtelen hőstettekre” hívó *harsonaszó* — ama hirtelen hőstettek, amelyek Lukácsot olyannyira lenyűgözték.

A soreli marxizmus „új iskolája” nem csak kifejezetten erkölcsi, de kendőzetlenül apokaliptikus is volt. „Az apokalipszis” — írta Sorel —, „mely azon szocialisták számára, akik a marxizmust össze kívánják egyeztetni a politikai demokrácia intézményeivel, éppenséggel a botrányos őseket jelenti — valójában tökéletesen összhangban van az általános sztrájkjal, mely a forradalmi szindikalisták fölfogása szerint az új világ eljövételének adventjét testesíti meg”. Az általános sztrájk persze „mítosz” volt, de Sorel fölismerte, hogy mítoszok jelentéssel és iránnyal ruházhatják fel az emberi cselekvést. A mítoszokban való hit nagyobb mértékben járult hozzá a világ megváltoztatásához, mint a tények megismerése, hiszen a mítosz „nem dolgok leírása, hanem a cselekvés határozott szándékának kifejezése”. A cselekvésnek ezt a határozottságát csodálta Sorel Leninben, akit 1919-ben „a szocializmus Marx óta élt legnagyobb teoretikusának” nevezett. Mondhatjuk, hogy Lenin, bármily lekicsinylően nyilatkozott is Sorelról, közelebb állt hozzá, mint azt első pillantásra gondolhatnánk. Lukács itt valami alapvető közösséget érzett meg, amikor az orosz forradalmat a soreli eszmék realizálásának tekintette.

Az olyan, apokaliptikus álmokat álmodó emberek számára, mint amilyen Sorel és Lukács volt, a bolsevik forradalom nem pusztán — vagy akár lényegében — politikai

eseményt jelentett. A millennium eljövételét jelképezte. Dosztojevszkij hazája olyan emberek kezébe került, akik — állításuk értelmében — egy „új királyság” kulcsait birtokolták; és az egybehangzó tanúvallomások szerint Lukács hajlott arra, hogy hitelt adjon ennek. Ritoók Emma „A szellem kalandorai” című kulcsregényében „Donáth Ervin” (azaz Lukács) a forradalmat ama messianisztikus mozgással azonosítja, amely a szláv és zsidó miszticizmust hatja át. Ernst Bloch írja, hogy Lukács „szenvetélyesen” reagált a forradalomra. „Ha a forradalom Franciaországban tört volna ki, nem tette volna rá ugyanazt a hatást. Egyszerű észügy lett volna. Oroszország viszont a szív ügye volt.” Paul Ernst szerint Lukács a következőképpen „utalt az orosz forradalomra, s a nagy gondolatokra, melyek általa valósággá válnak. Az orosz forradalom olyan esemény, melynek jelentőségét Európánk számára még hozzávetőleg sem sejtethetjük; az első lépéseket teszi arra, hogy az emberiséget a mechanizálódás és bürokratizálódás, a militarizmus és imperializmus polgári társadalmi rendjéből egy olyan szabad világba vezesse ki, melyben a szellem ismét uralkodik, a lélek pedig legalább élni tud.” És ha az orosz forradalom az utópia megvalósulásának első lépését jelenti, úgy ezen forradalom vezetője: a „cselekvés gnosztikusa”, a kvintesszenciális tettember. Az ortodox szociáldemokrácia vég nélküli fecsegése után Lenin most végre *megcsinálta* a forradalmat, és az utópiát közvetlenül „napirendre tűzte”.

Sorel elmélete és Lenin gyakorlata által megbűvölve, Lukács erősebb érdeklődést kezdett mutatni a magyar politika iránt. Mint „Európa lovagja” olyan politikai attitűddel azonosította magát, melynek több köze volt Woodrow Wilsonhoz, mint Leninhez; amin azonban nem szabad csodálkoznunk, ha meggondoljuk, hogy Magyarországon akkor még nem létezett kommunista párt. Fontosabb ennél, hogy Lukács ekkor két fő ellenvetést tartott fenn Leninnel és a bolsevik forradalommal kapcsolatban — ti. az erőszak alkalmazása, és a diktatórikus állam továbbélése vonatkozásában. Abban reménykedett, hogy Magyarország erőszakmentes átalakítása még mindig lehetséges, és ezek a reményei a magasba szöktek, midőn 1918 októberének végén Károlyi Mihály sikeres és gyakorlatilag vértelen forradalmat hajtott végre a cselekvésképtelen és legyőzött régi uralom ellen. Mint Lukács később írta: Károlyi forradalmának „látszólag könnyű győzelme, a Habsburg-monarchia vérnélküli összeomlása Magyarországon azt az illúziót ébresztette bennem, mintha továbbra is vezethetne erőszakmentes út a demokrácia teljes győzelméhez és a szocializmus győzelméhez is”.

Károlyi köztársaságát Lukács mindazonáltal soha nem tekintette végső célnak, és „A köztársasági propaganda” című írásában, mely tizenegy nappal Károlyi hatalomátvétele után jelent meg, arra figyelmeztette honfitársait, hogy a forradalom csak most kezdődött el. A köztársaság eszköz, nem cél. Ha a politika konkrét szükségszerűségei hosszú távú célokká transzformálódnának, a reakció végső győzelme biztosítva volna.

Az újonnan szervezett magyar kommunista párt vezetőit nem nagyon érdekelték Lukács figyelmeztető kiáltásai, viszont éppenséggel egy olyan pillanatban, midőn a radikálisan más világ megalkotásának lehetősége egyszer csak roppant valódinak

tűnt, azon vették észre magukat, hogy Károlyi utódjelöltjei. Valóban, mivel úgy tűnt, hogy a szovjetköztársaság alkotja Károlyi demokratikus köztársaságának legvalószínűbb alternatíváját, nem meglepő, ha ebben a helyzetben a *Szabadgondolat*, mint radikális folyóirat, 1918. decemberi számát a bolsevizmus kérdésének szentelte. Ez a kiadvány különleges fontossággal bír, s nemcsak annál fogva, hogy — mintegy mikrokozmoszban — képviseli azt a lázas vitát, melyet a magyar értelmiség a kommunizmusról ekkoriban folytatott, hanem azért is, mert nemzeti válsághelyzetben fogant politikai nyilatkozatát tartalmazza két olyan személyiségnek, akiknek nézetei alapvetőek voltak Magyarország jövője szempontjából: Jászinak és Lukácsnak.

A *Szabadgondolat* bolsevizmussal foglalkozó száma szerkesztőségi jegyzettel kezdődött, s ez a jegyzet jól tükrözte a katasztrofális háború által kiváltott extravagáns reményeket és várakozásokat. Úgy tűnt, csakis valamilyen radikálisan átalakított világ válthatta meg négy esztendő áldozatát és rombolását. A szerkesztők egy békés világ megalkotására hívtak föl, melyben osztály- és nemzeti elnyomásnak nem volna helye, amelyben minden nemzetiségnek egyenlő jogai volnának. Ilyen körülmények között egészen természetes volt, hogy a szerkesztők attól a Jászitól is kértek tanulmányt, aki akkor a Károlyi-kormány nemzetiségi minisztere volt, korábbi terjedelmes munkásságával pedig jórészt megalapozta ezen kormány ideológiáját. „Proletárdiktatúra” c. írását Jászi azzal kezdte, hogy a demokrácia és erkölcsiség nevében ellenszenvét nyilvánította minden diktatúrával szemben. Az érvelés kedvéért azonban hajlandó volt arra, hogy félretolja a morális skrupulusokat, s a proletárdiktatúra kérdését gyakorlati problémaként kezelje. Ám még ebből a szempontból is, állította Jászi, a bolsevikok ígérete üresnek bizonyult, hiszen Lenin Oroszországában a diktatúra nem az osztályuralom végét, hanem csak az uralmi viszonyok megfordulását jelentette; az elnyomottakból elnyomók lettek. Írását a magyar kommunistáknak címzett figyelmeztetéssel fejezte be: a Károlyi-kormány megdöntése — érvelt Jászi — az ellenforradalmárok útját egyengetné.

Lukács tanulmánya, a „Bolsevizmus mint erkölcsi probléma” kritikusabban, ám egyszersmind megértőbben szólt a bolsevizmusról. Az erkölcsi probléma, melyre utalt, a demokrácia kérdéséhez kapcsolódott. Vajon a demokrácia a szocializmus integráns része-e, avagy merő taktika, mely hasznos lehet mindaddig, amíg a proletariátus hatalomra nem kerül? Ezen kérdést tisztázandó, Lukács arra az ellentmondásra mutatott rá, melyet Marx szociológiai módszere és az osztály nélküli társadalomról alkotott utópikus látomása között érzékelt. Marx — írta Lukács — egyfelől azt állította, hogy a történelmi fejlődés motorja az osztályharc; másfelől úgy gondolta, hogy a proletariátus győzelme osztályellensége, a burzsoázia fölött az osztályelnyomás végét jelentené. Ám szociológiai szükségszerűségként tekintve, a proletariátus győzelme semmi mást nem jelentene, mint az új elnyomók hatalomra jutását. Ha Marx valóban fölfedezte a történelem mozgatóerejét, úgy a gonoszat gonosznak, az elnyomást elnyomásnak kellene elfogadnunk.

Mármost ha a bolsevizmusnak a proletariátus messianisztikus küldetésébe vetett meggyőződését nem a történelmi folyamatra vonatkozó megértése-értelmezése



támasztja alá, úgy ez a meggyőződés csupán a hitre alapozódhat. A bolsevikoknak *hinniök* kell abban, hogy az elnyomást a proletárdiktatúra megszünteti, nem pedig meghosszabbítja. Hinniök kell abban, hogy a jó (az osztály nélküli társadalom) kibontakozhat a gonoszról (a diktatúrából és terrorból), és ez, érvelt Lukács, valóban a *credo quia absurdum est* tiszta esete.

Lukács fölismerte, hogy az erkölcstelen eszközök elvetése, s a bizalom abban, hogy az osztály nélküli társadalom kizárólag erkölcsös (demokratikus) eszközökkel megvalósítható, számos nehézséget vet fel. Hiszen könnyen lehet, hogy embertársaink többsége nem osztozik a *Gemeinschaft* iránti lelkesedésében, s az új világ eljövetele ily módon halasztást szenvedne mindaddig, amíg a nevelés lassú folyamata meg nem győzné őket. Éppenséggel a demokratikus út híveinek is tetemes hitre van tehát szükségük — összefoglalásul azonban Lukács mégis így írt: „Ismétlem: a bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődés*ben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében, míg a demokrácia — hite szerint — csak emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája.”

Még ugyanabban a hónapban, hogy ez a tanulmány megjelent, Lukács — Balázs Béla, Fogarasi Béla és Ljena Grabenko társaságában — belépett a magyar kommunista pártba. A Vasárnapi Kör azon tagjai, akik nem kötelezték el magukat a kommunizmus mellett, döbönt hitetlenkedéssel fogadták a hírt. Lesznai Anna emlékezései szerint a „megtérés” két vasárnap között játszódott le: „Saulusból Paulus lett”. Sem ellenség, sem barát nem értette a dolgot; mint önéletrajzában Kassák Lajos írta a *Vörös Újság* egyik szerkesztőségi üléséről, melyet 1918 vége felé, Lukács kooptálásának idején tartottak, igencsak meglepetést keltett a tény, hogy Lukács ilyen munkát végez azok után, hogy a *Szabadgondolat*-cikkben elvetette a bolsevizmust.

Ám Lukács megtérése korántsem volt olyan hirtelen vagy drámai, mint amilyennek látszott. A „Bolsevizmus mint erkölcsi probléma” gondos elemzése megmutatja, hogy a párthoz vezető úton Lukácsot voltaképpen csak az erőszaktól való viszolygás tartotta vissza, s a félelem, hogy a proletárdiktatúra, vagyis az *állam*, nem számolja fel magát. Egyébiránt azonban nem titkolta a bolsevikok iránti szimpátiáját; sőt, határozottságukat éppenséggel ama „hirtelen hőstettekkel” rokonította, melyeket ő maga is oly nagyon véghez szeretett volna vinni.

Tudjuk, hogy Lukácsot az erőszak és terror problémája már évek óta foglalkoztatta. A *Modern drámában* így írt Hebbelről: „Az ő imája is lehetett, a mit Judith imádkozik elhatározása előtt: „wenn Du zwischen mich und meine That eine Sünde stellst: wer bin ich, dass ich darüber hadern, dass ich mich Dir entziehen sollte!” ” A német drámaíró számára az élet legnagyobb tragédiája pontosan az, hogy „tiszta emberekre gonoszságokat kényszerít rá, hogy nem lehet tisztának maradni és mégis élni”. Később Lukács a szükséges bűn gondolata mellett foglalt állást „A lelki szegénységről” c.

esszéjében, a Dosztojevszkij-könyvhöz írt jegyzetekben pedig az orosz terroristákat csodálta. A pártba történt belépése után megjelentetett első írásában, a „Taktika és etika” c. esszében azután kísérletet tett a terror ama problémájának megoldására, amellyel a mozgalomhoz való csatlakozása előtt már szembenézett.

Lukács nem próbálta tagadni azok szörnyű erkölcsi felelősségét, akik terrort alkalmaznak, de úgy gondolta, hogy nem csak ők a morálisan megterheltek. Hiszen elismerte ugyan, hogy bárki, aki azonosítja magát a kommunista mozgalommal, felelős a forradalmi harcban kioltott minden egyes életért; ám ugyanakkor úgy vélte, hogy mindazok, akik a kommunisták ellenfelei mellett foglalnak állást, osztoznak az imperialista háborúk és az osztályelnyomás áldozataiért viselendő morális felelősségben. Lukács meggyőződése az volt, hogy a „kiteljesedett bűnösség” korában senki sem őrizheti meg erkölcsi érintetlenségét; s ez a meggyőződése segítette a terrorral kapcsolatos, a tizenkettedik órában feltámadt skrupulusainak meghaladásában. Mindnyájan foglyai vagyunk, vélte, a tragikus dilemmának; mindnyájunknak választania kell a forradalommal együtt járó céltudatos és átmeneti erőszak, valamint a régi, a korrupt világra jellemző értelmetlen és véget nem érő erőszak között.

A választás nem volt önkényes, mivel rendelkezésre állt a kisebbik rossz meghatározásának mértéke — az, amit Lukács „áldozatnak” nevezett. Megmagyarázandó, hogy mit ért ezen a szón, ismét Szavinkovhoz és Hebbelhez fordult: „Borisz Szavinkov, az 1904—6-os orosz forradalom terrorista csoportjának vezére egyik regényében így fogalmazta meg az egyéni terror problémáját: gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni. És ugyanezen regényének más helyén abban látja a terrorista tettének nem igazolását (ez lehetetlen), hanem végső erkölcsi gyökerét, hogy ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét is. Más szavakkal: csak annak gyilkos tette lehet — tragikusan — erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad. Vagy hogy Hebbel Judithjának utolérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?””

Félrevezető volna persze azt állítanunk, hogy Lukács döntése egyfajta történeti vákuumban érlelődött. Úgy látta, hogy polarizáció megy végbe a forradalmi és a „reakciós” oldalak között. Kommunista Oroszország a léteért küzdött a fehérorszokkal és a szövetségesekkel szemben. Németország többségi szociáldemokratái, Friedrich Ebert, Philipp Scheidemann és Gustav Noske vezetésével, a néhai birodalom forradalmi erőinek megfékezésén fáradoztak. Magyarország új demokratikus kormánya rettegte és gyűlölte a forradalmi erőszakot. Mint már annyi millenárius előtte, Lukács is úgy vélte, hogy a világ sorsa csakhamar eldől, és meg volt győződve arról, hogy mint erkölcsileg érzékeny embernek, azt az oldalt kell választania, amely az új világ reményét ígérte — a forradalmi oldalt. „Optimisták” című, regényformába öntött történeti rajzában Sinkó Ervin újból életre keltette 1918—19 mozgalmas

napjait. Lukács itt az egyik fő figuraként jelenik meg, mint a „Vértess” nevezetű forradalmár értelmiségi. Midőn Vértess megkérdezi, hogy a bolsevizmussal szembeni kezdeti morális fenntartásai ellenére miért csatlakozott a forradalomhoz, azt mondja: fölismerie, hogy nem kerülheti meg a bünt. S ha egyszer fölismerie ezt az elkerülhetetlenséget, döntenie kellett, hogy vállalja-e a felelősséget minden csepp véréért, melyet a forradalom érdekében ontanak, vagy elutasítsa a szolidaritást azzal a látomással, melyet csak terror útján lehet megvalósítani. *Vagy* támogatja, még ha passzívan is, a cselekvés felfüggesztésével a Scheidemann, Noske, a német tisztikar, a fehérorosz tisztí különítmények világát; *vagy pedig* az új világot ígérő forradalmi küzdelemhez kell csatlakoznia. A régi világot támogatni, vélte Vértess, lehetetlen; s a forradalomban való részvételt morális fenntartások miatt megtagadni annyit jelentene, mint mondjuk Karl Liebknecht és Rosa Luxemburg szemébe mondani: „Jobb akarok lenni nálatok. Mentess akarok maradni mindenfajta erőszak bűnétől.” Ám ez lehetetlen lett volna annak számára, aki ismerte a spartakista vezetők jellemét. „Vértess” tehát csatlakozott a kommunista párthoz, és annak forradalmi céljaihoz.

A második probléma, melyet a bolsevizmus Lukács számára jelentett, az állam fennmaradásának kérdése volt. Vajon az állam, ebben az esetben a proletárdiktatúra, képes lesz-e arra, hogy felszámolja önmagát? A Károlyi-kormány első heteiben került Lukács kezébe — német fordításban — Lenin *Állam és forradalom* című munkája. Ebben a munkában Lenin ugyan a „burzsoá” államra vonatkozóan beszél az államhatalom teljes szétzúzásáról, de a proletárállamról is úgy véli, hogy nem fog örökké fennmaradni, hogy „el fog halni”. Csak addig van rá szükség, amíg a trónfosztott burzsoázia még ellenállást tanúsít. Ténylegesen, jelentette ki Lenin, a proletárállam elhalási folyamata *nyomban* megkezdődik, az állami kényszer szükségessége folyamatosan csökken, végül pedig megszűnik. Mindenesetre Lenin állt a szovjetállam parancsnoki hídján, s így legalábbis *reménykedni* lehetett abban, hogy az *Állam és forradalom* forгатókönyvét eljuttassák a történelem színpadán.

1918 késő novemberében vagy kora decemberében Lukács megismerkedett Kun Bélával. Íme egy ember, mondta a Vasárnapi Körnek, aki nemcsak bírja, de éli is az igazságot. Kun győzte meg Lukácsot arról, hogy eddig nem volt bátorsága eszméivel összhangban cselekednie. Ezt a fontos találkozást Seidler Ernő szervezte meg, Kunhoz közel álló párttag, s ami még fontosabbnak tűnt: Seidler Irma testvére. Lukács talán úgy érezte, mintha Irma szent küldetéssel bízta volna meg fivérét. Lenintől felbátorítva és Kuntól inspirálva, Lukács elszánta magát a maga „hirtelen hőstettére”, jöllehet a kommunizmus „megvalósításának” tudományos megjósolhatósága tekintetében nem voltak illúziói. Semmilyen tudás nem lett volna elegendő ahhoz, hogy kételyeit eloszlassa; ahhoz, hogy a forradalommal azonosulni tudjon, a hit ugrására is szüksége volt. Még akkor is, ha a kommunizmus végül esetleg nem lesz képes ígérétét beváltani, a forradalmi elkötelezettség, vélte ekkor Lukács, etikailag igazolható, mert mögötte az új világ morális akarása áll.

Mindez nagyon is emlékeztet a Weberi *Gesinnungsethikre*, Sorel-asszociációkat és Lenin-asszociációkat is ébreszt; de más asszociációkat is. Hogyan tesz szert az ember,

kérdezi egy fiatal elvtárs az „Optimisták”-ban, a forradalmi *hitre*? Vértés válasza megoldást kínál a Lukács megtérésében rejlő rejtély megoldására. Ő a regényben tudniillik Kierkegaard-ra utal válaszképpen, mint olyan emberre, aki maga föltehetőleg nem hitt, viszont tisztában volt a hit kardinális jelentőségével és egyfajta megközelíthetetlenségével. Tudjuk, hogy a heidelbergi évek alatt Lukács elkezdett (és befejezetlenül hagyott) egy tanulmányt, mely Kierkegaard Hegel-kritikájáról szólt volna. Lukács tisztában volt azzal, hogy Kierkegaard üresnek találta a hegeli filozófia közvetítő igényét, s elvetette Hegel azon állítását, hogy a filozófia, az ész révén, képes a valóság megragadására. Kierkegaard kétségbe vonta, hogy egymásnak ellentmondó eszméket a megértés valamely magasabb szintjén megőrizhetünk és összebékíthetünk; a választás elkerülhetetlenségét hangsúlyozta; a morális embernek döntenie kell — *vagy-vagy*. Egyszer már, Irma öngyilkossága után, Lukács elítélte magát, amiért sem „forró”, sem „hideg” nem volt, s nem akarta ezt a bűnt másodszor is elkövetni — a bolsevizmust és a forradalmat választotta.

Ám mondhatjuk, hogy — nagyon is valóságos értelemben — Lukács voltaképpen már 1911-ben, Irma halála után döntött. Attól kezdve ahhoz az eretnek tradícióhoz csatlakozott, amely a zsidó apokaliptikus írásokig és az újszövetségi apokalipsziséig ment vissza. Mint mindazok előtte, akik gyűlölni kezdték ezt a világot, *ahogy van* — a gnosztikusoktól, Fiorei Joachimtól és Thomas Münzertől kezdve, a chasszidizmuson, Fichtén, az orosz terroristákon, Karl Marxon és Sorelen át Leninig — Lukács vallani kezdte az örök eretnekséget, a hitet, hogy a mennyek országa, a tökéletes igazságosság birodalma, ezen a földön megvalósítható. A tizenkilencedik század folyamán sehol sem volt ez a csábító eretnekség elevenebb, mint éppen Oroszországban. A világháború eljövételével a világ a „kiteljesedett bűnösség” korába érkezett; a megváltás már nem lehetett messze. Az orosz forradalommal kezdődött meg a hősieles küzdelem, mely a millenniumot hozza el.

„Nem tudom elviselni ezt a kort”, mondja a fiktív apokaliptikus forradalmár egy nemrég megjelent amerikai regényben, „nem tudom elviselni, és nem is vagyok hajlandó”. Lukács korának forradalmárai hasonlóképpen érezhettek. Egy csupán *jobb* világgal nem egyeztek volna ki, még kevésbé a világgal, *ahogy van*; csakis egy teljesen új világ, új lényekkel lakottan, ígérte igazságvágyuk kielégítését. Lukács úgy döntött, hogy ezen új világ megvalósításán fog fáradozni, tekintet nélkül azokra az erkölcsi csapdákra, melyek választott útján reá leselkedhetnek.

# LUKÁCS GYÖRGY AVAGY A FORRADALOM ARISZTOKRATIKUS VONZEREJE\*

GIUSEPPE BEDESCHI

A *Történelem és osztálytudat*, az úgynevezett nyugati marxizmus „elátkozott könyve” teljes egészében először 1967-ben jelent meg olasz fordításban.<sup>1</sup> Az időpont önmagában is jelentős: nem sokkal rá tört ki nálunk is ama „tiltakozási” és „forradalmi” hullám, amely a kapitalista Nyugat-Európa majdnem minden országán végigsöpört. A *Történelem és osztálytudat* — Marcuse, Horkheimer és Adorno könyveivel együtt — csakhamar 1968 egyik nagyszabású „filozófiai manifesztumává” vált. Ebben különböző okok játszottak közre, melyeket most megkísérlünk röviden számba venni és megmagyarázni.

A könyv egy hihetetlen és zavarba ejtő kijelentéssel kezdődik: feltéve — olvasható —, „hogy az újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden egyes kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan ‚ortodox’ marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisé, anélkül, hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját”. Ugyanis „a marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a módszerre vonatkozik”.<sup>2</sup>

A kijelentés olyannyira egyedülálló volt, hogy zavarba ejtette az olasz fordítót, aki végül is egy megtisztított és javított (vagyis önkényes) fordítást adott: „Marx minden egyes kijelentésének tárgyi helytelensége” helyett „Marx egyes kijelentéseinek teljes egészben való tárgyi helytelensége” szerepelt az olasz fordításban. Valójában azonban Lukács kijelentését szó szerint kellett érteni, hiszen tökéletes összhangban állt a marxizmusnak a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett *dialektikus* fölfogásával.

A lukácsi polémia éle elsősorban a II. Internacionálé (szerzőnk szerint elkerülhetetlenül „revizionizmusba” és „opportunizmusba” fulladt) marxizmusa ellen irányult, amely a marxi életművet tudományos-materialista szociológiaként értelmezte. E fölfogást igen hűen tolmácsolta Rudolf Hilferding, alapvető művének, *A fináncstőkének* az előszavában, ahol úgy fogalmazott, hogy miután a marxizmus nem más, mint a kapitalizmust irányító gazdasági-társadalmi törvények tudományos (s mint ilyen, értékmentes) elemzése, az ember minden további nélkül elfogadhatja azt, anélkül,

\* „György Lukács o dell'aristocratico fascino della rivoluzione”, *Methaphorein* nov. 1979—febr. 1980 (megj. 1982. szept.) 37—42. o.

<sup>1</sup> G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, ford. Giovanni Piana, Sugar, Milano 1967.

<sup>2</sup> I. m. l. sk. o. [Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest, 1971, 210. sk. o. A magyar fordítást a német eredeti alapján itt és a későbbiekben helyenként módosítottam — a ford.]

hogy ugyanakkor szocialistává válna; „más dolog ugyanis valamely szükségszerűség felismerése, s megint más önmagunknak e szükségszerűség szolgálatába állítása”.<sup>3</sup>

Gondolkodás és lét, elmélet és gyakorlat e szétválasztásában Lukács a marxizmus — a természettudományok értelmében vett — „tudományos”, nem pedig dialektikus fölfogásának elkerülhetetlen következményét fedezte föl. E fölfogásban a marxizmus gazdasági-szociológiai elemzések egyfajta gyűjteményévé vált, melyekből egyeseket el lehetett fogadni, másokat elvetni, ám mindezt csupán empirikus verifikációjuk alapján, vagyis ama képességük alapján, hogy milyen mértékben magyarázzák — vagy nem magyarázzák — a modern polgári társadalom különböző mechanizmusait és szféráit. Amit e „tudományos” marxizmus szem elől tévesztett, az épp Marx *dialektikus* módszere volt — az egyedüli, amely képes a kapitalizmust mint *egészet* megragadni. E dialektikus módszer szempontjából, amelyért Lukács most hevesen síkraszállt, az egyedi analitikus tények valójában csekély jelentőséggel bírnak: éppen hogy el is lehet vetni Marx minden egyes kijelentését, s továbbra is marxistának maradni, ha megőrizzük ama módszert. Sőt, *forradalmi marxista* (azaz igazi marxista) csakis ama módszer segítségével lehet az ember. Nem véletlen tehát, hogy az opportunisták — de legalábbis jó néhány közülük — a háttérbe tolták, illetve félreismerték a Hegel—Marx viszonyt, s inkább Kanthoz nyúltak vissza. Hiszen ha meg akarjuk alapozni az „opportunizmus”, a forradalom nélküli „fejlődés”, a szocializmusba való harc nélküli „belenövés” következetes elméletét — húzta alá a magyar gondolkodó —, akkor „a történelmi materializmus módszeréből épp a dialektikát kell eltávolítani”.<sup>4</sup>

Miben is állt ez az áldott dialektika? — Központi és döntő magját a *konkrét totalitás* fogalma alkotta: csupán ennek keretében lehet megérteni az egyedi tények szerepét és jelentőségét; csupán a konkrét totalitás teszi lehetővé a valóság társadalmi történésként való fölfogását, annak fölismerését, hogy az ellentmondások nem a valóság tökéletlen megértésének jelei, hanem sokkal inkább e valóság — azaz: a kapitalista társadalom — lényegéhez tartoznak.

A természettudományok módszere, ezzel szemben, ha a társadalmi valóságra alkalmazzuk, elszigeteli és szétszakítja az egyedi tényeket, kiemeli őket abból a konkrét totalitásból, amelynek élő artikulációit alkotják, s ily módon lehetetlenné teszi önmaga számára a komplex viszonyok megértését, szem elől téveszti a tények „történetiségét”, vagyis kifejlésüket, tagadja és irtózáttal elutasítja az egészben rejlő ellentmondásokat, melyeket a jelenségek tökéletlen (amennyiben ellentmondásos) megértése jeleinek tekint. A természettudományok módszere e perspektívából szemlélve nem más, mint a kapitalizmus tipikus terméke. A képzetesebb opportunisták — jegyezte meg Lukács — „a természettudományok módszerére hivatkoznak, arra, hogy ezek a megfigyelés, az elvonatkoztatás, a kísérlet stb. segítségével képesek

<sup>3</sup> R. Hilferding: *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961, 5. sk. o. [*A finansztőke*, Közgazdasági és Jogi, Budapest 1959, 42. o.]

<sup>4</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k. 7. o. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 216. o.]

kikutatni a 'tisztá' tényeket, és megalapozni összefüggéseiket. Ezt a megismerési ideált állítják szembe a dialektikus módszer erőszakolt konstrukcióival. *Ami egy ilyen módszerben első pillantásra megvesztegető, az az, hogy a kapitalista fejlődés tendenciája olyan társadalmi struktúra létrehozása, amely határozottan elébe megy e szemléletmódnak.*"<sup>5</sup>

Ezzel a természettudományos módszer fölött megfellebbezhetetlen ítélet hangzott el: az opportunisták, a reformisták módszere ez; nem más, mint a munkásosztály mint forradalmi osztály „kapitulációjának” eszköze.

Aki (mint Colletti) joggal hívta fel a figyelmet arra, hogy a *Történelem és osztálytudat* éles és intranzigens kritikában részesíti az empirikus tudományok módszerét, valamint hogy e mű igen nagy mértékben járult hozzá a tudományellenes „idealista reakcióhoz” — annak ellene vetették némelyek (mint például Marzio Vacatello), hogy Lukács a természettudományos módszer érvényességét nem a természetre vonatkozó kutatások területén vitatta el, hanem pusztán a történeti megismerésre vonatkozóan.<sup>6</sup> Hiszen maga Lukács állította, hogy „a természettudományok megismerési ideálja, amely a természetre alkalmazva csupán a tudomány haladását segíti elő, a társadalmi fejlődésre alkalmazva a burzsoázia ideológiai fegyvereként jelenik meg”.<sup>7</sup>

Noha magára Lukácsra hivatkozott, Vacatello ellenvetése mégsem volt tartható. A magyar gondolkodó szerint ugyanis a természettudományos módszert nem csupán *abban az esetben* kell elvetni, *ha* a történeti-társadalmi valóságra nyer alkalmazást: e módszer maga nem más — a saját legbensőbb struktúrájában —, mint a kapitalizmus terméke, annak ideológiai kifejeződése, s mint ilyen, kompromisszum nélkül bírálendő és elvetendő. A kapitalizmusban — olvasható a *Történelem és osztálytudatban* — „olyan 'elszigetelt' tények, elszigetelt ténycsoportok, öntörvényű részterületek (gazdaság, jog stb.) jönnek létre, amelyek' már közvetlen megjelenési formáikban is egy ilyen [az empirikus tudományok értelmében vett — G. B.] tudományos kutatás számára nagy mértékben előkészítettnek tűnnek. Ily módon különösen 'tudományosnak' számít ezeknek a — magukban a tényekben rejlő — tendenciáknak a végiggondolása és tudományos szintre emelése. A dialektika viszont, amely ezekkel az izolált és izoláló tényekkel és részrendszerekkel szemben az egésznek a konkrét egységét hangsúlyozza, amely e látszatot látszatként (persze a kapitalizmus által szükségszerűen létrehozott látszatként) leplezi le, pusztá konstrukcióként hat.”<sup>8</sup>

A természettudományos módszer e kritikája egyébiránt nem elszigetelt mozzanatként jelentkezett a *Történelem és osztálytudatban*, hanem szorosan összekapcsolódott az indusztrializmusnak, a modern gyári munka technikai megszervezésének

<sup>5</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k. 7. sk. o., kiemelés tőlem — G. B. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 217. o.]

<sup>6</sup> Vö. M. Vacatello: *Lukács da „Storia e coscienza di classe” al giudizio sulla cultura borghese*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 4. sk. o.

<sup>7</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k., 15. o. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 224. sk. o.]

<sup>8</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k., 8. sk. o. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 218. o.]

spiritualista-romantikus ihletésű kritikájával. A gyár, mondotta Lukács, „közös nevezőre hozza az időt és a teret, az időt a tér szintjén nivellálja”; „az idő ezáltal elveszti minőségi, változó, folyamatszerű, illanó jellegét: pontosan körülhatárolt, mennyiségileg mérhető ‚dolgokkal’ [...] megtöltött kontinuummá merevedik”; egyszóval „absztrakt, pontosan mérhető fizikai térré mint környezetté változott”.<sup>9</sup> E kijelentésekkel kapcsolatban joggal hangzott el a bergsoni spiritualizmusra vonatkozó utalás, s ama észrevétel, mely szerint Lukács nem *A tőkével*, hanem az *Essai sur les données immédiates de la conscience*-szal a hóna alatt lépett be a gyárba.<sup>10</sup>

A *Történelem és osztálytudat* e motívumai természetesen lelkes fogadtatásra találtak '68 és a közvetlenül rákövetkező évek klímájában. Marcuse, Horkheimer és Adorno könyvei is azt fejtegették egyébként, hogy az embernek a természet fölötti — a tudomány és a technika közvetítésével létrejövő — uralma az ember ember fölötti uralmát vonja maga után. S még annak a részéről is jogos volt az észrevétel, akit a legkevésbé sem lehetett „szcientizmussal” gyanúsítani, hogy a *Történelem és osztálytudat* elméleti pozíciói filozófusok egy egész csoportját (elsősorban Adornót, Horkheimert és Marcusét) indították arra, hogy „a polgári társadalomban föllépő ‚fetisizmus’ és ‚eldologiasodás’ kritikáját azzal az ‚objektivációs’ folyamattal azonosítsák, mely az újkori tudomány, technika és ipari fejlődés eredményeként állt elő”.<sup>11</sup>

Ám a *Történelem és osztálytudat* sikerét nem pusztán eme spiritualista-romantikus motívumok biztosították mindazok körében, akik azonnal, minden késlekedés nélkül óhajtottak túllépni a munka társadalmi megosztásán, hogy máról holnapra megvalósítsák a Marx által áhított „mindenoldalú” embert; amaz embert, aki ma ezt teszi, holnap azt, reggel vadászik, délután halászik, este állattenyésztéssel foglalkozik, ebéd után kritizál, ahogy épp kedve tartja — „anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá” válna.<sup>12</sup>

A *Történelem és osztálytudat* értésre adta, hogy mindezt nem lehet fokozatosan, vagyis a valóság egyedi szféráiba való társadalomtechnológiai beavatkozások révén elérni: a valóság ugyanis egybeforrott és egységes totalitás, melyben minden hegeli struktúrák szerint illeszkedik egymásba; s ily módon nem lehet egyetlen elemhez sem hozzányúlni anélkül, hogy az összes többi ne érezné meg — tehát anélkül, hogy maga a „totalitás” ne robbanna föl. Mármost egy ilyen típusú totalitást nyilvánvalóan nem lehet részleges intézkedésekkel javítgatni, amint azt a sekélyes és nyomorúságos reformizmus hitte és hiszi, hanem frontálisan kell nekikrontani és teljes egészében lerombolni. Egyszóval, amire szükség van, az a forradalom.

<sup>9</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k., 116. sk. o. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 329. o.]

<sup>10</sup> Vö. L. Colletti: *Il marxismo e Hegel* (Laterza, Bari 1969) című könyvének fontos fejezetét, „Da Bergson a Lukács” [„Bergsontól Lukácsig”].

<sup>11</sup> Cesare Vasoli: „Lukács tra il 1923 e il 1967”, *Il Ponte*, XXV, 1.

<sup>12</sup> K. Marx—F. Engels: *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958. 29. o. [*A német ideológia*, MEM 3, 36. sk. o.]



Olyan szemléletmódról van szó, mely (a *Quaderni Rossiti* a *Manifestói*) a '68 előtti és utáni olaszországi „baloldaliság” legmélyebb igényeivel találkozott össze; azok igényeivel, akik már évek óta „balról” bírálták az OKP-t, és növekvő türelmetlenséget tanúsítottak a párt elővigyázatossága, habozásai, „jezsuita szelleme”, (úgymond túlzottan kiterjedt) szövetségi politikája iránt; a „struktúra-reformra” vonatkozó (Kautsky-féle) jelszava, valamint az alkotmányosságot illető legalista „mítosza” iránt: s végül amiatt, hogy túlzottan (à la Bernstein) a szakszervezetekre épít: hogyan lehet nem látni, hogy a gyümölcs megérett, s rögtön le kell szakítani a fáról? Hogy a forradalom (illetőleg — ahogy azt szeméremmel vegyes eleganciával nevezték — az „átmenet”) napirenden van, és hogy a képzelőerőnek kell átvennie a hatalmat?

A *Történelem és osztálytudat* nemes és tudós filozófiai mezbe öltöztette mindezeket a törekvéseket, s biztosított afelől, hogy a „tudomány” (az igazi, a magas röptű tudomány, nem pedig a tudományos laboratóriumok és dolgozósobák nyomorúságos tudománya, melynek egyedüli gondja az ellentmondások megszüntetésében áll) — hogy ez az igazi tudomány tehát a forradalom oldalán áll.

Nem véletlen, hogy a tudományról Lukács integrálisnak nevezhető képet festett, melynek úgyszintén zajos sikere volt. Az okfejtés a következőkben állt: a tudomány, az igazi tudomány (az a tudomány, mely egyúttal forradalmi praxis), nem lehet „polgári” (az empirikus tudományok értelmében, melyek a tények talajára helyezkedvén, „kontemplatív” jelleggel bírnak), hanem csupán „proletár”-tudomány. (A „polgári tudomány” és a „proletár tudomány” közti megkülönböztetés később majd Zsdánov és a sztálinizmus egyik vesszőparipája lesz.) Méghozzá ama kiváló ok miatt, hogy a munkásosztály egyszerre termeli önmagát és a tőkét (mely utóbbinak egyébiránt változó tőkeként csupán egyik részét alkotja), azaz ő termeli az egész társadalmat. A munkásosztály ily módon a társadalom egyetlen osztálya, mely egyfajta azonos szubjektum—objektumot alkot; melyben tudniillik az önmegismerés szükségképpen egybeesik az egész társadalom megismerésével: „Csak a proletariátus fellépésével válik befejezetté a társadalmi valóság megismerése. Éppen azért következik ez be, mert a proletariátus osztályálláspontja az a pont, amelyből láthatóvá válik a társadalom egésze. [...] Elmélet és gyakorlat egysége tehát csak a proletariátus történelmi-társadalmi helyzetének másik oldala; álláspontjából kiindulva egybeesik önmaga és a totalitás megismerése, saját megismerésének egyszerre szubjektuma és objektuma is.”<sup>13</sup>

Kétségkívül Marxból merített motívumról van szó. Marx számára annyiban lehet „fetisizmusról” beszélni, amennyiben ez, túl azon, hogy objektív tény (a társadalmi viszonyok olyan együttese, amely dolgoknak, az emberek akaratától független viszonyává válik), egyúttal „hamis tudatot”, vagyis a valóság torz képét is szüli. E „hamis tudat” áldozatai a polgári közgazdászok (emlékezzünk a „háromság-formulára”!), s csupán azok maradhatnak a fertőzéstől mentesek, akik a proletariátus álláspontjára helyezkednek.

<sup>13</sup> *Storia e coscienza di classe*, i. k., 28. o. [*Történelem és osztálytudat*, i. k., 239. o.]

S mindazonáltal, a polgárság s ideológiai korifeusainak „hamis tudatával” szembeállított „helyes tudat” mint „proletár tudat” fogalmának tagadhatatlan marxista eredete ellenére, Lukács két lényegi elemet tett hozzá e fogalomhoz: egyrészt (Lenin és a leninizmus hatására, melyhez Lukács feltétel nélkül csatlakozott) határozottabban azonosította a proletár osztálytudatot a kommunista párttal, másrészt e fogalomhoz hozzákapcsolta az azonos szubjektum—objektumnak nyilvánvalóan a hegeli *Fenomenológiából* merített elméletét.

Az azonos szubjektum—objektum vált így a Marx és Hegel közti kontinuitás alapvető elemévé — még akkor is, ha Hegel ezt az azonos szubjektum—objektumot az „absztrakt” népszellemben érte tetten, míg Marx konkrétabban egy társadalmi osztályhoz kötötte. Így hát a szubjektum és objektum közti megkülönböztetés a marxizmus egyik sarkpontjának tagadását, s így az elidegenülésbe és az eldologiasodásba való visszahullást jelentette.

Miután a kérdés ily módon körvonalazódott, a lukácsi kritika ösztöze természet-szerűleg Kantra irányult. *A tiszta ész kritikájának* Kantja mereven elkülönítette a gondolkodást a léttől, az érzékiség funkcióit az értelem funkcióitól stb. A kanti nézőpont vált Lukács számára az elidegenülés kifejezésévé, míg a hegeli dialektika jelentette az elidegenülés és az eldologiasodás meghaladásának egyik legerőteljesebb (még ha csak részlegesen is sikeres) kísérletét.

Erre az eszmére épült „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” című nevezetes tanulmány. Itt nyert bizonyítást — ismételten —, hogy Hegel nélkül nem lehet megérteni Marxot, hogy Hegel nélkül tehát nem lehetséges forradalom — és hogy ez utóbbi legádázabb ellenfele az empirizmus volt. Nem véletlen egyébiránt, hogy a forradalom (azaz, jobban mondva, a forradalmi szellem) soha nem eresztett gyökeret Angliában, az empirizmus hazájában: „hiszen, úgy tűnik, ők alkotják Európában azt a népet, amely a valóság megértésére szorítkozva, miként a szatócsok és iparosok rendje az államban, arra van rendelve, hogy mindig az anyagban elmerülve éljen, s a valóság legyen tárgya, nem pedig az ész”.<sup>14</sup> Az öreg Hegel szavai ezek — ám úgy tűnik, mintha a *Történelem és osztálytudat* lapjait idéztük volna.

(Fordította: Fehér M. István)

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel: *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, vol. III/2, Firenze, 1944, 17. sk. o. [*Előadások a filozófia történetéből*, III. köt. Akadémiai, Budapest 1960, 204. o. A magyar fordítást a német eredeti (Theorie Werkausgabe 20. kötetének 76. lapja) alapján módosítottam — a ford.]

## LUKÁCS HISTORICISTA MARXIZMUSA\*

MICHAEL LÖWY

Lukács a *Történelem és osztálytudat* egyik jegyzetében három olyan cikket említ, melyet a berlini *Rote Fahne* c. újságban jelentetett meg: a Moleschottról, a Feuerbachról és az ateizmusról írt cikkeket;<sup>1</sup> megjelenésük dátumát azonban ebben az utalásban nem említi.

Amikor 1973 körül, ezeket az esszéket keresve, Lukáccsal foglalkozó doktorátusunk előkészítésekor átnéztük az 1922—23-as *Rote Fahne*-k (*Vörös Zászló*: a német kommunista párt napilapja) gyűjteményét, meglepetéssel akadunk rá Lukács egy 20 irodalmi és filozófiai tárgyú írásból álló gazdag cikksorozatára. Ez a kiadás első teljes publikációja Lukács emez ismeretlen műveinek.<sup>2</sup>

Hogyan lett Lukács, aki 1919 óta bécsi emigráns, a *Rote Fahne*-nek, a Német Kommunista Párt (Kommunistisches Partei Deutschlands — KPD) orgánumának munkatársa? Lukács egyetlen életrajza sem ad felvilágosítást erről, csak hipotéziseket alkothatunk.

Lukács 1920 óta tagja volt a *Kommunismus*, a Komintern dél-európai országokhoz szóló folyóirata szerkesztőbizottságának, melyben „baloldali kommunista” áramlatok, nevezetesen a KPD ellenzékének vezetői (Ruth Fischer, Arkadi Maslow, Paul Frölich stb.) vettek részt; 1921-ben ez a baloldali szárny veszi át a német párt vezetését és indítja el a „márciusi akciót”, azt a felkelést, mely oly drámaian végződik majd. Lukács (miként a magyar kommunisták többsége) támogatja ezt az akciót, és két cikket publikál a *Die Internationálé*-ban, a KPD elméleti folyóiratában, melyek az új német kommunista vezetés támadó stratégiáját igazolják, azt a stratégiát, melyet Lenin és Trockij majd meg fog bírálni. Nem sokkal később, 1921 júniusában Lukács részt vesz a Kommunista Internacionálé III. kongresszusán, ahol találkozik a KPD

\* György Lukács: *Littérature — philosophie — marxisme 1922—23*, PUF, Paris 1978. Bevezetés, 5—28. o.

<sup>1</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 409. o.

<sup>2</sup> E cikk nyomdába adásakor szereztünk tudomást arról, hogy a *Rote Fahne* cikkeinek egy része megjelent Németországban a fiatal Lukács műveit tartalmazó kötetben: Lukács: *Organisation und Illusion (Politische Aufsätze III.) 1922—24*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1977. Ez a kiadás azonban nem teljes. Hiányzik többek között a két legfontosabb filozófiai cikk (éppen a *Történelem és osztálytudat*-ban említettek): az ateizmusról és Moleschottról szólók, valamint a Goethéről és Lessingről szóló cikk, amely szerintünk a legérdekesebb a *Rote Fahne*-ben publikált Lukács-írások közül.

vezetőivel, köztük valószínűleg a *Rote Fahne* szerkesztőivel is. Talán ekkor kérték fel, dolgozzék rendszeresen a párt napilapjába. Akárhogy is volt, Lukács közreműködését a KPD ekkori (1922–23-as) vezetőségével való bizonyos fokú politikai affinitás kifejeződésékként kell értékelnünk.<sup>3</sup>

Miért nem ír Lukács a *Rote Fahne*-ba 1923 után? 1923. május 27-én Hermann Duncker, a KPD egyik „ortodox” ideológusa kedvezőtlen kritikát közöl a párt lapjában az ekkor megjelent *Történelem és osztálytudatról*.<sup>4</sup> Anélkül, hogy pontosan tudnánk, ki kezdeményezte a szakítást, feltételezhetjük, hogy Lukácsot a műve körüli elméleti nézeteltérések távolították el a *Rote Fahne*től. Ennek eredményeképpen Lukács 1923-ban csak három cikket publikál a kommunista napilapban, melyek közül kettőt nem szignál teljes névvel.

Lukács *Rote Fahne*-beli cikkeinek legfontosabb sajátossága, amely minőségüket és értéküket magyarázza, az, hogy abban az időben születtek, mikor Lukács kétségtelenül legfontosabb művét, sokak véleménye szerint a huszadik századi marxista filozófia csúcását, a *Történelem és osztálytudat*ot írta (1922–23-ban). Természetesen a *Rote Fahne*-beli cikksorozat koherenciában és mélységben nem hasonlítható az 1923-as nagy műhöz, de egyfajta filozófiai-irodalmi kiegészítést alkot a *Történelem és osztálytudathoz*, néha olyan témákra is kitér, amelyekről ott nem esik szó. Ezek a Lukács intellektuális életének legjelentékenyebb korszakában írt cikkek a történelmi materializmus perspektívájából vizsgálnak irodalmi és filozófiai kérdéseket. Találunk köztük könyvismertetést, gondolkodók születésnapjáról megemlékező cikket és általános elméleti problémáról szóló esszét. 18 cikk alá van írva, egyet G. L. szignóval jegyezték („Entstehung und Wert der Dichtungen”, *Die Rote Fahne*, 1923. X. 17.), de kevés kétség fér hozzá, hogy Lukácsról van szó; végezetül egy alatt egyszerűen ez áll: Georg („Dostojewski: Novellen”. *Die Rote Fahne*, 1923. II. 2.), ezzel kapcsolatban kételyek merülhetnek fel. Konzultáltunk erről Fehér Ferencsel, Lukács budapesti tanítványával és barátjával, aki könyvet írt a Lukács által annyira csodált Dosztojevszkijről. Fehér szerint a cikk minden kétséget kizáróan Lukácsé; megtalálhatók benne fiatalkori írásainak Dosztojevszkijről szóló tézisei,<sup>5</sup> különösen az a gondolat, hogy az orosz író hősei olyan lények, akik levetkőzték társadalmi vonásaikat.

A cikkek természetesen nem azonos értékűek; úgy tűnik, néhányuk komoly elméleti értéket képvisel, és kivételes hozzájárulást jelent a kultúra világának marxista interpretációjához (például a Dosztojevszkijről, Goethéről és Lessingről szóló írások) vagy egy marxista filozófiatörténethez (a Hegelről, Feuerbachról, a polgári materializ-

<sup>3</sup> Jelentős, hogy két másik magyar kommunista is írt ebben az időben a *Rote Fahne* kulturális mellékletébe: Balázs Béla, író és filmkritikus, Lukács közeli barátja a háború előtről, és Kemény Alfréd, aki a háború alatt részt vett a Galilei-körben (budapesti ellenzéki értelmiségi csoport) s 1918-ban a *Ma* c. avantgarde folyóiratban; miután Németországba emigrált, 1923-ban lépett be a KPD-be.

<sup>4</sup> Hermann Duncker: „Ein neues Buch über Marxismus”, *Die Rote Fahne*, No. 119, 1923. V. 27. Duncker már Korschsal is vitázott 1922-ben. Mint idealistát veti el Lukács művét.

<sup>5</sup> Fehér Ferenc levele a szerzőhöz, 1975. VII. 26.

musról szóló esszék); mások ezzel szemben vitathatónak (a Freudról és a Balzacról szóló írás) vagy kevéssé jelentősnek (a Tagore-cikk) tűnnek. De még a leggyengébb cikkek is érdekesek, mert felfedik a lukácsi gondolat gyengéit és határait.

Ezek az esszék, heterogeneitásuk, egyenlenségük és különbözőségük ellenére egy koherens és intellektuális összefüggő egészet alkotnak. Az egység először is abból a tényből fakad, hogy Lukács számára a filozófia, az irodalom és a politika nem teljesen elkülönülő területek, nem szellemileg légmentesen elzárt rekeszek, hanem a történelmi-társadalmi totalitás szorosan egymáshoz kapcsolódó momentumai, aspektusai. Minden irodalmi elemzésének filozófiai és politikai dimenziója van, mely a mű esztétikai sajátosságához kapcsolódik; ez az összefonódás a lukácsi írások egyikének-másikának kivételes intenzitást, gazdagságot és eredetiséget kölcsönöz. De az egész koherenciája elsősorban a *közös módszertani alaptól*: a marxizmus lukácsi interpretációjából származik. Lukács számára a történelmi materializmus radikálisan *historicista Weltanschauung* és módszer, és ez a lényegi előfeltevés ad azonos színezetet és struktúrát az egyes cikkeknek.

Éppen ez a módszer, a történelmi totalitáshoz való viszony alkotja a *Történelem és osztálytudat* központi tengelyét és döntő elméleti sajátosságát a marxizmus XIX. század vége óta uralkodó tendenciáihoz képest.

A II. Internacionálé ortodox és a III. Internacionálé sztálinizált marxizmusában a filozófia története materializmus és idealizmus folyamatos harcára redukálódott.<sup>6</sup> Ebben a problematikában (amelynek nyomai még olyan gondolkodóknál is megtalálhatók, mint Althusser) a marxizmus mindenekelőtt mint materialista világnézet (vagy tudomány) definiálódik. A materializmus jellege haladó, forradalmi, sőt a proletariátus nézőpontjához kapcsolódó, míg az idealizmusé, ellenkezőleg, szükségszerűen konzervatív, reakciós, maradi. Marx történelmi materializmusából ez a módszertani eljárás elsősorban, ha nem kizárólagosan, a materialista aspektust fogadja el.

Lukács *Történelem és osztálytudata* a marxizmus radikálisan eltérő interpretációját nyújtja, amennyiben döntően mint historicizmust fogja fel. Természetesen mint különleges — dialektikus, forradalmi és materialista — historicizmust, de mindenekelőtt mint módszert, amely a társadalmi jelenségek radikális történetiségének megerősítésén alapszik. A marxizmus lukácsi eredetisége, újdonsága, elmélyítése elsősorban ezen a metodológiai szinten jelentkezik. És nem véletlen, hogy Lukács 1934-ben, a győzelmes sztálinizmushoz való csatlakozása után, fényes, rituális és kanonikus önkritikában ítéli el 12 évvel korábban írt könyvének „nemcsak elméleti hamisságát, hanem gyakorlati veszélyességét is”, mely abból a tényből következik, hogy „az idealizmus frontja a fasiszta ellenforradalomnak és cinkostársainak, a szociálfasisztáknak a frontja”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Sztálin és iskolája állítólagos ortodoxiájában ez a koncepció a *Materializmus és empiriokriticizmusra* (1908) épül, „elfeledkezve” Lenin filozófiai gondolatainak további fejlődéséről, nevezetesen a *Filozófiai füzetekről* (1914).

<sup>7</sup> Lukács: „A Materializmus és empiriokriticizmus jelentősége a kommunista pártok bolsevizálásában”, 1934, lásd: *Curriculum vitae*, Magvető, Bp. 1982, 111. o.

A *Történelem és osztálytudattal* egyidős *Rote Fahne*-cikkek ugyanazon a metodológiai területen lépnek fel, mint maga a könyv; egyrészt a filozófia és az irodalom marxista-historicista analizisét dolgozták ki, másrészt a különböző ahistorikus gondolati áramlatok, különösen a metafizikus (polgári) materializmus kritikáját nyújtják.

A polgári materializmus kritikájának fontos politikai jelentése van Lukács számára, amennyiben ez a világnézet, fatalista jellege révén, „akadályává válhat” a forradalmi osztálytudat fejlődésének (lásd az ateizmusról szóló cikket ebben a gyűjteményben). Nem tagadja a materializmusnak mint a polgári forradalom ideológiai kifejeződésének progresszív szerepét a XVIII. században és a XIX. század elején, de hangsúlyozza ennek a szcientista-naturalista (*naturwissenschaftlich*) materializmusnak a határait és a polgári gazdaságtannal való rokonságát: mindkettőt az ahistoricizmus jellemzi, és mindkettő a racionális és örök rendként felfogott kapitalista társadalmi rend *Naturgesetzlichkeit*jét (természeti törvények általi szabályozottságát) hirdeti.

A *Rote Fahne*-cikkekben az a tipikusan lukácsi, hogy az idealizmus elleni alapvető kritikája annak történelmietlen dimenziója ellen irányul. Lukács nem állítja élesen szembe a materializmust és az idealizmust — *mindkét áramlat közös ahistorizmusát* hangsúlyozza. A problematika tehát egész más területen jelentkezik, mint a marxizmus kézikönyveiben, melyek prototípusává Buharin könyve vált (*A történelmi materializmus elmélete. A marxista szociológia népszerű tankönyve*, 1921; 1925-ben Lukács majd élesen meg bírálja).

Így Lukács ama tendenciája miatt bírálja Hegelt és munkásmozgalombeli ortodox hívét, Lassalle-t, hogy ők a konkrét történelmi eseményeket „történelemfeletti lényeg-objektívációknak (állam, vallás stb.)” tekintik. Arról természetesen nincs szó, hogy egyenlőséget tenne Hegel és Moleschott közé! A hegeli módszer Lukács számára természetesen az egyik legfontosabb forrása a marxizmusnak, és az itt közöltek között is több cikkben hangsúlyozza a döntő módszertani kapcsolatot Marx és Hegel között. De érdekes kimutatni, hogy az az elméleti szempont, amelynek alapján kritikáját gyakorolja, mindkét esetben a *forradalmi historicizmus*.

Ugyanebből a szempontból világítja meg Lukács a polgári gondolkodás leghaladóbb formáinak: az *Aufklärung*nak és az absztrakt humanizmusnak a korlátait. A felvilágosodás filozófiája képes volt megragadni a feudális és abszolutista intézmények relatív és történelmileg lehatárolt jellegét; de a történelem módszertani problémája megoldatlan maradt, amennyiben a polgári társadalom formáit természetiként és örökekként élte át. A feuerbach-i humanizmus ott téved, hogy a polgári társadalom izolált és absztrakt individuumából az Ember modelljét csinálja; míg egy dialektikus koncepció, egy kritikai történeti perspektíva megmutatja, hogy az ember eredmény: a társadalmi fejlődés folyamán hozza létre magát, terméke a történelemnek, amely nem lezár.

Még azok a gondolkodók vagy írók is, akik szembehelyezkednek a polgári társadalommal, kudarcra vannak ítélve, ha nem történetiségben szemlélik azt. Lukács

számára Strindberg annak az entellektüelnek a jellemző példája, aki harcol ez ellen a társadalom ellen, de ugyanakkor változatlan „természeti ténynek” tekinti, ami szükségszerűen metafizikus, sőt vallásos jelleget ad harcának.<sup>8</sup>

Ezek a megfigyelések mutatják Lukács *Rote Fahne*-beli cikkeinek és esszéinek jelentős módszerbeli koherenciáját, amely abból származik, amit a marxizmus historicista-forradalmi interpretációjaként jelölhetünk meg. De Lukács nem szorítkozik az ahistorikus áramlatok bírálataira és a történeti-marxista módszer védelmére; megpróbálja azt a filozófiai gondolkodás és az irodalmi alkotás tanulmányozásában alkalmazni. Kimutatja, hogy egy elméleti vagy költői struktúra hogyan változtatja meg teljesen a jelentését és szociokulturális funkcióját a történelmi fejlődés következtében. Például: a polgári materializmus, amely a XVIII. században (Helvétiusnál, Holbachnál) autentikus forradalmi doktrína volt, a XIX. században (Büchnernél, Vogtnál, Moleschottnál), a kapitalista társadalom „természeti törvényeivel” szembeni fatalizmusa révén, döntően konzervatív ideológiává vált. A művészetben ugyanígy: a görög költészet és színház egyaránt inspirálta XIV. Lajos századának udvari irodalmát, valamint Goethe és Schiller weimari művét, de ugyanannak a tartalomnak és ugyanannak a formának a két esetben teljesen eltérő jelentése van — hogy a régi görög irodalom ősi értelméhez való viszonyuk különbözőségéről ne is beszéljünk. A történelem segítségével érthetővé és megmagyarázhatóvá válik nemcsak az, hogy ugyanaz az irodalmi struktúra hogyan változtat funkciót a különböző korszakokban vagy társadalmakban, hanem az is, hogy ugyanannak a szerzőnek a műveiben hogyan változnak az ideológiai-kulturális választások; pl. Schiller fejlődése a *Don Carlostól* (1787) a *Wallensteinig* (1796) nem érthető az adott világtörténelmi háttér: az 1793—94-es *terreur* és annak az európai polgárságra gyakorolt hatása nélkül. Schiller maga mögött hagyja első írásainak forradalmi perspektíváját, hogy alkalmazkodjék a változatlannak tekintett, létező valósághoz; eszményei és szenvedélyei formálisakká és absztraktakká válnak.

Túl azon, hogy Lukács egyik vagy másik konkrét elemzése helyes vagy vitatható, kielégítően vagy elégtelenül árnyalt, kibontott vagy kevésbé kifejtett, fontos hangsúlyoznunk bátor törekvését a *kulturális univerzum radikális historizálására*; a dialektikus historicizmus Lukács marxizmusának meghatározó minősége, és ebből a szemszögből kell olvasni a *Rote Fahne*-beli cikkeket, bármi legyen is a témájuk.

Lukácson kívül Gramsci lesz az egyetlen marxista gondolkodó, aki a historicizmust teszi a módszer próbakövévé. Azt írja majd *Börtönfüzeteiben*, hogy a marxizmus abszolút historicizmus és abszolút humanizmus, és hogy a „történelmi materializmus” kifejezésben az elsőre, a történelmire kell tenni a hangsúlyt, nem pedig a másodikra, a metafizikus eredetűre.<sup>9</sup> Lukács írásai pontosan ugyanerre a premisszára épülnek.

<sup>8</sup> Feltehető a kérdés, hogy Lukácsnak ez a Strindbergre vonatkozó megjegyzése bizonyos mértékig nem saját premarxista munkásságát kritizálja-e, nevezetesen az 1909-es *A tragédia metafizikáját*.

<sup>9</sup> Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*, Kossuth, Bp. 1970, 226. o.

Meglepő, hogy Gramsci és Lukács, törekvéseik mélységes affinitása és konvergenciája ellenére, alig ismerték egymást. Gramsci nem ismerte Lukács egyetlen írását sem (kivéve talán a Buharin elleni cikket, amit említ a *Börtönfüzetekben*), és Lukács is csak utolsó éveiben kezdi felfedezni Gramsci munkásságát. Egy 1969-es interjúban Lukács konstatálja a II. Internacionálétól örökölt mechanikus szemléletmód elleni harcuk rokonságát, sőt felismeri, hogy Gramsci volt „a jobbik kettőnk közül”.

Lukács és Gramsci historicizmusának másik közös eleme: radikálisan antipozitivistá perspektívájuk. Lukács pozitívizmussal folytatott vitáját a XIX. századi német historicizmushoz, különösen a Diltheyéhez szokták hasonlítani.<sup>10</sup>

De Lukács marxista historicizmusa nem azonosítható a Diltheyével. Ez társadalmi historicizmus, amely minden kulturális jelenséget, minden irodalmi művet, minden filozófiai doktrínát osztályjelentésének hálóján át vizsgál. Az az elismerés, amely a *Rote Fahnéban* a XIX. század orosz kritikusainak, Belinszkijnek, Dobroljubovnak, Piszarevnek szól, saját metodológiai orientációjának összefoglalása. „Soha nem tekintették izolált esszenciáknak, éteri entitásoknak a műalkotásokat, hanem a társadalmi totalitás integráns részeinek.”

Mikor Lukács a filozófia történetére vonatkoztatja ezt a módszert, legyen bár kapcsolatban Hegellel, Feuerbachkal, vagy a XIX. század materializmusával, hangsúlyozza a döntő köteléket egy meghatározott világnézet jelentésstruktúrája és a társadalmi osztályok reális mozgása között. Marxista szociológiai irodomelemzései viszont nem mindig ilyen szerencsések. Irodalmi cikkeinek gyakran használt megfogalmazása különösen vitathatónak tűnik: az esztétikai megnyilvánulások egész sorát (expresszionizmus, l'art pour l'art stb.) a „hanyatló burzsoáziának”<sup>11</sup> tulajdonítja. Ez a problematika — amit a sztálinizmus szocialista realista esztétikája később újra *ad nauseam* fölelevenít — 1922-ben Lukácsnál annak a mély és őszinte meggyőződésnek felel meg, hogy a burzsoázia napjai meg vannak számlálva, és a világforradalom kitörése közeli, sőt a küszöbön áll. Ez a politikai perspektíva az elengedhetetlen háttére annak, hogy megértsük (de ne igazoljuk) Lukács kínos törekvését arra, hogy több irodalmi és művészi irányzatot a „felbomló burzsoázia” megnyilvánulásaként értelmezzen. A másik, ellenkező irányú, de még meglepőbb balfogás: Balzacnak a „felemelkedő, lendületben lévő polgárság irodalmi kifejeződéseként” való értelmezése.<sup>12</sup> Ekkora tévedés (melyet egyébként a 30-as években maga

<sup>10</sup> Lásd pl. G. Bedeschi: *Introduzione a Lukács*, Laterza, 1970, 28. o.

<sup>11</sup> Lukácsra valószínűleg hatott egy honfitársa és elvtársa, a magyar kommunista Varga Jenő könyvének megjelenése 1922-ben, amely elsőként vezeti be a kapitalizmus hanyatlásának fogalmát mint a Komintern politikai gazdaságtanának központi témáját.

<sup>12</sup> Balzac szociokulturális jelentésének elemzése meghaladja ennek a bevezetőnek a kereteit. Elég emlékeztetni legitimista szimpátiáira és az árutermelő társadalommal szembeni könyörtelen bírálatára, hogy lássuk, hogy a XIX. századi értelmiségnek ahhoz a romantikus antikapitalista áramlatához tartozik, amely belsőleg ellenséges a felemelkedő burzsoáziával szemben.



Lukács bírál meg, Balzacról szóló jelentős írásaiban) nem magyarázható másképp, mint az *Emberi Színjáték* kivonatos ismeretével.<sup>13</sup>

Néhány cikkben ezzel szemben különösen termékeny, új megvilágítást ad az irodalmi mű lukácsi történeti-szociális magyarázata-megértése. Ilyen például a Lessing *Emilia Galottijáról* szóló esszé; Lukács egy tisztán esztétikai probléma felvetésével kezd: miért nem igazi tragédia — az irodalomkritikusok többségének véleménye szerint — az *Emilia Galotti*? Elutasítja a hagyományos, individuális és pszichokulturális választ Lessing állítólagos „nem irodalmi karakteréről” (amelyet egyébként az esztétikai befogadás szempontjából is hibásnak érez), és a probléma társadalmi és történeti alapját keresi. Abból az előfeltevésből indul ki, hogy „tragédiák csak abban a pillanatban keletkezhetnek, amikor egy kulturálisan uralkodó osztály ideáljai kezdenek problematikusává válni”. Ezt a tézist érdemes összehasonlítani a fiatal, premarxista Lukács tragédiáról szóló írásaival (pl. *A lélek és a formákban*, 1909), melyek egy absztrakt és légritka, intuícióiban egyszerre grandiózus és ugyanakkor mélységesen metafizikus térben helyezkednek el. 1922-ben Lukács a társadalmi totalitás felől sokkal konkrétabban közelít a tragikus művészet problémájához. Számára Lessing *Emilia Galottija* azért nem autentikusan tragikus mű, mert a XVIII. századi felemelkedő burzsoáziának (amelynek *Weltanschauung*-ját Lessing kifejezi) nincsenek ilyen kételyei saját ideáljaival kapcsolatban: beteljesítésük akadályai tisztán külsőlegeseek.

Lukács e cikkben alkalmazott marxista módszerének semmi köze Plehanov művészeti írásainak redukcionista szociologizmusához és metafizikus materializmusához. És ha ezt az 1922-es esszét Franz Mehring jelentős művével, *A Lessing-legendával* (1893), a XIX. századi marxista irodalomszociológia legfontosabb művével hasonlítjuk össze, Lukács metodológiai eljárásának magasabbrendűsége szemmel látható. Mehringnél nincs valóságos szerkezeti integráció a történeti alap, az életrajz és a mű között, ezeket nem mint egy dialektikus totalitás konstitutív részeit ragadta meg. Főleg az irodalmi művek társadalmi körülményei és struktúrája közötti összefüggés feltárása hiányzik; az ő *Emilia Galotti*-tanulmánya nem haladja meg a Lessing darabjának antidespotikus jellegéről szóló általánosságokat. Lukács ezzel szemben még egy ilyen kis cikk keretében is rögtön a társadalmi-történeti totalitás nézőpontját keresi, ami lehetővé teszi számára, hogy megragadja a XVIII. századi német burzsoázia helyzete és az *Emilia Galotti jelentésstruktúrája* közötti kapcsolatot, tehát nemcsak a mű explicit vagy implicit politikai-ideológiai tartalmát, hanem magát a *formáját*, a nem-tragikus tragédia esztétikai-formai minőségét.

A történeti-társadalmi elemzés másik érdekes példája a Gerhard Hauptmannról szóló esszé; Lukács támadja azt a szokásos koncepciót, amely két radikálisan különböző korszakot különböztet meg a drámaíró életművében (a forradalmár

<sup>13</sup> *A regény elmélete* (1916) alig említi Balzacot, s azt is teljesen inkorrekt módon teszi; Lukács szerint „az itt jellegzetes, szubjektív pszichológiai démonia merőben végső valami...”, Lukács: *A regény elmélete*, in: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete*, Magvető, Bp. 1975, 556. o.

fiatalkort és az érettkor hanyatlását), és megpróbálja a mű belső egységét és folytonosságát kimutatni. Számára Hauptmann drámáinak társadalmi alapja „a kispolgárság gazdasági és politikai, intellektuális és morális zűrzavara a fejlett kapitalizmus (Hochkapitalismus) jelenségeivel és a proletárforradalommal szemben”. Ez az ítélet és elemzés 1922-ben szigorúnak és sommásnak tűnhetett, csupán megérzésszerű volt. Hauptmann, akár a megzavarodott német kispolgárság többsége, 13 évvel később csatlakozott a Harmadik Birodalomhoz, melynek egyik „hivatalos” írója lett.

Magyarázhatja-e a történeti és társadalmi analízis, az osztályok szerepe a kulturális és humán jelenségek egészét? Lukács ellentmondó válaszokat ad erre a kérdésre; „Az irodalmi alkotások keletkezése és értéke” c. cikkében felismeri, hogy a mély emberi pszichológiai dimenzió lassabban változik, mint a társadalmi élet formái. Egy Freudról szóló kritikai esszében viszont *in limine* elveti a pszichoanalitikus módszert, amelyet a társadalmi és történelmi viszonyoktól való elvonatkoztatással vádol. Ebben a cikkben látható, hogy az a módszertani eljárás, amely Lukács fő erőssége, gyengéjévé is válhat: abszolút társadalmi historizmusa megakadályozza, hogy felismerje egy specifikus és relatíve autonóm terület, az individuális tudat (vagy tudatalatti) létezését. Arra is képtelenné válik, hogy megértse és beépítse a történelmi materializmusba Freud felbecsülhetetlen tudományos érdemeit, ahogy ezt később a frankfurti iskola tagjai (nevezetesen Marcuse és W. Reich) teszik. Lukács egész intellektuális élete folyamán érintetlen marad a pszichoanalízistől, és ez az 1922-es cikk a módszertani kulcsa gondolatvilága eme súlyos korlátjának.

Lukács forradalmi historicizmusa nemcsak a társadalmi valóság elemzésének és interpretációjának módszere; egyben a realitás *átalakításának* terve, a történelem folyamatába való beavatkozás programja is. A marxista historicizmus szerint *az emberek maguk csinálják történelmüket*: ez a lényegi premissza a forradalmi praxis elméleti alapja. De ezt, ahogy Marx kiemeli a *Brumaire 18-ában*, nem tisztán szabad akaratuk szerint teszik, hanem adott körülmények között. A marxizmus viszonya a történelemhez nem az események folyamatának passzív és rezignált elfogadása vagy a fennálló realitáshoz való fatalista alkalmazkodás, sem egy „kell” tételezésének utópikus szándéka ezzel a társadalmi valósággal szemben, negligálva a konkrét történelmi körülményeket. A forradalmi praxisnak magának a realitásnak a tendenciájából kell kiindulnia, hogy átalakíthassa azt.

Lukácsról szóló művünkben<sup>14</sup> megpróbáltuk kimutatni, hogy a *Történelem és osztálytudat* politikai elméletének központi tengelye a forradalmi realizmus mint az opportunistá realpolitika és a moralista utópizmus, a lapos és álrealista empirizmus és az absztrakt idealizmus hagyományos munkásmozgalombeli antinómiájának dialektikus meghaladása (Aufhebung). A *Rote Fahne*-ben publikált irodalmi és filozófiai esszék, melyek egyidejűleg *opus majorjával*, ugyanabba a problematikába illeszked-

<sup>14</sup> *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács 1909—1929*, Presses Universitaires de France, 1976.

nek; Lukács itt nem explicite fejt ki állásfoglalását, mint a *Történelem és osztálytudat*ban, de rejtve feltűnik abban a kritikában, amit a két ellentétes pólus, „realizmus” és utópia reprezentatív műveinek szentel. Ebben a kritikában Lukács lényegileg filozófiai szempontból tekinti az irodalmat, anélkül, hogy tagadná a műalkotás esztétikai specifikumát; elutasítja e két szociokulturális kifejezési forma elválasztását.

Lukács számára Hegel „a valósággal való megbékélésre” (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) épülő *Weltanschauung* nagyságának és korlátainak legfőbb képviselője. Hegel egyrészt meghaladja az *Aufklärung* absztrakt-reflexív módszerét, és a dialektika következtében a gondolkodás legmagasabb szintjét képviseli, ugyanakkor elhagyja a XVIII. század polgári forradalmi filozófiáját, hogy megbéküljön a reakciós porosz állam realitásával. A XIX. századi német burzsoázia konzervatív fordulatát követve, amely alkalmazkodik a félf feudális társadalomhoz, Hegel egyre inkább a „létező igazolását” állítja gondolkodása középpontjába.<sup>15</sup>

Nem véletlen tehát, hogy a *Rote Fahne* egy másik cikkében — a Marx—Lassalle-levelezésről — Lukács hangsúlyozza azt az opportunistá veszélyt, amit a munkásmozgalom számára azok az áramlatok képviselnek, melyek Lassalle-tól Cunowig újra felelevenítik a hegeli államfelfogást. Még meg is bírálja Marxot és Engelst, amiért nem folytattak explicitebb és szisztematikusabb harcot a lassallei-i doktrínák ellen, megkönnyítve így ezek földalatti továbbélését a német munkásmozgalomban. Hegel dialektikus módszere iránt érzett csodálata nem akadályozza meg Lukácsot abban, hogy 1922-ben szigorúan elítélje konzervatív „realizmusát”, melynek legteljesebb kifejeződése e hegeli államfilozófia.

Az utópikus pólust ezzel szemben főleg Dosztojevszkij testesíti meg Lukács szemében. A két cikket, melyet neki szentel, iránta tanúsított igazi csodálat hatja át; „titánnak”, a legnagyobb orosz költőnek tekinti, akinek szellemi hatása Európában egyre nő és terjed. Lukácsot különösen megragadta a dosztojevszkiji álom; a jövő „igazságos társadalmának” álma, egy világé, amelyből „eltűnik mindaz, ami a kapitalista társadalomban mechanikus és embertelen, lélektelen (*seelenlos*) és eldologiasult”; egy társadalomé, amelyben az emberek, a társadalmi és gazdasági szemponttól felszabadulva, autentikus szellemi életet élnek. Valószínűnek látszik, hogy a bolsevik Lukács 1922—23-ban még osztja ezt az álmot, amely egyébként 1918—19-es, a kommunizmushoz vezető fejlődésének középpontja. Ha bírálja Dosztojevszkijt mint utópistát, ezt azért teszi, mert az orosz író nem javasol egyetlen közvetítést, egyetlen utat sem e cél elérésére, kivéve néhány kivételes személyiség individuális jószágát, akik egyébként szintén képtelenek a „megváltó tetterre” (*erlösende Tat*). Lukács számára ugyanakkor a dosztojevszkiji utópizmusnak implicit forradalmi dimenziója van: mikor Dosztojevszkij Sztavrogin példáján bemutatja, hogy annak az embernek, aki autentikus ideált keres, csak az öngyilkosság, a bukás vagy a forradalom között van

<sup>15</sup> Érdekes megjegyezni, hogy Lukácsnak ezt a Hegel-cikkét mint példaszerűt üdvözli Karl Korsch „Eine Antikritik” c. írásában, *Die Internationale*, IV. No. 25., 1922. VI. 18.

választása, végső soron tudtán kívül (és explicit reakciós ideológiája ellenére) a forradalom „abszolút szellemi szükségszerűségét” mutatja ki.

Lukács egész 1910 és 1923 közötti gondolkodása valójában egy Hegellel és Dosztojevszkijel folytatott permanens dialógusra épül; 1922–23-ban ez a konfrontáció egy „a valósággal való megbékélés” és az utópikus álom közötti ellentmondás *Aufhebung*jára irányuló szándék formáját ölti. Kétségtelen, hogy Lukács ekkor módszertani szempontból a (Marx által újraolvasott és korrigált) hegeli dialektika hívének tekinti magát, de etikai-politikai szempontból továbbra is mélységesen kapcsolódik a dosztojevszkiji problematikához.<sup>16</sup>

A *Történelem és osztálytudat* forradalmi dialektikája egyszerre foglalja magában a konzervatív „realizmus” és az etikai forradalmi utópizmus kritikáját és meghaladását; de ez egyáltalán nem jelenti, hogy Lukács e két szélsőségtől szimmetrikusan elhatárolt területen foglalna helyet. Hogy megértsük állásfoglalását, olvassuk el figyelmesen a *Náthán és Tasso* c. cikket, amely talán az egyik legerőteljesebb és legsokrétűbb írás a *Rote Fahné*ban publikáltak közül.

Lessing *Náthánját* és Goethe *Tassóját* összevetve, Lukács az utóbbi irodalmi magasabbrendűségét és politikai-morális alacsonyabbrendűségét emeli ki. A *Tasso* költőileg csodálatos kifejezése „a polgári intelligencia teljes, elszomorító és megalázó kapitulációjának a feudális abszolutista korszak hatalmai előtt”, egy szolgálivá és filiszterré vált polgárság kapitulációjának; ez a mű igazolni akarja a *Versöhnung mit der Wirklichkeitet*, és egyoldalúságként és túlzásként ítél el minden felkelést, lázadást. A *Náthán* viszont a létező társadalmi valósággal egy utópiát szegez szembe: az Emberiség királyságát, amelyben az autentikus Ember előtt a társadalmi-gazdasági, vallási vagy jogi megkülönböztetések elenyésznek; ez az utópia a kor empirikus társadalmi valósága nyomorának elutasítása, „világos és forradalmi harc”.

Lukács cikke programhirdetéssel fejeződik be, amely explicit módon fogalmazza meg az elemzés politikai tétjét: „Németország mindig megújuló tragédiájának kell tekinteni azt aényt, hogy mostanáig minden ideológiai és politikai-társadalmi döntésben a kompromisszum szelleme és a filiszterség győzedelmeskedett: Münzerrel szemben Luther, Lessinggel szemben Goethe, és 48-cal szemben Bismarck.” Ami nem jelenti azt, hogy Lukács az irodalmat egy tisztán politikai dimenzióra redukálná; ellenkezőleg, felismeri az esztétikai univerzum sajátosságát — ebben a cikkben Goethe költői fölényét Lessing felett —, de elutasítja a műalkotás elszigetelését a társadalmi totalitástól: az irodalmat a társadalmi osztályok világnézeteihez való viszonyában és következésképpen politikai-ideológiai implikációiban lehet és kell megérteni.

Úgy tűnik, hogy ez a cikk új megvilágításba helyezheti a *Történelem és osztálytudat* forradalmi realizmusának politikai és filozófiai tartalmát: Lukács elutasítja mind a

<sup>16</sup> A sztálinistává lett Lukács 1931-ben származó cikket ír Dosztojevszkijről, akit mint másodvonalbeli író és mint a „reakciós” romantikus antikapitalista kispolgári értelmiség képviselőjét értékel. A cikk ezzel a mondattal fejeződik be: „Ezt a társadalmi réteget azonban a történelem fejlődése pusztulásra ítélte. S vele együtt Dosztojevszkij dicsősége is dicstelen véget kell hogy érjen.” Vö. Lukács: „A Dosztojevszkij-hagyatékáról”, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, Kossuth, Bp. 1982, 65. o.

„valósággal való megbékélést”, mind az idealista utópizmust, de világosan a létező elleni — bár utópikus — lázadás és kritika oldalára áll. Magatartása mindenekelőtt és eredendően a forradalmáré, és csak másodsorban határolja el magát az utópikus forradalmiságtól, hogy a dialektika segítségével elmélet és gyakorlat magasabb szintjét érje el.

Lukács kivétel nélkül minden emberi tény elemzésére alkalmazza radikális historicizmusát, beleértve . . . a saját életét is. Kötetünk függelékében közöljük Lukács két önéletrajzi írását, melyekből kiderül, hogyan interpretálja saját politikai és intellektuális tevékenységét a XX. századi társadalmi-történeti totalitás mozgásában, és különösen hogyan vélekedik 1922–23-as művéről a *posteriori*. Ez a két dokumentum utólagos felvilágosítással szolgál a *Rote Fahne* cikkeihez, és megvilágítja Lukács filozófiai és politikai fejlődését a 20-as évektől haláláig; két döntő korszak kijelölését teszi lehetővé ezen az úton: a sztálinizmussal való „kikényszerített megbékélés” (*Erpresste Versöhnung*: egy Lukácsról szóló Adorno-cikk címe) korszakát és a forradalmi perspektívához való visszatérését élete utolsó éveiben.

Az első szöveg rövid (3 gépelt oldalnyi) politikai önéletrajz, melyet a budapesti Lukács Archívumban találtunk, és amelyet eddig még sehol sem publikáltak. Dátálatlan, de mivel az utolsó utalások 1941 áprilisára hivatkoznak, feltételezhetjük, hogy ebben az évben született a dokumentum, pontosabban április és június között, mert a Szovjetunió fasiszta lerohanásáról nem esik említés. Tudjuk, hogy Lukácsot 1941-ben letartóztatta a szovjet rendőrség és néhány hetet (vagy hónapot) börtönben töltött; azzal vádolták, hogy a 20-as évek óta trockista ügynök.<sup>17</sup> Sok évvel később budapesti tanítványainak tett tanúsága szerint, az NKVD azt követelte tőle, hogy írjon önéletrajzot dossziéja létrehozásához (ez mindennapos gyakorlat volt a fontos politikai foglyok esetében). Valószínűnek tűnik, hogy a szöveg, amely a budapesti Lukács Archívumban található, és amelyet most közlünk, ez az *ad usum NKVD* önéletrajz. Ebben az izgalmas dokumentumban kibogozhatatlanul keveredik őszinte önkritika és „galileis” vallomás, kényszerönigazolás és *pro domo* védőbeszéd, a legbensőségesebb igazság és az elhallgatásból fakadó hazugság. S mindez a sztálini rendőrség fegyvereinek fenyegetése közepette, melyek mindig készek voltak végezni azzal, akit „trockizmussal” vádoltak.<sup>18</sup> Lukács 1927-ben „antitrockista” lesz és az is marad; még 1969-ben is, az itt közölt interjúban is, felületes és sommás ítéleteket hangoztat Trockijról.

Ebben a bevezetőben nem elemezhetjük részletesen ezt a szöveget; csak jelezzük, hogy a *Történelem és osztálytudat*nak „politikai tanulói-eim filozófiai tévedéseinek összefoglalása”-ként és „alapvetően idealista” műként való bemutatása valószínűleg autentikus kifejeződése e korszakbeli gondolkodásának. Lukács 1930-ban, szovjetu-

<sup>17</sup> Vö. István Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectics*, The Merlin Press, London 1972, 142. o. [Lásd *Curriculum vitae*, Magvető, 1982, 463–467. o. — Ford.]

<sup>18</sup> Lehetséges, hogy az a vád, miszerint Lukács a 20-as évek óta trockista ügynök volt, annak köszönhető, hogy egy 1926-ban közölt cikkében kulturális kérdésekben, Trockijt még marxista tekintélyként említette. Vö. „L'art pour l'art és proletárköltészet”, *Világosság*, 1973. december.

nióbeli tartózkodása folyamán (fenntartásokkal) csatlakozott ama hivatalos szovjet filozófia téziseihez, amely a *Materializmus és empiriokriticizmust* tette az ortodoxia egyetlen kritériumává, és materializmus és idealizmus szembeállítását a marxista módszerre vonatkozó minden vita kizárólagos próbaköveként proklamálta. Ez nem annyit jelent, hogy elhagyja az 1922–23-as évek írásainak historicista perspektíváját, de megpróbálja kibékíteni a szovjet filozófia „materialista” dogmatizmusával. Az 1934-es önkritika, melyet a *Materializmus és empiriokriticizmus*ról tartott szovjet tudományos akadémiai ülésen tett, az első nyilvános megnyilatkozása Lukács eme ideológiai fordulatának.

Nagyon tanulságos összehasonlítani az 1941-es önéletrajzot azzal, amelyet második dokumentumunk ad közre: az az interjú, melyet Lukács 1969-ben adott Perry Andersonnak, a londoni *New Left Review* szerkesztőjének.<sup>19</sup> Politikai szempontból a változás mély: az öreg Lukács élete utolsó éveiben nemcsak a sztálinizmussal való radikális szakítás mellett foglal állást, hanem egy autentikus szocialista demokrácia mellett is, amely a munkástanácsokon alapszik, mint 1871-ben, 1905-ben és 1917-ben.

A kontraszt filozófiai szempontból is meglepő: míg Lukács 1941-ben csak mint „objektív idealistát” említi Hegelt, aki sajnálatosan hatott fiatalkori művére, az 1969-es interjúban őszintén bevallja csodálatát Hegel iránt, akinek Marxszal való filozófiai kontinuitását hangsúlyozza. Fő kritikája Hegellel szemben nem idealizmusának, hanem *Versöhnung mit der Wirklichkeitjének* szól, pontosan úgy, ahogy a *Rote Fahne* 1922-es cikkeiben. Ez annál jelentősebb, mivel a sztálini korszak minden írásában, az 1926-os Moses Hess-esszétől az 1948-as *A fiatal Hegel*ig, sőt még tovább, állandóan hangsúlyozza a valósággal való goethei és hegeli megbékélés „progresszív” jellegét.<sup>20</sup>

Lukács gondolkodásának egysége és koherenciája a politikai és filozófiai koncepciók szoros kapcsolatában is megnyilvánul: a forradalmi politikai orientációhoz, a munkástanácsok problematikájához 1922–23-ban és 1969-ben a *Versöhnung* filozófiai kritikája társul, a sztálinizmushoz való alkalmazkodáshoz, 1926-tól az 50-es évekig, a hegeli „megbékélés” pozitív megítélése. A *Rote Fahne* cikkeit tehát Lukács későbbi fejlődésének fényében kell olvasnunk, különösen a *Náthán és Tassót* és *A fiatal Hegel fejlődéstörténetét*.

(Fordította: Lenkei Júlia)

<sup>19</sup> Ezt az interjút, melyet maga Lukács nézett át, kérésére csak halála után publikálták. [Lásd *New Left Review* 68., 1971. július. — Ford.]

<sup>20</sup> A nemrég összegyűjtött és publikált moszkvai írások között található egy 1939–40-ből származó írás, ahol kifejezetten kiemeli: „Itt arra kell rámutatni, hogy Goethe és Hegel progresszivitása éppen ezzel a „megbékéléssel” van szoros összefüggésben, s a marxizmus e forrás nélkül az adott történelmi feltételek között nem jöhetett volna létre.” Lukács: „A haladás ellentmondásai és az irodalom”, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, i. k., 701. o.

# LUKÁCS FORRADALMI DEMOKRATA ESZTÉTIKÁJA\*

WERNER MITTENZWEI

Az e kötetben összegyűjtött esszék azt a döntő fordulatot mutatják be, amely a harmincas évek elején következett be Lukács politikai-esztétikai nézeteiben. Lukács 1930/31-es moszkvai tartózkodása idején az ottani Marx—Engels—Lenin Intézetben dolgozott, ahol alkalma nyílt tanulmányozni Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratok* c. munkáját, amelyet akkor még nem hoztak nyilvánosságra. Marx korai írásainak tanulmányozása új megvilágításba helyezte számára az őt régóta foglalkoztató filozófiai és esztétikai kérdéseket. „... az újrakezdés lelkesült mámorában éltem”<sup>1</sup> — jellemezte Lukács fejlődésének ezt az új szakaszát. Az 1931-ben íródott „Marx, Engels és Lassalle vitája a „Sickingen”-ről” c. írással kezdődött azoknak az eredményekben és következményekben oly gazdag tanulmányoknak egész sora, amelyekkel Lukács a harmincas és negyvenes évek során körvonalazta pozícióját a marxista esztétika és irodalomelmélet terén. E munkától kezdődően kívánja magát marxista irodalomtudósnak tekinteni.

Ezt az „újrakezdést” azonban csak akkor érthetjük meg teljes horderejében, ha figyelembe vesszük azt a politikai irányváltoztatást, amelyet Lukács 1928-ban hajtott végre a KMP II. kongresszusára írott téziseivel, amelyek „Blum-tézisek” néven vonultak be a történelembe. Ezekkel a tézisekkel elhatárolta magát korábbi, baloldali radikális álláspontjától. Az új szempont szerint a munkásosztály forradalmi pártja nem maradhat tovább közönyös a polgári demokráciával szemben. Ennek megfelelően dolgozta ki Lukács elképzeléseit a parasztságról és a demokratikus diktatúráról, mely utóbbit „a szó szigorú értelmében csatatérnek, a döntő csata területének” tekintett a „burzsoázia és a proletariátus között”.<sup>2</sup> A „demokratikus diktatúrában” a polgári forradalom és a proletariátus forradalma közötti átmenet tipikus formáját látta. Ezzel a stratégiával Lukács búcsút mondott annak a korábbi elképzelésnek, hogy a fennálló viszonyokat a hatalom közvetlen megragadásával kell megváltoztatni. A Magyar Tanácsköztársaság bukásából levont tapasztalatai, valamint a fasizmus növekvő veszélye arra a következtetésre vezették, hogy az európai proletariátusnak hosszú útra kell felkészülnie a gazdasági és politikai hatalom meghódításáig. Korának

\* Georg Lukács: *Kunst und objektive Wahrheit. Essays zur Literaturtheorie und -geschichte*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1977, 5—18. o. (előszó)

<sup>1</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 733. o.

<sup>2</sup> Uo. 677. o.

sok értelmiségijétől eltérően Lukács nem áltatta magát a proletárforradalom hamarosan bekövetkező győzelmének reményével. Ám ebből nem vont le rezignált következtetéseket. Nem volt jellemző Lukácsra a cél feladása, bármennyire kerülő- és tévútra volt is szükség eléréséhez. Míg a húszas évek végén maga a proletariátus, valamint a haladó értelmiség egy része jócskán táplált illúziókat a hamarosan bekövetkező proletárforradalomról, addig Lukács éppen azt tekintette feladatának, hogy a forradalmi osztályt és szövetségeseit fölkészítse a hosszú átmeneti időszak során rájuk váró nehéz és bonyolult feladatokra.

A demokratikus diktatúráról szóló elképzeléseire építve Lukács az ideológia különböző területein — mindenekelőtt az esztétika és az irodalom területén — kidolgozta a forradalmi demokrácia eszköztárát, hogy sikerüljön áttörést elérni a polgári demokrácia mindent eldöntő csataterein. Ily módon kellett volna új kiindulópontot kiharcolnia a proletariátusnak a hatalom meghódításához. Noha Lukács „Blum-téziseit” akkoriban, jobboldali opportunistának minősítve, elvetették, valójában konkrét javaslatokat tartalmaztak a szövetség kérdésével kapcsolatban, amint ezeket, néhány évvel később, a nemzetközi munkásmozgalom a népfront-stratégiában föl is dolgozta. Éppen mert elképzelései oly átfogóak voltak, és mert régi felfogásától igyekezett velük elszakadni, voltak olyan gyengéik is — kiváltképpen a munkásosztály hegemoniájának és a párt szerepének megítélésében —, amelyeket nem lehetett figyelmen kívül hagyni.

Ezen politikai előfeltevésekből kiindulva hajtotta végre Lukács irányváltoztatását az irodalom és az esztétika területén. A forradalmi demokrácia újonnan nyert talaján állva Lukács könyörtelenül leszámolt a húszas évek illúzióival és baloldali radikális bűneivel. E leszámolás során azonban a forradalmi irodalom és esztétika sok jelentős és fejlődőképes kezdeményezését is félreértette és elvetette. Az új szocialista művészet nagy és merészívű terveit, a bátor kísérleteket mind egyszerűen lesöpörte a történelem asztaláról, szubjektivistának és szektásnak nyilvánítva őket. Ezek éppoly elvetendőek és károsak voltak a szemében, mint a burzsoázia dekadens művészetfelfogásai. Igaz ugyan, hogy a kíméletlen leszámolás során saját régebbi álláspontjai előtt sem torpant meg, ám a korábbi baloldali radikális Lukácsból továbbra is megmaradt benne a rá jellemző radikalizmus, csak éppen ezt most már azokkal a kísérletekkel fordította szembe, amelyek nem feleltek meg az irodalomról alkotott új nézeteinek. Ha Lukács a húszas években egyfajta akcionizmusnak hódolt, mely a proletariátus tiszta, szabad tettén alapult, és mindent a történelmi cselekvés tudatosságára tett fel, a harmincas évek elején viszont elszánt harcba kezdett a szubjektivizmus és a spontaneitás-elmélet ellen. Ha a húszas években központi kategóriáját, a totalitást állította szembe a gazdasági mozzanat elsőbbségével, most figyelmét már teljesen a társadalmi élet és a művészet objektív faktorainak megalapozására fordította.

Kifejezetten programadó szándékkal dolgozta ki az új esztétikai alternatívát az 1934-ben írt „A művészet és az objektív igazság” című esszéjében. Két, a marxista irodalomtudomány által mindaddig elhanyagolt területen, valódi szűzföldeken



kísérelt meg esztétikai irányváltoztatást előidézni: a valóság művészi visszatükrözésének és a forma objektivitásának területén.

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a húszas évek marxista irodalomelméleti gondolkodásában a visszatükrözés, a marxista esztétika e központi kategóriája, alig játszott szerepet. A korai Lukács még maga is nagy határozottsággal utasította el a valóság visszatükrözésének minden formáját. A szubjektum és objektum azonosságának idealista tanából kiindulva szükségszerűen adódott a leképezés-elmélet elutasítása. A „gondolkodás leképezésjellege” teljes egészében értelmetlennek tűnt számára akkoriban. E felfogásával korántsem állott egyedül, sőt összhangban volt a forradalmi irodalom képviselőivel. Ma némi csodálkozással észleljük, milyen kevés érdeklődés volt tapasztalható e kérdés iránt abban az évtizedben, amely teljesen a közvetlen harcban kivívott döntésre orientálódott. Miközben a filozófia terén a cselekvő szubjektum elméletét, a dialektikus determinizmust elhanyagolva mindenekelőtt Lukács és Korsch alapozta meg és dolgozta ki, az irodalom és az esztétika terén teljesen spontán módon uralkodott e gondolatvilág. Gyakran éppen úgy ment végbe ez a fejlődés, hogy abban a mértékben, amennyire egy művész a harcoló proletariátus szolgálatába állt művével, nőtt a szubjektív faktor súlya.

Az objektív faktoroknál sokkal inkább érdekelte e művészeket a szocialista művészet funkciójának és szervezetének problémája. Csak a harmincas évek elejére változott meg a kép. Feltűnő, hogy éppen a Korschsal szoros kapcsolatot fönntartó Brecht volt az, aki a lenini írások hatására, az objektív föltételek és egy dialektikus determinizmus után kutatott.

Mehring jelentős elméleti öröksége a háború utáni forradalmi években alig talált utat magának az esztétikai vitában. Amikor 1927-ben németül megjelent Lenin *Materializmus és empiriokriticismus* c. műve, ez a fontos írás, a „jövendő forradalom egyik kapuja”,<sup>3</sup> nem váltott ki fordulatot sem a természettudományok, sem a művésztudományok területén. Egyáltalán, a visszatükrözés problémáját nem frontálisan és centrálisan, hanem legfeljebb mellékesen mint alárendelt szempontot közelítették meg. A húszas évek vége felé, Upton Sinclair „Mammonart” című könyvének német fordítása, a „Die goldene Kette oder die Lüge von der Freiheit der Kunst”, valamint August Thalheimernek Mehring összegyűjtött írásaihoz írott bevezetője révén bátorítalan és körülményes megvitatásra került a probléma. Aki a kérdést csupán néhány évvel később, immár teljesen érthetően, világosan és nem tompítható élel vetette föl, Lukács György volt. A megtértek buzgalmaival hívta fel a figyelmet arra, hogy, milyen jelentősége van a visszatükrözésnek a marxista elméleti gondolkodásban, és milyen következményei vannak, ha nem ismerik fel e központi kategóriát. „A tükröződés elmélete közös alapja *minden* formának, melyben az emberi

<sup>3</sup> Werner Krauss: „Das Ende der bürgerlichen Philosophie”, in: *Lendemains — Zeitschrift für Frankreichforschung und Französischstudium*, Nyugat-Berlin, 1975. augusztus, 2. füzet, 20. o.

tudat a valósággal elméletileg és gyakorlatilag elkészülhet”<sup>4</sup> — írja 1934-ben. A visszatükrözés elmélet bármilyen elhanyagolása az ő számára most már egyet jelentett a szubjektivizmussal és a spontaneitással. Lukács Györgynek kétségtelenül elvitathatatlan érdeme, hogy ilyen eltökéltséggel mutatott rá a művészi leképezési folyamatra. Nem utolsósorban általa következett be az a fordulat, amely megerősítette a marxista irodalomelmélet materialista bázisát és egyáltalán előkészítette a talajt néhány központi esztétikai kérdés új megoldása számára. Lukács magáénak mondhatja azt az érdemet, hogy ő adta az impulzust a marxista esztétika elméletének további materialista kiépítésére, noha elmélete egészében inkább a materialista gondolkodás visszaszorulása következett be. A Lukács által kiharcolt előrelépés egyben jelentős hátránnyal is járt. Az az intenzitás és kitartás, amellyel esszéiben újra és újra fölvetette a visszatükrözés problémáját, végül is oda vezetett, hogy a leképezés kérdéséről vallott nézetei uralkodó szerepet kezdtek játszani. Ezt a szerepet annyiban végzetesnek kell neveznünk, amennyiben felfogása nem volt mentes a mechanikus vonásoktól, és a szocialista írók költői gyakorlatából adódó, valóban új megoldási javaslatokat nem, vagy csupán egyoldalúan vette figyelembe.

Maga Lukács is hangsúlyozza ugyan, hogy a leképezési folyamat nem az egyszerű tükröződésen alapszik, sőt önmagában a tükrözés fogalmával egyáltalán nem ragadható meg; mégis, már itt meglegelhető felfogásának gyöngéje. Mert ha mégoly jó érzékkel igyekszik is a folyamat egészét leírni, újra és újra a műalkotás „lezárt közvetlenségénél”, „az ‚esztétikai látszat’ és a ‚művészi illúzió’ marxista rehabilitációjánál” köt ki; és szerinte éppen ez a folyamat realizálódik lényeg és jelenség közvetlen egységén keresztül. Mindenekelőtt e pontban látja a művészi visszatükrözés specifikumát. Ugyanakkor a folyamaton belüli ellentmondást — amely a leképezési elméletnek tulajdonképpen sava-borsa — Lukács elméletileg nem ragadja meg és nem teszi termékennyé. Nem is teheti ezt, ha ugyanis ezt tesszük, más felfogásra kell jutnunk arról, amit ő „zárt, önmagában lekerekített műalkotásnak” nevez. Mert ez a műalkotásról alkotott elképzelés az, ami visszatükrözés-elméletének is vezérfonalául szolgál. Mindazonáltal a külvilág objektivitásának elismerésére mint minden helyes megismerés és művészi alakítás alapjára való irányultsága szakítást jelent a művészet addigi szubjektivizmusával. Csakhogy e materialista kiindulópontot Lukács nem építi ki kellően, sőt ez további fejtegetései során elvész, veszendőbe megy.

Hogy esztétikájában az újonnan szerzett nyereség milyen nagyarányú veszteséggel párosul, azt világosan megmutatják a forma objektivitásáról szóló eszmefuttatásai. Az, hogy a művészi forma is objektív folyamatok kifejeződése, a harmincas évek elején olyan probléma volt, melyre a marxistáknak még nem voltak kielégítő megoldási javaslataik, egységes álláspontból nem is szólva. Lukácsnak tökéletesen igaza volt, amikor azt állította, hogy a marxisták megtorpannak e nehézség előtt. Ő maga jó néhány okos és ösztönző gondolatmenettel szolgált. Ugyanakkor a „forma és technika divatos összekeverése” ellen folytatott polémiája során egyszerűen lesöpört az

<sup>4</sup> Lukács György: *A realizmus problémái*, Athenaeum, é. n. 19. o.

asztalról néhány olyan kérdésfeltevést, amely a legmesszebbre jutott a művészi technika és a szociális folyamat vizsgálatában. Lukács számára a művészi technika csak eszköz arra, hogy a művész az objektív valóság visszatükrözését a tartalomnak és formának egymásba való kölcsönös átcsapásával megoldja. Brecht, Eisler, Benjamin és az anyanyelvű esztétika más képviselői rendkívül alapos fejtegetésekbe bocsátkoztak az anyag és a művészi technika dialektikájáról, anyagforradalomról, funkcióváltásról és társadalomátalakításról, művészi termelésről és esztétikai fogyasztásról; Lukács azonban ezekre, a művészi technika emancipációjából adódó kérdésekre, nem terjesztette ki kutatásait — ezek nála a pusztá mesterségbeli tudás szintjére nivellálódnak. Azt, hogy e — Lukács által „divatos”-nak nevezett — technikaproblémánál egyáltalán nemcsak a tiszta mesterségbeli értelemben vett technikáról, hanem egy olyan merész kísérletről van szó, amely a művészi befogadás eddigi módját megváltoztatja, mert közelebb hozza a művészi termelést az esztétikai fogyasztáshoz, Lukács nemcsak nem akarta megérteni, hanem valóban nem is értette meg.

A húszas évek forradalmi művészetének legkövetkezetesebben végigvitt kísérletei által felvetett, anyagelvű esztétikai kérdések — hétpecsétes titkok maradtak Lukács, a filozófus számára, aki anyagát teljes egészében a klasszikus irodalomból merítette. Elszánt harcot folytatott ezen irányzat ellen anélkül, hogy alapvető szándékait megismerte volna. Lukács nem volt képes sem e művészek esztétikai fáradozásait megérteni, sem azt az egyszeri és visszahozhatatlan lehetőséget értékelni, amelyről e forradalmi művészek úgy érezték, meg kell ragadniuk, hogy ezáltal alapvetően megváltoztathassák a művészet befogadását. Lukács nem tudta osztani álláspontjukat, mert nem tudta osztani a társadalom hamarosan bekövetkező radikális átalakításába vetett reményüket sem. A remények építgetésével szemben Lukács a korlátozott lehetőségek kihasználása és a remény megtartása mellett szállt síkra. Amit a politikában a polgári demokráciára mint a jelenlegi harcok döntő csataterére való új irányvételével szorgalmazott, azt az esztétika területén úgy valósította meg, hogy a marxista esztétikát a nagy forradalmi kísérletektől visszavezette a nagy hagyományok marxista felhasználásához. Ezúton esztétikája könyörtelenül megmutatta ugyan a nagy kísérletek utópizmusát, de a nagy kísérletek egyben láthatóvá tették a visszavétel mértékét a lukácsi esztétikában.

Lukács minden sorában azzal az igénnyel lép fel, hogy meghatározza „a” művészet lényegét, hogy felfedje „a” művészi alkotófolyamatot. Egy ilyen igény talán föltétele a messzire mutató eredményeknek. Ám Lukáccsal leginkább akkor vagyunk igazságosak, ha elismerjük, hogy a művészeti alkotás egy fajtáját csodálatra méltó módon tudta elemezni. Az az ő értelmezésében vett irodalmi-művészi alkotási aktus a múlt nagy irodalmi teljesítményeinek általánosításán alapul. E tekintetben szinte valamennyi nagy névvel dolgozik, de valójában túlnyomórészt a XIX. század műveit általánosítja. E művek szolgálnak anyagául annak az elképzelésének, amelyet a költői folyamatról, azaz arról alkot, hogy miképpen keletkezik a költészet, amely képes az embereket mélyen megrázni. „Elbeszélés vagy leírás” című esszéjében nagyon mélyrehatóan és

meggyőzően ábrázolja azt a folyamatot, ahogyan egy Balzac, Stendhal, Flaubert, Tolsztoj vagy Fontane alkot. Ebből az esszéből kitűnik, hogyan jöttek létre a XIX. század ezen írásmódjának erősségei és mély hatásai. Lukács e tényanyag alapján meggyőző metodológiai bázist teremt — amelyet azután persze „az” irodalom bázisának tüntet föl. Pontosan ki tudja mutatni, mikor válik az ezen alapoktól való eltérés a művészi hatás kárára. Amit e téren teljesít, az valóban csodálatot érdemel. Alapos dialektikus materialista fölkészültségével sokkal nagyobb horderejű általánosításokra jut, mint korának polgári irodalomtudósai. Bármilyen jó eredményeket mutat is föl a polgári irodalomtudomány a Balzac- vagy Tolsztoj-kutatás egyes területein, elmarad Lukács esztétikai fölismerései és általánosításai mögött.

Az a mód, ahogyan annak az irodalomnak az alkotási aktusát ábrázolja, amelyet általában a kritikai realizmus névvel írnak körül, betekintést nyújt egy egész irányzat művészeti lényegébe, az alkotás és az esztétikai hatás egy fajtája közötti összefüggésbe. Lukács közös nevezőre tudta hozni ennek az irányzatnak a különféle egyéni írásmódjait, rekonstruálni tudta közös metodológiai bázisukat. Ebben áll ennek az embernek a valódi teljesítménye, kiemelkedő elméleti előretörése. Ám csak egy művészeti irányzatot, a művészeti alkotásnak csak egyetlen módját veszi vizsgálat alá, még ha vitathatatlan is, hogy ez az irányzat nagyon fontos és jelentős. Más fejlődés- és tradícióvonalak kívül esnek esztétikai általánosítása körén, és csak szónokias méltatásban részesülnek. Mindenekelőtt a XX. század új esztétikai nyereségét, nagy művészeti felfedezését hagyta teljesen figyelmen kívül. A XX. század szocialista művészetének olyan nagy előretörései, amelyeket többek között Brecht, Eisler, Majakovszkij, Neruda, Picasso, Leger és Aragon neve fémjelez, esztétikájának rendszerét alig, metodológiai alapjait pedig egyáltalán nem érintik. Úgy tűnik, mintha az a Lukács, aki oly szenvedélyesen vette ki részét századának politikai sorsából, ugyanezen század művészetének hátat fordított volna. Esztétikája azt a benyomást kelti, mintha a számára nyilvánvalóan szükségesnek tűnő társadalmi változások ebben az évszázadban csak egy tradícióvonulat segítségével és támogatásával válnának lehetségessé. Éppen ezért a XX. század költői közül csak azok részesülnek egyértelmű méltatásban, akik e tradíció bűvkörében maradnak: Thomas Mann és Mihail Solohov.

Bármennyire igaz is az, hogy esztétikai általánosításai csak egyetlen tradícióvonal mentén helyezkednek el, Lukács mégis olyan problémákat vetett föl, amelyek érintették az egész marxista irodalomelméleti vitát, s különösen erős befolyást gyakoroltak is rá. Az, amit Lukács pl. a cselekménynek, a mesének és a művészi alakok intellektuális arca megformálásának fontosságáról írt, maradandó részét képezi a marxista irodalomtudomány arzenáljának. Amikor a téma és a mese összecserélése ellen érvel, akkor egészen közvetlenül az ifjú szocialista irodalom fejlődési problémáihoz nyúl, és világirodalmi példák segítségével közvetít bonyolult alkotási kérdések feltárásában. A nagy tradíciót arra használja, hogy a jelen költői alkotófolyamatát magasabb szintre emelje. Ez a módszer kemény, ezért gyakran kritizálták is. Lukács irodalomelméleti munkásságát azonban nem lehet feloszlatni oly módon, hogy

megjelöljük azon részeket, melyek esztétikai rendszerének és politikai premisszáinak hatása alatt keletkeztek, s különválasztjuk tőlük azokat, amelyek többé-kevésbé mentesek maradtak e hatásoktól. Lukács sokkal rendszeresebb gondolkodó volt annál, semhogy lehetőségünk volna erre. Minden munkája az irodalom és társadalom egészének szem előtt tartásával íródott. Ám az egésznek a szemléletén belül olyan problémák vetődnek föl, melyek az egész marxista irodalomtudománynak értékes impulzusokat adnak, még akkor is, ha Lukács ezeket a felismeréseit végül is újra csak esztétikai rendszerének hadrendjébe állítja, és összeköti e rendszer specifikus metodológiai alapjaival.

Különösen világossá válik ez az olyan központi irodalmi kategóriáknál, mint amilyen a mese. Akárcsak Brecht, Lukács is határozottan védelmébe veszi a mesét. Irodalomelméleti ellenlábasával megegyező intenzitással mutat rá arra, hogy a mese hiánya az irodalmi mű és az emberábrázolás lehetetlenné válásához vezet. Lukács minden irodalomelméleti és -történeti munkájában kiemeli, hogy a mese nélkülözhetetlen eleme minden realista irodalomnak. Már ennek az egy adaléknak is nem lebecsülendő jelentősége van az irodalmi és az irodalomelmélet fejlődésében, mert egy költői alapelem meghatározásához és konkretizálásához vezet. Lukács a mesét nem formális-esztétikai fogalomként használta, hanem fontos összekötőelemként az osztársadalmi összefüggés, a művész szociális fantáziája, a művészeti forma és az irodalmi emberábrázolás között. Az, hogy a mese jelentőségének megítélésében Lukács egy véleményen volt Brechttel, még korántsem jelenti azt, hogy Lukács itt egy esztétikai *rendszer*től *relatív*e független *poétikai* alapelemet fejlesztett volna ki. Ha részleteiben követjük mesefelfogását, azonnal nyilvánvalóvá válik, hogy itt is következetesen hű maradt esztétikai alapelveihez. Mint ahogy ennek az embernek általában is szembetűnő tulajdonsága a következetesség. Mihelyt arról a kérdésről van szó, hogyan „szövegyék a cselekményt”, Lukács azonnal az irodalomról alkotott specifikus felfogását kínálja, tradícióvonalának anyagát készíti elő esztétikai általánosítások alapjául. Lukács az egyes részek szoros egymásrautaltságából indul ki, a XIX. század mesélőtechnikájának mintájára az egyes részek szoros összefonódása, szerves összekapcsolódása mellett adja le a voksát. Az organikusságot, a kontinuitást teszi a mese kritériumává. A nüansz művészete szabályozza a meseszöveget. Az a mesefelfogás, amelyet például Brecht képviselt, és amely az egyes részek összefonását nem észrevétlenül, hanem feltűnően akarta végrehajtani, amely az egyes részek összekapcsolását az ellentmondás, a tudatos szembeállítás útján akarta megvalósítani, Lukács számára elfogadhatatlan volt. Művészetről alkotott fölfogásának megfelelően számára ez már a művészi forma bomlását jelentette.

Irodalomtörténeti esszéiben Lukács azon fáradozott, hogy a Goethe, Stendhal, Balzac, Heine, Tolsztoj, Thomas Mann nevével fémjelzett tradíciót hasznosítsa a jelenkori irodalmi folyamat és politikai harc számára. Mindenekelőtt a német irodalomban fordította szembe a Goethe—Hölderlin—Büchner—Heine—Marx—Thomas Mann tradícióvonalat a polgári ideológusok által propagált Goethe—Schopenhauer—Wagner—Nietzsche sorral. Lukács a világirodalom nagyjait érezte a

tulajdonképpen „felszabadítóknak”. Az ember nagy önvédelmi kísérletét látta műveikben a kapitalista munkamegosztással és a társadalmi együttélésnek a kapitalista rendszer által okozott torzulásaival szemben. Az általa előnyben részesített tradíció szorosan összefügg a katarziszról alkotott felfogásával. A katarzis a középpontja egész esztétikai rendszerének és módszerének. Semmi sem hatott Lukácsra a művészet világában oly lenyűgöző módon, mint az „esztétikai látszat” átalakító ereje. Lukács egész esztétikai gondolkodásának kiindulópontját az a paradoxon képezte, hogy a művészetben a befogadó átadja magát egy darab valóságnak, amiről ugyanakkor jól tudja, hogy nem valóság, csak a valóság visszatükrözésének különös formája, ami azonban mégis kiindulópontja lehet annak a megrázkódtatásnak, amely az embert a „változtatás megéltetése” fölismeréséhez vezeti. Kevesen esküdtek úgy az irodalom átfarmáló erejére, mint Lukács. Ebben az értelemben jóval inkább aufklérista volt, mint Brecht. Az irodalom iránti odaadó szeretete és zseniális rendszerező—általánosító képessége adják esztétikájának sajátosságát, vagy legalábbis ezek a szubjektív tényezők. Nem volt betekintése viszont a művészetszínalás folyamatába. Itt kell keresnünk annak az okát is, hogy e széles látókörű gondolkodó és nemes jellem szinte semmi megértést nem tanúsított évszázada bonyolult művészeti alkotófolyamatának valódi nehézségei iránt.

Lukács a világirodalom nagy alakjait arra használta föl, hogy segítségükkel hozzájáruljon a társadalmi élet kapitalista torzító hatásainak felszámolásához. Ők a szövetségesei a polgári demokrácia mindent eldöntő csatájában. Bevonja őket a forradalmi demokráciáról szóló felfogásába. Az ő költészetüknek kell megmutatnia az embereknek, hogyan változtassák meg életüket. Művészetről vallott nézetei nem elsősorban egy új művészet és társadalom felépítésére irányulnak. Erőfeszítéseit főképpen arra összpontosítja, hogy aktivizálja az embereket a kapitalista elidegenedés pusztító hatásai ellen. Rámutatva az emberi együttélés megrázó tragédiájára az antagonistá osztálytársadalom körülményei között, amint azokat a nagy művészek ábrázolták, föl akarja készíteni az embereket arra, hogy megvédjék magukat. Ily módon válnak nála a klasszikusok a jobb jövőbe vezető út mérföldköveivé.

Korának politikai harcába különösen a burzsoá és citoyen szembeállításával kapcsolódott be. Azt remélte, a citoyen fogalmával sikerül az irodalmat a demokrácia küzdelmeinek mezejére terelnie. A citoyen-fogalom fontos eszköz számára ahhoz, hogy az irodalomban érvényre juttathassa a forradalmi demokráciáról szóló elképzeléseit. Hogy politikai elképzeléseit, a fennálló viszonyok ellen folytatott harc stratégiájáról alkotott felfogását mennyire ráerőszakolta az irodalomra, arra jó példa „A polgár nyomában” című esszéje, amely Thomas Mann-nak ilyen citoyen-tudatot tulajdonít, őt téve meg példaképnek a polgár szerepéről a politikai harcban. Bármennyi tanulságosat mond is Lukács Thomas Mannról, bármilyen érdekfeszítő is a „Doktor Faustus”-ról szóló elemzése, a citoyen-fogalom segítségével aligha lehet megközelíteni Thomas Mann 30-as és 40-es évekbeli, bonyolult fejlődési szakaszát. Minden tisztelet az író képességeinek és antifasiszta magatartásának, de citoyen bizonyosan nem volt, és nem is lehetett abban a korban.

A két világháború közötti nagy osztályharcokban a valódi citoyen-magatartás egyre kevésbé bizonyult lehetségesnek. A valóban szabad polgári demokrácia védelme az egoista érdekek védelme nélkül csak a forradalmi munkásosztállyal kötött közvetlen szövetség útján volt megvalósítható. Ám ezzel a fogalom elvesztette tulajdonképpeni jelentését, amely a XIX. század társadalmi gyakorlatából nőtt ki. Itt tükröződnek az irodalomban is annak a fogalomnak a homályos pontjai, amelyet Lukács a politikában alkotott a „demokratikus diktatúráról” — így nevezetesen a munkásosztály hegemoniájához fűződő elégtelen kapcsolat.

(Fordította: Baktay Miklós)

## A KULTÚRA LOKÁLPATRIÓTÁJA\*

FRANK BENSELER

„Egyszer valaki így szólt bölcs barátjához: beszélgetéseink lehetnek bármilyen finomak és mélyenszántóak, de milyen némák a kövek, mennyire érintetlenül hagyjuk őket; milyen nagy a világegyetem és milyen szegényesen áll előtte a ,magasba nyúló’ Szent Péter Bazilika; a Földnek mit kellene mondania, ha Lisszabontól Moszkváig fölnyitná a száját és csak néhány ősigét mennydörögne orfikusan. Erre a bölcs barát, mint a kultúra lokálpatriótája, így válaszolt: a pofon nem érv, no és a Föld valószínűleg értelmetlenségeket fecsegne, mert nem olvasott sem Kantot, sem Platont.”<sup>1</sup>

Bloch maga mesélte, hogy ebben az emlékezésben egy Lukáccsal folytatott, ifjontian viharos beszélgetésére gondol. Castor és Pollux voltak; azonos korúak, megegyeznek tanulmányaik és tanításaik, azonos célokat és reményeket táplálnak a szocializmus által megvalósuló emberi világ iránt. Az az időszak ez, amikor Bloch a *Az utópia szelleme*, Lukács pedig a *Történelem és osztálytudat* c. művét írja. Útjaik már elváltak: az egyik mindent az azonos szubjektum—objektumra: természetre: fantáziára, utópista sejtelemre tesz föl, a világszellemet készleti fáradozásra, kitart a metafizika mellett, katolikus, gnosztikus, apokaliptikus és ökonomista-kollektivista szempontokat elegyít egymással, mint Max Weber mondja róla, „telve van istenével” — avagy fordítva, Schelerrel szólva, „luciferi hős”. A másik szembefordul az orfikus ősigékkel, nem engedi emberi művek ellen kijátszani a világmindenség pascali hallgatását, hitet tesz a nagy tradíció mellett, még Platont mond, de már Arisztotelészre gondol, és az „értelmetlenséggel” szembeszegezi a dialektikus észet. Lukács fiatalságának nagy konfliktusát, mely egyfelől a régi nagy filozófusok szellemében történő filozófiai általánosításra való törekvés, másfelől a tiszta tudományosság tendenciája között dült benne, eldöntötte, meghaladta a marxizmus felé tett fordulatával.

Ezt magasztalják és ostorozzák mostanság, mint a kultúra lokálpatriotizmusát. Dicsérik, hiszen egy szűken behatárolt helység patriótájának lenni nem jelent semmi rosszat, semmi kicsinyeset. A kis közösség javáért való odaadás nélkül nem lehetséges a nagy egész szolgálata. Lukács maga mutatta meg szép Keller-tanulmányaiban,<sup>2</sup> mit

\* *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, herausgegeben von Frank Benseler, Luchterhand (Neuwied und Berlin 1965), 13—26. o.

<sup>1</sup> Ernst Bloch: *Spuren*, Berlin—Frankfurt 1959, 246. o.

<sup>2</sup> Vö. *Német realisták*, Szépirodalmi, Budapest 1955, 123 skk. o.



jelentett a lokálpatriotizmus a svájci demokrácia számára, valamint azt is, hogy, megfordítva, miért éppen ott tudott virágozni a nagy irodalom, míg a manipulált, világhatalomra törő porosz-német újbírodalmi patriotizmusban a szellem a hatalomtól szenvedett, és el is sorvadt. Ezért boldog, aki úgy szenteli magát a kultúrának, ahogyan a lokálpatrióta a közösségének.

Es mégis van valami pejoratív is ebben a megjelölésben, mert a lokálpatriotizmus fakadhat az emberi lehetőségek borzasztóan leegyszerűsítő elsekélyesítéséből is. Vajon nem egy sült alma bőre-e a kultúra — mint azt Freud megjegyezte — a megzabolázhatatlan hatalmas erők vulkánjában? Hogyan akarhat az — hogy Nietzsche képével éljünk —, aki az egészet ismeri, a vékony jégre menekülni? Ha a történelmet kozmikusnak nevezzük, akkor az ember mindig csak az előtörténetét éli: csak a nagy remény csalóka fénye éri el a távolból a szabadság meghirdetett birodalmát. Ha így értjük, a lokálpatriotizmus a „sötét vendégre” céloz, aki nem érti meg a „halj meg és legyél”-t, és csak azt a szellemet tudja felfogni, amely hasonló hozzá.

Ez a szemrehányás vezényelte az elutasító hangok kórusát, amely Lukács minden új könyvére fölhangzott, különösen abban az országban, amelynek nyelvén írt. Bloch leírása szerint a „világmagyarázat egyszerű számvevősegi tanácsosai”<sup>3</sup> közé tartozik; Adorno, kevésbé elegánsan, egy „Vilmos korabeli tartományi tanügyi tanácsos hangnemét”<sup>4</sup> tulajdonítja neki, mert Lukács Nietzsche irracionizmusát közvetlenül beleillesztette az észellenes, terrorista fasiszta uralomhoz vezető fejlődés vonalába. Lokálpatrióta és tartományi tanügyi tanácsos: mindkét vád azt az embert veszi célba, aki minden történeti jelenség újra és újra felidézett totalitásának nevében e jelenségek értelmes részére szorítkozik, hogy gondolkodó módon tudjon átalakítóan hatni.

Kezdetben másképpen volt ez Lukáccsal. Nem minden nagypolgári házból származó fiú alapít 19 éves korában színházat Budapesten, egy világvárosban. És *A lélek és a formák* esszéiben, amelyeket Kassnernek, Kierkegaard-nak, Novalisnak, a polgári l'art pour l'art-nak és a tragédia metafizikájának szentelt, a lokálpatriotizmus még kevésbé volt érezhető, annál inkább viszont korának legjobb hatásai: Simmel berlini előadásai, amelyeket a filozófia újdonsült doktoraként hallgatott, az újklasszicista Paul Ernst barátsága, s az uralkodó koráramlat, az életfilozófia. Európai formátumú tehetségről tanúskodtak a Németországban ismeretlen magyar könyvek is: a *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* (1910), az *Esztétikai kultúra* (1911) és *A modern dráma fejlődésének története* (1912). Az első világháború előtti utolsó békeévekben Lukács beutazta Európa nagy kultúrtájait. Utazásainak eredményeire jellemző, hogy — amint azt később Max Webernek bevallotta — Cimabue képeit szemlélve ébredt rá, hogy kultúra csak kötöttségben létezhet. Még majd negyven évvel később is, amikor vágyairól kérdezik, először tanítványai sokaságának előrehaladására utal, majd, még személyesebbre fordítva a szót, azt válaszolja, hogy szeretne még

<sup>3</sup> Uo. 286. o.

<sup>4</sup> Adorno: *Noten zur Literatur II.*, Frankfurt 1961, 153. o.

egyszer Toszkánába utazni, látni azokat a városokat, amelyekben számára példaadó módon egyesül a legfelsőbb emberi formává táj, történelem és kultúra. A szabad publicisztika és a tudományos pályafutás közötti rövid ingadozás után Lukács Heidelbergbe ment. „Esz­té­tika és etika Dosztojevszkij műveiben” c. munkájának befejezésében megakadályozta őt a háború és a behívó (1915). Ám a mű később kiadott részletének már első sorai is az aufklérista gondolkodástól formailag és tartalmilag egyaránt messze eltávolodott, felsőbb régiókban lebegő, szintézisre hajló stilisztának és gondolkodónak mutatják őt:

„Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg. Minden új a számára, és mégis régtől fogva ismerős; kaland, és mégis birtoklás. A világ tágas és mégis otthonos, mert a lélekben lobogó tűz egylényegű a csillagokkal; élesen elválík egymástól a világ és az én, a fény meg a tűz, és mégsem válnak soha egymástól örökre idegenekké, mert a tűz lelke minden fénynek, és fénybe öltözik minden tűz. Így a lélek minden tette értelmes és kerek e kettősségben: teljes az értelemben és teljes az érzékeknek; kerek, mert cselekvés közben önmagában nyugszik a lélek; kerek, mert tevékenysége különválík tőle, s önmagává válva megleli saját középpontját, és zárt kört húz maga köré. „A filozófia tulajdonképpen honvágý”, mondja Novalis, „az a vágy, hogy mindenütt otthon legyünk”. Ezért a filozófia akár életformaként, akár a költészet formameghatározó és tartalomadó elemeként mindig az Odakint és az Odabent maghasadásának a tünete, az én és a világ lényegi különbözőségének, a lélek és a tett meg nem felelésének a jele. Ezért nincs a boldog koroknak filozófiájuk, vagy ami ugyanazt jelenti, e korok minden embere filozófus, valamennyi filozófia utópikus céljának birtokosa.” *A regény elmélete* Adorno szerint „a koncepció mélysége és lendületet és az ábrázolásnak akkori fogalmak szerint rendkívüli sűrítő ereje és intenzitása révén egyaránt ‚elvesztegethetetlen’ mércét állított a filozófiai esztétika elé, amelyet az azóta sem veszít szem elől”.<sup>5</sup>

Ebben az időben Lukács kiterjedt baráti és ismeretségi körébe tartozik Max Weber és Emil Lask. A Lukácsról készült képek romantikus ifjú alakot ábrázolnak. Paul Honigsheim meséli, hogy Lukács „már abban az időben hangsúlyozottan ellene volt a polgárságnak, liberalizmusnak, parlamentarizmusnak, alkotmányos államnak, revizionista szocializmusnak, fölvilágosultságnak, relativizmusnak és individualizmusnak”. Hiszen egy séta alkalmával egyenesen úgy nyilatkozott előtte: „Mi más az egész individualizmus, mint szemfényvesztés; Stefan George lehet személyiség, de nem lehet az minden rendőr vagy kocsis.”<sup>6</sup> Max Weber, aki Lukácsot „az ellenpólus alakjaként” ragadta meg, azt mondta egyszer: „Ha Lukácsal beszélek, napokig kell utána gondolkodnom.” Így keletkezett az a korai hírnév, amely 1919-ben, néhány ismert kortársát, Franz Ferdinand Baumgartent, Richard Beer-Hofmannt, Richard Dehmelt, Paul Ernstet, Bruno Frankot, Maximilian Hardent, Alfred Kerrt, Heinrich és

<sup>5</sup> Uo. 152. o.

<sup>6</sup> „Max Weber zum Gedächtnis”, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie*, hg. v. R. König und J. Winckelmann, Köln—Opladen 1963, 184. o.

Thomas Mannt, Emil Preetoriust és Karl Schefflert a következő kiáltvány közzétételére készítette: „Nem Lukács Györgyöt, a politikust, hanem Lukács Györgyöt, az embert és a gondolkodót kell megvédelmeznünk.

Egykor, a születése által osztályrészüll jutott kényelmes élet csábításainak ellenállva, a felelősséget hordozó, magányos gondolkodó hivatalát választotta. Amikor a politika felé fordult, a számára legdrágábbat, gondolkodói szabadságát áldozta föl a reformatori műért, amelyet véghezvinni vélt.

A magyar kormány a kiadatását kéri Ausztriától, ahol felügyelet alatt tartják, mert állítólag politikai ellenfelek meggyilkolását indítványozta. Csak a vak gyűlölet adhat hitelt ilyen vádaskodásnak. Lukács megmentése nem pártügy.

Mindazoknak, akik személyes ismeretség révén győződtek meg tisztaságáról, akik filozófiai-esztétikai műveinek emelkedett szellemét csodálják, kötelességük tiltakozni a kiadatása ellen.”<sup>7</sup>

Olyan döntés született meg közben benne, amely egész további életútját meghatározta. Lukács már korán kifejtette véleményét a Társadalomtudományi Társaság és a budapesti radikálisok orgánumban. Megérintették Szabó Ervin eszméi. Az első világháború előtti Tisza-Magyarország feudális-klerikális osztályuralma, ebből következő hibás kisebbség- és nemzetiségpolitikája és a teljes reakció kultúrmilíójé alatt, egy intelligens, a világra nyitott fiatalember nem is lehetett más, csak ellenzéki és radikális. Az orosz októberi forradalom hatására Lukács 1918-ban belépett a magyar kommunista pártba. Ugyanaz az ember, aki „Az új magányosság és lírája” c. esszét írta [Stefan Georgérol], most a Tanácskormány oktatási minisztereként és egy a román határon tevékenykedő vörös divízió politikai biztosaként tűnik föl. Életének ezt az egyetlen nagy fordulatát Lukács később, egyáltalán nem pretenciózus módon, mint „útját Marxhoz” jellemezte: „A háború számomra egyre világosabbá váló imperialista jellegével, Hegel-tanulmányaim elmélyülésével, amelyekbe Feuerbachot is bevontam, ámbár akkoriban pusztán az antropologizmus oldaláról, kezdődik Marxszal való, második intenzív foglalkozásom. Akkor az ifjúkori filozófiai írások állottak érdeklődésem előterében, habár buzgón tanulmányoztam nagyszabású *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkáját is. Ám ez alkalommal ha már nem is Simmel, de Hegel szemüvegén át láttam Marxot. Már nem ‚kimagasló részlettudós-nak’, közgazdásznak és szociológusnak tekintettem. Már ‚felderengett’ bennem az átfogó gondolkodó, a nagy dialektus. De még akkor sem láttam a materializmus jelentőségét a dialektika problémáinak konkretizálása és egységesítése, következetessé tétele szempontjából. Csupán a tartalomnak a formával szembeni — hegeli — elsőbbségéhez jutottam el, és megkíséréltem, lényegében hegeli alapon, Hegelt és Marxot egy ‚történelemfilozófiává’ szintetizálni. Ez a kísérlet különös árnyalatot kapott azáltal, hogy hazámban, Magyarországon, a legbefolyásosabb ‚baloldali szocialista’ ideológia Szabó Ervin szindikalizmusa volt. Szabó Ervin szindikalista írásai az én ‚történelemfilozófiai kísérleteimnek’ sok értékes mellett (például *A gothai*

<sup>7</sup> *Berliner Tageblatt*, 1919. XI. 12.

*program kritikájának* közvetítése mellett, amelyet, általa ismertem meg) erősen absztrakt-szubjektivista és ezért etizáló jelleget adtak. Mint az illegális munkásmozgalommal érintkezésben nem lévő akadémikus értelmiségi, a háború alatt sem a Spartakus-írásokat, sem Lenin háborús írásait nem láttam soha. Erős és tartós hatással olvastam Rosa Luxemburg háború előtti írásait. Lenin *Állam és forradalom* című művét csak az 1918–19-es forradalmi időszakban ismertem meg.

Ilyen ideológiai erjedés közepette érték az 1917-es és 1918-as forradalmak. Rövid ingadozás után 1918 decemberében csatlakoztam a KMP-hez, és azóta is a forradalmi munkásmozgalom soraiban maradtam. A gyakorlati munka hamarosan arra kényszerített, hogy intenzívebben foglalkozzam Marx gazdasági írásaival, behatóbban tanulmányozzam a történelmet, a gazdaságtörténetet, a munkásmozgalom történetét stb., hogy szakadatlan revízióknak vessem alá filozófiám alapjait. Ez — a marxista dialektika valóságos és totális felfogásáért való — viaskodás azonban igen sokáig tartott. A magyar forradalom tapasztalatai ugyan igen élesen megmutatták nekem minden szindikalizáló elmélet tarthatatlanságát (a párt szerepe a forradalomban), de egy szélsőbaloldali szubjektivizmus még sokáig élt bennem (állásfoglalás a parlamentarizmusról folyó vitával kapcsolatban 1920-ban, a márciusi akcióval kapcsolatban 1921-ben). Mindenekelőtt ez akadályozott meg abban, hogy a dialektika materialista oldalát valóságosan és helyesen, átfogó filozófiai jelentőségében megértsem. *Történelem és osztálytudat* című könyvem (1923) igen világosan mutatja ezt az átmenetet. A már tudatos kísérlet ellenére, hogy Hegelt Marx által legyőzzem, és „megszüntetve-megtartsam”, a dialektika döntő kérdéseit még idealista módon oldottam meg (a természet dialektikája, visszatükrözési elmélet stb.). A még mindig megtartott Luxemburg-féle felhalmozási elmélet szervesen keveredett egy szélsőbaloldali-szubjektivista aktivizmussal.”<sup>8</sup> A gyakorlati pártmunka e korszakából származnak olyan provokáló munkák, mint a „Taktika és etika” és „A parlamentarizmus kérdéséhez”. Mindez a háttérbe szorul, amikor 1923-ban, *Történelem és osztálytudat* címen megjelennek Lukács tanulmányai a marxista dialektikáról. E kötet egyik kísérlete, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” egy történelmi lélegzetvételnél is tovább ment, hiszen az egész világ radikális értelmisége számára a marxizmus és a haladás felé vezető úton. Még ma sem halványult el a nimbusza ennek a könyvnek, melyet németül azóta sem adtak ki újra; sok másolata forog közkezen, új francia kalóz utánnyomása<sup>9</sup> pedig rövid idő alatt több kiadást ért meg. Lukácsot e részben objektivista és idealista történetfilozófiája miatt később éles vádak érték a párt részéről. Akkori önkritikája azonban nem kikényszerített volt, ellentétben sok más nyilatkozatával, melyet a sztálinizmus idején tett. Ma is azt mondja erről, hogy akkoriban átmenetben volt Hegel és Marx között.

<sup>8</sup> „Utam Marxhoz”, lásd az ugyanilyen című válogatás II. kötetében, Magvető, Budapest 1971, 11—13. o.

<sup>9</sup> *Histoire et Conscience de Classe*, tr. K. Axelos et J. Bois, Les Editions de Minuit, Paris 1960. [Új német kiadás: Luchterhand, Neuwied und Berlin 1968.]

„A mű ezért minden döntő filozófiai kérdésben magán viseli az átmenet ismertetőjegyeit. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a marxista ismeretelmélet alapelve — a tudattól független objektív valóság és annak visz-szatükröződése az emberi tudatban — újra és újra felvetődik ugyan, de általában elfedi a hegeli szubjektum—objektum azonosság. Ennek az ingadozásnak különféle, messzemenő konzekvenciái vannak; így a természet dialektikájának tagadása etc. Ez mindenekelőtt a könyv döntő kérdésére, az eldologiasodás problémájára van hatással, amennyiben is az okfejtés fő vonala — akárcsak Hegel — azonosítja az eldologia-sodást (külsővé-idegenné válást, elidegenülést) a tárgyasulással. Ezzel egy társadalmi-történelmi kérdésből ontológiai csinál; vagy, amint ez ma is gyakran megtörténik, a szociális kategóriát antropológiává változtatja. Mindkét esetből egy történelmi fatalizmus nő ki e jelenséggel szemben ... Jómagam igyekeztem tisztázni ezt a tényállást a fiatal Hegelről szóló könyvem (Zürich 1948) utolsó fejezetében ... Aki nem kritizálja és nem haladja meg kritikailag a hegeli fölfogást, miként azt Marx tette, ugyanabba az elméleti zsákutca-ba keveredik, mint a *„Történelem és osztálytudat”*.”<sup>10</sup>

Két kisebb, *Lenin*ről, ill. *Moses Hess*ről szóló írásában Lukács megpróbálta tompítani a marxista elmélet fölötti vitát, elhárítani a saját táborból érkező kritikát.

Azután 30 éven át tartózkodott az aktuális állásfoglalástól politikai-ideológiai kérdésekben. Úgy lehetett ő is, mint a sztálini „tisztogatások” egy másik nagy túlélője, Ilja Ehrenburg, aki önéletrajzában azt írja, hogy a harmincas évek elején fölfogta: a katona sorsa más, mint az álmodozóé, és legfőbb ideje, hogy elfoglalja helyét a küzdők soraiban; nem mondott le semmi olyasmiről, ami sokat jelentett számára, nem tántorították el semmitől, de tudta, hogy összeszorított fogakkal kell élnie, és meg kell tanulnia az egyik legnehezebb művészetet: a hallgatást.

Szovjetunióbeli emigrációja idején Lukács teljesen irodalomelméleti jellegű kérdések felé fordult. 1944-ben, Budapestre visszatérve, a Magyar Tudományos Akadémia tagja és az esztétika professzora lett, s ekkor gyors egymásutánban jelentek meg e munka gyümölcsei: a *Nagy orosz realisták*, a *Balzac*, *Stendhal*, *Zola*, a *Goethe és kora*, *A fiatal Hegel*, a Thomas Mann-tanulmányok, a *Német realisták* és végül, 1954-ben, *Az ész trónfosztása*, az a könyv, amelyről Adorno nyilvánosan kijelentette, hogy leginkább Lukács saját eszének trónfosztásáról szól. Így megtámadva, ugyanakkor a Nagy Imre-kormányban való részvétele miatt megrendszabályozva, publikálási lehetőség híján, Lukács máig tartó előkelő hallgatásba burkolózott — eltekintve néhány megjegyzéstől az *A regény elmélete* új előszavában és a kulturális koegzisztenciáról szóló tanulmányában —, véleményét azonban kifejezésre juttatta azáltal, hogy művei összkiadásának első köteteként *Az ész trónfosztását* jelentette meg 1962-ben a Német Szövetségi Köztársaságban.

A lokálpatriotizmus vádja mellé már régen odakerült egy másik vád is. Lukács meghajolt a hivatalos kommunista doktrína előtt, írja Adorno: „a hegeli motívumokkal visszaélve magáévá tette saját maga ellen a párthierarchia legalantasabb kifogásait,

<sup>10</sup> In: Iring Fetscher: *Der Marxismus — seine Geschichte in Dokumenten*, Bd. I., München 1962, 221 sk. o.

és évtizedeken keresztül azon fáradozott tanulmányaiban és könyveiben, hogy nyilvánvalóan elnyűhetetlen gondolkodói képességét a szovjet elmélet vigasztalan színvonalára süllyessze le, amely az általa folyton szajkózott filozófiát a hatalom pusztá eszközévé degradálta”.<sup>11</sup>

Ma már világosan látható, hogy Lukács még csak átmenetileg sem hajtott fejet a marxi elméleti gondolkodásnak Sztálin általi hamis fölhasználása előtt. A harmincas évekből származó írásai csak nagyon felszínesen függenek össze a Szovjetunióban akkoriban uralkodó irányzatokkal; minden fontos kérdésben a marxi vonalat folytatják. Jellemzőek azok a támadások, amelyek Lukácsot a marxizmus területén belülről újra meg újra érték: Révai támadásaitól kezdve, Kun Bélának jobbratulódást szemére hányó vádjain keresztül, egészen realizmuskonceptiójának vitájáig, amely a Szovjetunióban 1939-ben, Magyarországon 1949-ben lángolt föl.

Lukács különböző alkalmakkor önkritikát gyakorolt ugyan, de ezt mindig a belső változás, a belső növekedés eszközeként kezelte, a hátrafelé tekintő bűnbánat nélkül: tehát Epikurosz és Spinoza életvitelének szellemében. Önkritikáiról könnyű lefejtetni a körjük fonódó legendákat. A *Történelem és osztálytudat* már említett kritikája objektív tudományos fejlődésének és saját tisztességének érdekét szolgálta. Lukács ezt az önkritikáját máig is tartja, a Nyugattal szemben is. A helyzet azáltal válik bonyolultabbá, hogy Lukács a sztálini korszakban kétszer is, tisztán taktikai okokból kényszerült önkritikára. A Landler-csoport híveként azt a nézetet vallotta Magyarországról, hogy még a Horthy-rendszer mélyreható válsága esetén sem lehetséges közvetlen forradalmi átmenet a proletariátus diktatúrájához. Lukács, tanulmányai alapján, úgy gondolta, hogy a társadalmi viszonyok és az ideológiai fejlődés Magyarországon demokratikus átmenetet tesznek szükségessé a lenini „munkás-paraszt demokratikus diktatúra” szellemében. Ezeket a Blum álnév alatt nyilvánosságra hozott téziseket használta fel fő érvként Kun Béla, amikor megkísérelte Lukácsot kizáratni a pártból. Az 1930-as önkritika arra szolgált, hogy Lukács a fasiszmus előestéjén a pártban maradhasson, mert csak annak soraiban lehetett hatékony ideológiai harcot folytatnia a fasiszták ellen. Tetteiben Lukács, a visszavonás ellenére, hű maradt téziseihez; ezek 1945-ben teljes mértékben érvényesnek bizonyultak, és 1956-ban hivatalosan elismerték őket Magyarországon.

Hasonló helyzetben hajtotta végre második önkritikáját Lukács 1949–50-ben. 1945 után jelentős befolyása volt a magyarországi ideológiai fejlődésre. Amikor 1949-ben Rákosi szorosra fogta a gyeplőt, Lukács néhány semmitmondó formulával taktikusan kitért. Ez érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy a Rajk-per időszakáról van szó. Lukács megint csak nem változtatott semmit tényleges ideológiai-elméleti munkáján. Így önkritikái mindig eszközök voltak annak a célnak szolgálatában, hogy továbbvihesse az általa 1930-tól képviselt ideológiai vonalat.

Akik azt állítják, hogy Lukács egyidőben kacérkodott Sztálin nyelvtudományi munkáival, ezzel csak azt bizonyítják, hogy nincs elég képzelőerejük egy olyan helyzet

<sup>11</sup> Adorno, i. m. 152. o.

megértéséhez, amelyben igaz kijelentéseket csak „virágnyelven” lehet megfogalmazni. Lukács nem vonakodott nyilvánosan kiállni a sztálini korszak egész irodalomfelfogása és például olyan segédkonstrukciói ellen, mint a „forradalmi romantika”. Az, amit Caroccihoz intézett magánlevélben és Szolzsenyicin-elemzésében<sup>12</sup> a sztálinizmusról mond, az a létező legmeggondoltabb, elméletileg leginkább megalapozott állítások egyike. Maga Lukács ezt írja intellektuális önéletrajzának második részében.

„Ezért arra kényszerültem, hogy egyfajta partizánharcot folytassak saját tudományos eszmémért, vagyis hogy néhány alkalmas Sztálin-idézettel műveim megjelenését lehetővé tegyem, és ezekben fejtsem ki aztán eltérő nézeteimet a szükséges elővigyázatossággal és mégis olyan nyíltan, amennyire azt a mindenkori történelmi erőter megengedte. Ez természetesen néha hallgatást parancsolt. Köztudomású például, hogy a háború alatt határozat született, mely Hegelt a feudális reakció ideológiájának és a francia forradalom ellenfelének nyilvánította. Ennek következtében természetesen nem jelentethettem meg akkor az ifjú Hegelről írt könyvem. Azt gondoltam: a háborút effajta tudománytalan ostobaság nélkül is meg lehetne bizonyára nyerni. De ha már egyszer a Hitler-ellenes propaganda olyannyira fontosnak tartja ezt az egész Hegel-ügyet, úgy pillanatnyilag kétségkívül fontosabb, hogy a háborút megnyerjük, mintsem hogy Hegel valódi szerepén és helyes értelmezésén vitatkozzunk. Jól tudjuk, hogy ez a hamis elmélet még a háború után is sokáig tartotta magát. Köztudomású azonban, hogy Hegel-könyvem most már — anélkül, hogy egy sort is változtattam volna rajta — kiadhattam.”<sup>13</sup>

Nemcsak a sztálini időszakhoz való alkalmazkodást érinti, hanem ennél alapvetőbbé válik a kritika, ha Bloch ebben az összefüggésben elmeséli a „hegy öregjének” meséjét. Szóval: egy ifjú fölkerekedik, és az igazság keresésére indul. Sok nehézség közepette kószál a világban. Végül aztán hírül veszi, hogy a hegyen egy öreg bölcs lakik. Éhesen és fáradtan érkezik oda, esteledik. A barlang kapujából látja ott ülni az öregot, a mély bölcsesség vörös fényében. Egy törpe termetű követ értésére adja, hogy bélelje ki a hegy nyílását lombbal és mohával, az öreg fázik, másnap majd kinyilatkoztatást tesz. A férfi nem sokat töpreng, vérző ujjal mohát és zuzmót kapar össze, betömi a hegy repedését. Hajnalhasadtával mint aggastyán ébred rá, milyen csúful bolonddá tették; egy gyöngye uhu száll föl. Így járnak mindazok, „akik elrévednek a hegy ösöregségétől, akik három nap alatt nyolcvanévesek lesznek, és elmúlt életük abból állott, hogy a hegy üregében izzó valamit hallgatták, ami úgy gurrog, mintha „bölcsességével büszkélkedne”; a bölcs persze csak egy izzószemű uhu volt, a hegy sziklájának bölcsessége pedig nem volt más, mint egy hatalmasan örült, sztereotip halál zsákutcája”.<sup>14</sup> Bloch úgy gondolja, hogy ifjúkori barátja a húszas évektől kezdve legjobb képességei szerint bélelgeti a parázsszemű marxista mumus barlangját, neki áldozva gondolatát és életét. Lukács erre sem válaszolt. Egy levelében

<sup>12</sup> Vö. Lukács György: *Világirodalom*, Gondolat, Budapest 1969, 313 skk. o.

<sup>13</sup> „Utam Marxhoz. Utóirat 1957”, i. k., 303—304. o.

<sup>14</sup> Bloch, i. m. 238. o.

azonban ír azokról a kísérletekről, amelyeknek célja korai műveit elválasztani későbbi életművétől, elválasztani az életfilozófust és nagyvilági embert a marxizmus Lukácsától és a kultúra lokálpatriótájától:

„Ha ilyen dolgok kerülnek a kezembe, az az érzésem, mintha 1930-ban meghaltam volna, avagy — mint V. Károly a kolostorban — saját temetésemet figyelném. A hasonlat persze sántít, mert a császár egy tönkrement élet után vonult vissza a kolostorba, én viszont elevenen és aktívan — éppen ezért humorral — szemlélem saját gondolkodó temetésemet.”<sup>15</sup> Mint az aktivitás tanúbizonyságát és azoknak a gyanúsítgatásoknak legjobb cáfolatát, amelyek szerint terméketlenné tette őt a marxizmus, Lukács 1963-ban kiadta átfogó koncepciójú, messzire mutató, materialista és dialektikus esztétikájának első részét. Itt azután nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy a kulturális lokálpatriotizmus Lukácsnál elválaszthatatlanul összefügg marxista alapállásával. Ami minden könyvében, az ideológiai-politikai és az irodalomtudományi jellegűekben is mindig érezhető volt már, ám mintegy elzárkózott az összefüggő ábrázolás elől, itt most világosan kimondatik: nincsen esztétika anélkül a történelmileg pontosan meghatározható társadalom nélkül, amelyre vonatkozik. Az örökérvényű a művészetben abban a mindig megújított kísérletben áll, hogy visszatükrözve felfogja ezt a társadalmi valóságot úgy, ahogyan az a munka során átalakul. A visszatükrözés itt nem naturalisztikus leképezést, fotografikus reprodukciót jelent, hanem szubjektív, de tipizáló, a különös szférájában „felidéz” (azaz megigéző, megmozgató) világformáló ábrázolást Lukács számára „még a költői fantázia legkicsapongóbb játéka, a jelenség ábrázolásában legmesszebbre merészkedő fantasztikum is teljes mértékben összeegyeztethető a realizmus marxista felfogásával”. Sőt, éppen fordítva van: csak a szabad, fantáziadús, szubjektív művészi munka tudja ezt a fajta „felidéz”, visszatükröző világábrázolást véghezvinni. „Az esztétikai visszatükrözés az emberiséget mindig egyének és egyéni sorsok formájában mutatja meg.” Az irodalom lesz — hogy az általános esztétikán belül is Lukács fő munkaterületénél maradjunk — az emlékműve annak, ami ezen a földön az ember számára lehetséges volt, és szeizmográfja a fönnállóban keletkező, hajszáltrepedés-szerű változásoknak. Amit már Anna Seghersnek és Lukácsnak a harmincas évek végén lezajló híres vitája<sup>16</sup> is megmutatott, itt elméletileg megalapozódik: a szocialista realizmust Lukács nem valamiféle hasznos állami irodalom készítésére előírt módszernek tartja. A szocialista realizmus, túllépve a tényszerűen és ideológiailag egyaránt a fönnálló horizontján belül maradó naturalizmuson és a magát a sivár valóságtól álmodozva tovacsáló szimbolizmuson; túllépve a rút politika elől tehetetlenül a kék virág birodalmába visszavonuló romantikán és a tőle nem messze tanyázó, csak verbális extrémizmusban és valóságátalakító erővel nem párosuló forradalmi retorikában kifulladás expresszionizmuson, egyszerűen kifejezi annak a társadalomnak az igazságát, amelynek mozgástörvényeit a marxizmus tette fölismer-

<sup>15</sup> A szerzőhöz, 1961. VI. 13.

<sup>16</sup> Lukács György: „Levélváltás Anna Seghers-szel”, *A realizmus problémái*, Athenaeum, 318—352. o.



hetővé és ismeri meg egyre jobban, amelynek remélt előrelépése abban áll, hogy kiszabadítja az emberi erőket abból a gyámoltalanságból, amelybe önmagukat az elidegenedés útján vetették.

A szocialista realizmus távolról sem azt a „kincstári realizmust” jelenti, amivé az irodalom nagy része sülyedt a sztálinizmus alatt, hanem sokkal inkább egy olyan társadalom világformáló ábrázolását, amely, egészében, a szocializmus irányában alakul. Ha Nyugaton azt vetik Lukács szemére, hogy elméletei nem hagytak teret a modern irodalomnak, és ha 1956 után Keleten, főként az NDK-ban, az összes addig érvényes álláspontot megváltoztatva, azzal vádolják, hogy megakadályozta a vitát például Joyce-szal és Prousttal, Kafkával és Beckettal, sőt Brechtrel is, és ezzel hozzájárult a kulturális színvonal sülyedéséhez, mindez csak azt mutatja, milyen kevésbé értették meg ezt az embert. Lukács helyt adott esztétikájában a művészetteremtő individuum szubjektivitásának és zsenialitásának, amit a vulgármaterializmus oly sokat ostromozott, és ami mindaddig egyetlen olyan esztétikában sem kapott teret, amely az ész elvére hagyatkozott. Amikor az esztétikai viselkedéshez a feltételes reflex és a nyelv között föllelt külön jelzőrendszert rendelt hozzá, akkor ezzel ő tette meg az első szisztematikus kezdeményezést arra, hogy racionálisan megértsük a művészi teremtő fenoméneket, „felidézési” folyamatokat, amelyeket addig, irracionális módon, olyan semmitmondó fogalmaknak kellett volna megmagyarázniuk, mint a zseni vagy a művész mindenhatósága, valójában azonban éppen ezek fedték el a lényegüket. Mindemellett Lukács — nem engedve megtéveszteni magát a divatos eseményektől — ragaszkodik a társadalmilag orientált nagy realizmus mintaképéhez, úgy, ahogy azt a német klasszika műveiben megtalálta és, egészen Thomas Mann regényeiig, követte.

A kulcs Lukácshoz egyszerű, bár nehezen kezelhető. Meg kell értenünk, hogy lokálpatriotizmusa a szokásosnál nagyobb léptékű: ő filozófusként kritikus. Ez annyit jelent, hogy egyáltalán nem a divatos áramlatok összevisszaságából kialakuló naprakész irodalmi nagyüzem végjátékait akarja megérteni, hanem minden alkotást történelmi összehasonlítással mér. Egy interjúból erről így nyilatkozik:

„Ha egy magamfajta öregember visszatekint az utóbbi 60 év irodalmi fejlődésére, jó néhány tömegsírt lát. Sokan, akik ifjúságom idején ígéretesek voltak, ma jeltelen sírban nyugszanak. Fiatalságom idején szenzációs szerepet játszottak, ma alig ismerik őket. Ezt sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül. A formai felfedezések fontosak, fel kell őket használni, ám a döntő mindig a művészi érték... Sok minden, amit ma újnak és korszakalkotónak tartanak, véleményem szerint tizenöt éven belül tömegsírban végzi.”<sup>17</sup>

Lukács világosan megmondta, hogy Kafkát komolyan veendő és jelentős művésznek, betiltását pedig veszélyes tévedésnek tartja; megmondta azonban azt is, hogy Kafka nagysága egyedül és kizárólag a sokszerűen átélt konkrét társadalmi viszonyoknak, a parazita kapitalizmus anonim negativitásának felidézésében áll. Ide

<sup>17</sup> Beszélgetés A. Lichmmel, in: *Literarny Noviny* (Prága), 1964. I. 18.

tartozik az is, ahogy Lukács megvédte Brechtet, a nagy művészt, saját teóriáival szemben. Csak ha elismerjük azt, hogy Lukács nagy léptekkel mér, hogy habozás nélkül kitart a Marx általa megszüntetve-megőrzött idealista filozófia társadalmi meglátásai mellett, és hogy a dialektikus módszer valóságghűség-igényét képviseli — csakis akkor szállhatunk vitába Lukáccsal.

Mi bizonyul tehát Lukácsnál a kultúra lokálpatriotizmusának? Az, ami mindig tradícióra támaszkodik, és nem oldódik föl a jelenben, az adottban. A lokálpatrióta bölcsessége messziről jött, történelmi és reflektált. A szellemtörténet patriciátusához tartozónak, s a közösség, azaz a civilizált társadalom iránt elkötelezettnek érzi magát. Ifjúkorában, amikor nem kell direkt felelősséget viselnie, a radikalitás felé hajlik; az első kötelezettség vállalásának pillanatától azonban a haladás gondoskodó biztosítása lesz számára fontos. Nem hagyja magát az (egyébként becsületesen vállalt) ifjú- és öregkori bűneire való utalásoktól alkalmazkodásra bírni. Elismeri, hogy van szépség, amely nem érinti a társadalmat; ám ragaszkodik ahhoz, hogy a művészet az ember egyik legmagasabb rendű képessége, és csak az életnek szolgálhat. A szépséget mint „a borzalom kezdetét” helyettesíteni kell a „szépséggel mint a társadalmi harmónia boldogságának kezdetével, mint a véges szabadság pecsétjével”. Ha tehát a lokálpatriotizmus abban áll, hogy az életnek és a társadalomnak adjuk a legfőbb helyet, hogy megvédjük az emberi kultúrát mindenféle metafizikai obskurantizmussal, valamint utópista irracionálizmussal szemben, akkor a kultúra lokálpatriótája kétes titulust megítélő címnek kell vennünk. Így értelmezve a kultúra az egyetlen templomtorony, ahonnan politikát lehet és kell csinálni.\* Ebben az értelemben Lessing, Goethe, Hegel és Marx is a kultúra lokálpatriótája volt.

Hogy a célok milyenek lehetnek, azt Lukács legszebb és ez ideig utolsó irodalmi esszéjében, a „Minna von Barnhelm”-ről szólóban tisztázta: „A lebegő könnyedség, amely minden komor veszélyt, minden sötét fenyegetést, életben tapasztalható hatalmának valóságát le nem győngítve, tánc lépésben legyőz, az értelmes belátásnak mint az előrehaladó élet ellenállhatatlan hatalmának bája: ez ebben a vígjátékban a mozarti szellem — nem hasonlatszerű — alapja. Abban találkozik Mozart alakjának legnagyobb és legmagávalragadóbb vonásaival, ami a felvilágosodásban a legnagyobb és legbűvöletesebb.”<sup>18</sup>

Lukács Budapesten, Európa földrajzi központjában és mostani titkos szellemi fővárosában él. Ott a világ problémáira jobban fény derül, mint a nyugatnémet provincián vagy a lipcsei zugban. A Német Szövetségi Köztársaság az az ország, ahol a kapitalizmust üvegházban gondozzák, éppúgy, mint ahogy az NDK a sztálinizmus természetvédelmi parkja volt. Az így természetett és óvott blokkgondolkodás természetesen a kultúra területére is érezhető negatív kihatásokkal van. Lukács, jóval Togliatti előtt, elemezte e monolit politikai tömbök szétesését, és ebből következtetéseket vont le. Nyugat felé azt kiáltotta, számára arról van szó, „hogy saját érdekében

\* A „templomtoronypolitika” a németben szűk látókörű, rövidlátó politikát jelent. (A Ford.)

<sup>18</sup> Lásd *Világirodalom*, i. k., I. köt. 37. o.

fölfogja, a szocialista világnézet és módszertan jelenkori alternatívája a valódi marxizmus helyreállításában és a kor új jelenségeire történő alkalmazásában, illetve a sztálini elferdített módszerekhez való ragaszkodásban áll”; a Kelet számára pedig világossá tette, hogy a háború kikapcsolása élesedő kulturális versenyhez fog vezetni. Egészében Lukács megállapítja, hogy a fejlődés által kikényszerített egymás mellett élés az osztályharcot a kultúra területére tereli. Bárhogyan álljon is a dolog, az bizonyos, hogy a szocialista Magyarországon élő, ortodox marxista Lukács az egyetlen olyan gondolkodó, akinek világosan kivehető szava és messzemenő ideológiai befolyása lehet Keleten, de akit Nyugaton éppúgy megértenek és meghallgatnak. Ezzel a Janus-arccal is számot kell vetnie minden kritikának. Tanítványai körében jelenlegi szerepét maga Lukács a szükséghid gyakran használt képével fejezi ki, valahogyan így: „minden, amit írok, segédkonstrukció. Ha a Tiszához utaznak, sok pontonhidat találnak: szépek nem szépek, örökké sem tartanak, ráadásul nehéz rajtuk átkelni, és örökké foltozgatni kell őket. A két partot mégis összekötik, nagyon hasznára vannak munkásnak, parasztnak, utazónak. Később elegáns és tartós konstrukciók váltják majd föl őket. Én még ismertem Lenint! Fontos, hogy valaki az első generációból ma, a XX. század hatvanas éveinek derekán, szocialista országban, Európa közepén megmutassa, hogy lehet, és hogyan lehet valóban marxista módon gondolkodni. A jövő magától jön, a haladás nem. Fáradoznunk kell, még ha, a társadalmi lét radikális átalakulásának — többnyire sajnos csak kevésbé tudatos — tanúiként, osztjuk is Marx véleményét, hogy az alap változását előbb vagy utóbb elháríthatatlanul követnie kell a felépítmény változásának. Egyre szaporodnak az arra mutató jelek, hogy a változás gyorsabban megy végbe, mint azt gyakran gondoljuk. Szép lenne, ha az újnak legalább a körvonalait láthatnánk.”

„Ha egész népedre gondolva gondolni kell terád is — hírneves vagy.”

Ezt a mottót állítja Lukács Raabe-tanulmányának élére. Bizonyos, hogy ez egy olyan emberre nézve, aki ennyire egyértelműen azon fáradozik, hogy az emberi fejlődés folytonosságának irányában gondolkozzék és hasson, az egy népre való korlátozás nélkül is érvényes. Ha az emberiségnek az európai iparosodás és a szocializmus világméretű elterjedése közötti korszakára gondolunk, akkor kétségtelenül Lukács Györgyre is gondolnunk kell, mint a kultúra nagy lokálpatriótájára.

(Fordította: Baktay Miklós)

HAHN ISTVÁN (1913—1984)
----------------------------

Váratlan halál ragadta el tőlünk Hahn Istvánt, a kiváló tudóst, ragyogó tanárt, jó kollégát és barátot. Az ókor történésze volt, klasszikus filológus, orientalista, aki szaktudományait úgy tudta művelni, hogy az egyúttal mindig szélesebb kör számára is érdekes és fontos legyen. Tehette pedig ezt azért, mert érzéke volt a filozófiai-világnézeti problémákhoz is. Ugyanezért munkásságának a marxista történetfelfogás számára is jelentősége van, s halála a magyar filozófiai életnek is nagy vesztesége.

Ez emléksorok írója egy negyedszázadon át volt vele talán némileg különleges viszonyban. Vitákban indult és fejlődött ez a kapcsolat, s igazi barátság lett belőle. Hahn István eleinte tartózkodóan tekintett az ázsiai termelési mód marxi elméletének mai rekonstrukciós és rehabilitációs kísérleteire, mert úgy gondolta, hogy e kategória a szaktudományos kutatásban már nem igazolható. Kutatói lelkiismeretessége és nyitottsága, elméleti érzéke és marxista elkötelezettsége azonban nem hagyta nyugodni: újra és újra tanulmányozta Marx és a marxizmus történetelméletét, új meg új filológiai anyagban próbálta megragadni és pontosítani a tulajdonviszonyok átfogó problematikáját. E munka közben vált meggyőződésévé, hogy a marxi fogalom az ókorkutatásban is megkerülhetetlen. Tanulmányai értékes, eredeti hozzájárulások nemcsak a keleti és a klasszikus ókor történetének és a vallások történetének marxista kutatásához, de a társadalmi formák marxista elméletéhez is.

Hahn István pedig így lett szemünkben nemcsak a tudományos kötelességtudat és az igazi kollegialitás, de az elvtársi és baráti segítőkészség és megbízhatóság feledhetetlen példájává is. Műveiben, amíg élünk és dolgozunk, köztünk marad.

*Tőkei Ferenc*

SIMON ENDRE  
(1932—1984)

Egyik esszéjében Wilhelm Ostwald két tudóstípust különböztet meg: a „klasszikus” ill. a „romantikus” tudós és tanár alakját. „Klasszikus típusnak az olyant nevezem, amelyik minden egyes munkájának lehető legmesszebbmenő tökéletesítésére veti a fűsúlyt, míg a romantikus típus eszméi túlságos gazdagságának kifejezésére és érvényesítésére tör, már akkor, amikor az egyes eszmék teljes kidolgozása még meg sem kezdődött. (...) A klasszikusnak az a törekvése, hogy egyes munkáit mennél jobban tökéletesítse, azt idézi elő, hogy meg nem érett eszméinek közlésétől nagyon tartózkodni fog.”

Simon Endre klasszikus tudós volt.

A gimnázium elvégzése után a budapesti Lenin Intézet filozófia—politikai gazdaságtan szakán folytatta tanulmányait. Itt lett mestere és barátja a tragikusan fiatalon elhunyt, s azóta méltatlanul elfeledett filozófiatörténész, Ladányi Péter. Az ifjú tudósjelölt Ladányitól alaposságot, mélységet és sokoldalúságot tanult. 1957-ben megbízást kapott a *Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény* válogatására, szerkesztésére és jegyzeteinek megírására: ez a sikeres mű, amelynek első kötete 1958-ban, második kötete 1960-ban jelent meg a Tankönyvkiadónál, ismertté tette nevét a filozófiai szakmában. Ugyanekkor kezdett filozófiatörténetet tanítani a Bölcsészkar újonnan szervezett Marxizmus—Leninizmus Tanszékén. Fő érdeklődési területe a görög filozófia története volt, és az is maradt egész életében.

Mint tudós *tudni* akart — és semmi mást. Manapság, amikor a publikációk a tudományos pályafutás mérőöldkövei és értékmérői, ritka az olyan tudós, aki a csöndes kontemplációt részesíti előnyben. Talán nem is járható büntetlenül ez az út: gyakran a lélek békéjével kell fizetni érte. Sokszor nyomasztotta a meddőség érzése — holott nem arról volt szó, hogy nem tudta volna megírni műveit: magába fojtotta őket.

Egyetemi előadásai feszült kompozíciójú, lebilincselő értekezések voltak. Szabadon beszélt, jegyzetet ritkán használt. 1967-ben jegyzetek nélkül tartotta meg a Platón *Parmenidész*-dialógusából meghirdetett speciálkollégiumát is. Az antik filozófia e különösképpen rejtélyes és bonyolult érvelésű művét mondatról mondatra emlékezetből adta elő és fűzte hozzá az egyes gondolatokhoz a szakirodalomban számon tartott kommentárokat. Hallgatói számára világos volt, hogy ez az előadásmód nem mnemotechnikai produkció: a filozófiatörténet klasszikus alkotásainak java része ugyanilyen pontosan volt jelen elméjében.

Bölcseleti és filológiai szempontból egyaránt kitűnő munka Arisztotelész *Nikomakhoszi Ethikájának* általa átdolgozott és jegyzetekkel ellátott magyar fordítása (Magyar Helikon 1971). Ez lett volna igazi műfaja: az ironikus, lappangó jelenlét. Bárcsak több műben olvashatnánk a nevét, mint szöveggondozóét! Így azonban meg kell elégednünk azzal, hogy Simon Endre tanítása — némiképp hasonlóan az általa oly avatottan tolmácsolt Platón legfőbb gondolataihoz — *agrapha dogmata* maradt: íratlan tanítás.

*Steiger Kornél*

## SZEMLE

### A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI KORSZAK FILOZÓFIÁJÁNAK BIBLIOGRÁFIÁJA\*

SERESS L. ATTILA

A Széchényi Könyvtár gondozásában 1983-ban jelent meg a „Magyar Könyvészet” szakosított bibliográfia első kötete, amely a Magyarország területén 1921 és 1944 között megjelent filozófiai, teológiai, valamint az úgynevezett általános művek jegyzékét tartalmazza. A címek szakok szerinti beosztásában az Egyetemes Tizedes Osztályozást (ETO) követi; de az ebben járatlanok a bő, részletes tartalomjegyzék, illetőleg a más szakokhoz sorolt könyvekre való gyakori utalás révén éppoly könnyen eligazodhatnak benne, mint a könyvtárudományba beavatottak. Ahhoz azonban, hogy egy szerzőnek e korszakbeli teljes munkásságát áttekinthessük — amennyiben az az osztályozás fogalmi hálójában másutt akad fenn —, az utolsó, nyolcadik kötetig kell várnunk, amelyben a betűrendes mutató kap majd helyet.

A kiadványsorozat legkomolyabb szerkesztési problémája az, hogy nem tartalmazza az első világháború után földrajzilag és politikailag országhatárainkon kívül rekedt szerzőket és műveket. Erre a szerkesztők — a kötetek válogatási elveit magyarázva — az előszóban utalnak: „Kulturális és ideológiai, elméleti és gyakorlati szempontok egyaránt amellett szóltak, hogy ez a hazai könyvkiadást kiegészítő, a nemzeti kultúra szempontjából nélkülözhetetlen címanyag, a külföldi magyar nyelvű és magyar vonatkozású irodalom, a nemzeti bibliográfiától elkülönítve, önálló kiadványokban kerüljön közlésre.” Nélkülük, illetve e művek nélkül azonban a cezúra, amely az 1945 előtti, illetőleg az azt követő évek szellemi áramlatai között húzódik, még annál is sokkal élesebb, mint amennyire társadalmi és kulturális életünk akkori erőteljes fordulata azt ténylegesen indokolja.

Filozófiai közgondolkodásunkban változatlanul tartja magát az a gyakorlat, amely nem vesz tudomást általában a magyar filozófiáról, ezen belül a két világháború közötti korszak filozófiájáról. Ezt bizonyítja többek közt az e korszak munkásságát bemutató Kossuth-kiadványok visszhangtalansága, illetve az a tény, hogy hazánkban alig akad kutató, aki foglalkozna a magyar filozófiatörténet ügyével. Lukácsot ugyan nem lehet megkerülni, egy-két elszigetelt kísérlet másokkal is foglalkozik, de például kinek jutna ma eszébe, Platónnal, Nietzschevel, Kierkegaard-ral foglalkozván, mondjuk Brandenstein Béla könyveit elővenni, holott munkái napjainkban is megjelennek német, sőt spanyol nyelvterületen is. . .

Ennek a praxisnak, a benne rejlő implicit gőgnek a fölszámolásában remélhetőleg múlhatatlan érdemeket szerez e hihetetlenül gazdag és alapos bibliográfia, hisz belőle kiderül: nemcsak a teológia- és filozófiatörténet-írásban, de az önálló filozófiai és teológiai gondolkodásban is igyekezett e kor az itthoni, nem túl kedvező körülmények között is az európai áramlatokkal lépést tartani. Könyvkiadásának pedig — ha nem is oly mértékben, mint a századfordulónak — számos esetben köszönhetjük klasszikus szövegek sokszor máig egyetlen magyar nyelvű közreadását.

A korszak filozófiai irodalmát egészében érintő fönti előítéllethez így kapcsolódik az a nézet is, hogy a hazatérő emigrációval a filozófia eszméje egy szellemi vákuumba robbant bele. E címanyag láttán ez az elképzelés nem igazolható; de e bibliográfiában — a mondott okból — sajnos a fordulat meghatározó gondolkodóinak e korszakbeli munkássága, szellemi érlelődése nem követhető nyomon. A kötet

\* *Magyar Könyvészet 1921—1944. A Magyarországon nyomtatott könyvek szakosított jegyzéke.* 1. kötet: Általános művek — Filozófia — Vallás. Közreadja az Országos Széchényi Könyvtár, Budapest 1983, 841. o.

megjelenése tehát segíthet fölszámolni nemzeti filozófiai önismeretünk hiányait, amennyiben föltárja egy egész történelmi korszak feledésre ítélt szellemi produktumait; másfelől új hiányokat látszik teremteni, amennyiben, említett szerkesztési

elvénél fogva, akaratlanul kirekeszti a radikális baloldal nagy egyéniségeit, eltorzítva ezzel fölszabadosulás utáni kultúrtörténetünk képét is. Már csak ezért is fokozott érdeklődéssel várjuk a sorozat többi kötetét.

## „URALKODÓ ESZMÉK” ÉS MENTALITÁSTÖRTÉNET\*

LÁNYI GUSZTÁV

Az itt következő „szabálytalan” recenzió reflexiói mindenekelőtt azokhoz szólnak, akik, áttanulmányozva Juhász Gyula művét, hajlandók továbbgondolni néhány problémát. Mert az *Uralkodó eszmék*et döntően *problémacentrikus* műnek nevezhetjük, noha első pillantásra egy szikár, precíz — már-már személytelen — dokumentum- és idézetgyűjteménynek látszik. A mű szerzője persze valóban háttérbe húzódik, ámde másképpen nem is tehetne az a történetíró, aki a tényeket szeretné láttatni — még ha ezek a tények „eszmék” is. A könyv szinte dramaturgiai rendet vág ezeknek, az adott kor sajtójában, pamflet- és könyvtermésében gomolygó, színvonalas és kevésbé színvonalas eszmék dzsungelében. Hol van ugyanis az az egykori rend, ami a mű címe — „Uralkodó eszmék” — asszociációs udvarának vonzaskörében fölsejlik: az Eötvös József-i „álladalom” uralkodó eszméi hol vannak már? Az eötvösi állam- és történetfilozófia rendje (sok más mellett) alig egy évszázad alatt szétmállott; legföljebb a „keretek” maradtak: a tehetetlen vagy ügyes(kedő) „politikásinálók”, a talaját vesztett középosztály, a király nélküli királyság, a trianoni „Csonka-Magyarország”; félelem és szorongás, illúziók és elrövedések, honfibú és „tudományos” vermitosz, faji uszítás és az „eszmék” vitustánca. Hol van már 1939-ben — amikor a könyvben „felgördül a függöny”, és pedig a sokatmondó, fejezetkezdő címmel: „Amikor a lavina elindult” — a szabadság és egyenlőség összeegyeztethetőségén-összeegyeztethetlenségén töprengő Eötvös József-i „idea”? Az elemzés tér- és időbeli keretei adottak, ám a szerző „dramaturgiai rendje” a történelem dialektikájában — a kontinuitás és diszkontinuitás egységében — építkezik. A történész mintegy laboratóriumi tisztaságában „preparálja ki” számunkra a magyar történelem

társadalomlélektani feszültségeiben (is) vergődő „kísérleti személyeket” és a fejükben kavargó (tév)eszméket.

E „kísérleti személyek” és (tév)eszméik — legalábbis e recenzió olvasatában — valóban alkalmasak egyfajta *mentalitástörténeti* „diagnosztizálásra”: például a közép-kelet-európai történeti-strukturális identitáskeretek (állam, nemzet, etnikum, politikai intézmények stb.) bizonytalanságának, egyensúlytalanságának dokumentálására. Mert hiszen mi mást, ha nem ezt bizonyítja a magyar értelmiség hangadó köreinek „szorongó eufóriája”, amellyel ezúttal is inkább vágyaikat vetítették a valóságba?!

Eszmék hatalom nélkül? — teheti föl a kérdést az olvasó Juhász Gyula könyve sok-sok szereplőjének és „eszméiknek” citátumokban demonstrált, ám valóban kor és kórhű vitustáncát szemlélve. Írni, sőt gondolkodni is — érdemes volt? Hiszen még a legjobbak, a történelmi katalizmnak szorongattatásaiban helytállni igyekvők is — a Márciusi Front vagy a két szárszói konferencia résztvevői például — inkább egy virtuális Magyarország létezésének jelzései voltak: hatalom nélkül vajmi kevés hatást tudtak gyakorolni az „aktív politikásinálókra”. Ahol viszont, sajnos szintén nem minden „eszme” nélkül üzték praktikáikat... Imrédy Béla vagy éppen Rajniss Ferenc (aki egyidőben a Magyar Nemzetbiológiai Intézet ügynevezett „Nemzetlélektani és közvéleménykutatási osztályának” vezetője is volt) a maguk módján éles elméjű koponyák „eszméik” szolgálatában — ám mégis a „szellem prostituáltjai” voltak. Juhász Gyula könyve éppen azért igazi „laboratóriuma” az eszmék és téveszmék kiagyalóinak, mert egyszerre képes ábrázolni a romló, fölbomló, elűzkösződő társadalmi viszonyokat és mindennek „eszmei kipárolgásait” — és

\* Juhász Gyula: *Uralkodó eszmék Magyarországon 1939–1944*, Kossuth, Bp. 1983, 341. o.



ugyanakkor a szellemi helytállás esetenként naiv, máskor rezignált, néha bölcsen szkeptikus vagy éppen indulatos bajnokait is.

A nagy kérdés persze az: vajon milyen *rendezőelv*-ek alapján tudjuk — legalább így utólag — megérteni, értelmezni, esetleg „diagnosztizálni” is az „uralkodó (tév)eszmék” valóságos természetét? Hogyan „diagnosztizálhatók” azok a keserves viták — higgadtan kiforrt logikus érvek, de még inkább indulat vezérelte, ziháló gondolattermékek —, amelyek például a magyarság „jelki alkotóról”, a „magyar jellemről”, a „nemzeti bűnökről” és hasonlókról a korabeli újság- és könyvlapok százain egymással csatáztak? Szekfü Gyula katolikus, konzervatív és „labanc”, ám mindenkor humanista tartása, vagy a tőle sok mindenben távolálló, kálvinista, plebejus és „kurucos” indulatú Karácsony Sándor úgyszintén humanista eszmefuttatásai; a higgadtan realista Erdei Ferenc politikai éleslátása vagy Németh László prófétikus hevületű szorongásai (hogy csak néhány, máig érvényes vagy legalábbis nem minden tanulság nélküli gondolkodói magatartás reprezentatív alakjára utaljak) azt bizonyítják: a romló társadalmi talajon is születtek maradandó értékű szellemi alkotások.

Az „eszmék” történeti kontinuitása azonban más vonatkozásban is érvényes. Az akkor „uralkodó eszmék” keretét — a régi Magyarországot — elsodorta ugyan a történelem — ám nem föltétlenül az „eszméket”. Némely eszme trónfosztottá vált, mások aktualitása lejárt a háború és a fősza badulás „békévé oldódásának” folyamatában, de sok régi eszme — Mátrai László szellemes fordulatát alkalmazva, mint „alapját veszített felépítmény” — ma is itt van közöttünk, részben elfeledve vagy álrúhában, kimondatlanul, máskor viszont váratlanul új életre kapva. A könyv egyes szereplői — Szekfü Gyula, Németh László, Illyés Gyula, Darvas József, Veres Péter, Karácsony Sándor, Kovács Imre, Féja Géza, Barankovics István, Erdei Ferenc, Kállai Gyula és más neveket is sorolhatnánk — a kis Magyarország nagy sorskérdéseiről egyébként 1945 után is nyilvánosan gondolkodtak, néhányan közülük (ideig-óráig, ill. így vagy amúgy) az új hatalomból is részesültek. Mentalitástörténeti szempontból azonban még lényegesebb a kontinuitás tartalmi oldala: az eszmék keveredése. Ismeretes például — Juhász Gyula is említi, Tóth Pál Péter monográfiája pedig alaposan dokumentált elemzéssel mutatta ki —, hogy a népfőiskolai kezdeményezések részben a jobboldali diákszervezetek (Tu-

rul Szövetség) keretei között jöttek létre; ám a Bolyai-, majd a Györfly-kollégium végül is a baloldali, sőt kommunista diákértelmiségi szervezkedések egyik intézményes bázisa lett, így teremtv meg a hazai progresszió immanens belső alapjait a fősza badulás után kiterelőy esedő népi kollégiumok számára. Az „uralkodó (tév)eszmék” említett keveredését Juhász Gyula azzal képes érzékelteni, hogy mintegy a „történelem laboratóriumába” helyezi vissza „kísérleti személyeit” és a fejükben (egykor) gomolygó elképzeléseket. Az Eötvös József-i higgadt bölcselkedésnek elmúlt az ideje — hiszen ekkor egy-egy jelzőt, hasonlatot a frontokon dúló világméretű öldöklés látszott hitelesíteni vagy cáfolni. Talán ezért szabadult el a szavak inflációja is: folyt a tinta, a nyomdafesték — nemcsak a vér. Míg a valóságban a frontok szabdalták föl Európa (és a világ) térképét, a „szellem” szolid harcossai itthon azon vitakoztak, hogy Magyarország vajon Kárpát-Európa, Duna-Európa, Délkelet-Európa, Közép-Európa, Kelet-Európa, Kelet-Közép- vagy Közép-Kelet-Európa része-e?

Juhász Gyula bőséges idézetei — a hajdani állásfoglalások, viták, szenvedélyek — szinte léletszerűen, átéltetően adják vissza ezeknek a szellemi csatáknak valóságos atmoszféráját: a történelem „dramaturgiai rendjében” földézett gondolatok azt bizonyítják, hogy a látszólag szubtilis fogalom-büvészkedéseket, amiket például a „hol a helye Magyarországnak?” kérdése körül űztek, nem a logika törvényei, hanem — Németh László érzékletes megfogalmazását idézve — a „világtörténelem ráncigalásai” szabályozták. A Németh László-i eszmei magatartás ugyanakkor azt is bizonyítja — és ezt Juhász Gyula éles vágásokkal megkomponált idézetei jól kiemelik —, hogy a kor legetikusabb gondolkodói szinte skizofrén tudattal voltak kénytelenek írni. Hiszen egyfelől tisztában voltak a behatárolt politikai stb. mozgáster realitásaival, másfelől azonban úgy szerettek volna ehhez „alkalmazkodni”, hogy mindeközben ne csupán ne morzsolódjon föl a magyarság, de „minél több ember érezze magát otthonosan államunkban”. Ám a „világtörténelem ráncigalásai közepette” az ilyesfajta jószándék lehetséges-e? — kérdezte maga Németh László is. A magyarság újabb kori balsorsa abból fakadt — idézi tépelődő gondolatait Juhász Gyula —, hogy a világtörténelem órája mindig gyorsabb volt, mint az itthoni, s mire itt egy eszme megérett volna, „kint kaszára érett a kor”.

Dicséretes, csak éppen a politikai aréna

nehézsúlyú ökölvívói között könnyűsúlyú „eszmék” voltak tehát ezek. Mentalitástörténeti „diagnosztikus” értékük mégis jellegetes: a hagyományosan magyar (közép-kelet-, kelet-közép-, közép-európai és így tovább) *elkészítési pszichózis* — igaz szolid, „legyengített” — megnyilvánulása. Az a tradicionális reflex mutatható ki benne, amely e régió sajátos *modernizációs kényszpályáival* jár együtt legalább 150 éve, a modern polgári piacgazdaságok kialakulása óta. Akik nem a patológiás, végső megnyilvánulásaiban a szélsőséges, totalitárius diktatúrákhoz vezető „kemény” védekező reflexekkel reagáltak: Szekfű Gyula, Kovács Imre, Németh László, Karácsony Sándor, Illyés Gyula, Erdei Ferenc, Bajcsy-Zsilinszky Endre és még néhányan így hadsereg nélküli szellemi táborot alkottak, s Juhász Gyula áttekintéséből világossá válik, hogy ez a szellemi tábor fölkészült „vezérkarra” is rendelkezett. A polgári piacgazdaság modernizációs kényszpályáinak — nálunk főként az állam és a társadalom hagyományosan *szervetlen* illeszkedéséből adódó — feszültségeit a társadalom autonóm önszerveződésének beindításával szertették volna oldani: alulról fölfelé. Helyzetük és törekvéseik ellentmondása azonban az volt, hogy — valóban — elkéstek: az agresszív politika parancsolt. Ebből is eredhetett a Szekfű Gyula-i, „valahol utat veszítettünk” heroikusan pesszimista öndiagnózis. Úgy vélem tehát, ha a Juhász Gyula „történelmi laboratóriumában” földézett és „kipreparált” eszmék és téveszmék mentalitástörténeti tanulságait (is) meg szeretnénk találni — és szabálytalan recenzióknak ezzel a talán „szerénytelen” igénnyel íródott —, akkor a kontinuitás és diszkontinuitás egységében *azt a történeti dialektikát kell fogalmilag megragadnunk, amely — a közép-kelet-európai történeti-strukturális identitáskeretek bizonytalanságából, egyensúlytalanságából következően — a magyar társadalom modernizációs kényszpályáin az állam és a társadalom szervetlen illeszkedéséből adódóan alakult ki.* (A félreértések elkerülése miatt jelzem: nem értek egyet az ún. „szerves” és „szervetlen” fejlődés éles dichotómiájával, mert ez ahhoz a képtelen eredményhez vezet — mint arra Berend T. Iván is rámutatott —, hogy gyakorlatilag egész történelmünket megkérdőjelezi; viszont elfogadom a Bibó István-féle, a „zsákutcás magyar történelem” és „eltorzult politikai mentalitás” terminusokkal jelzett magyarázatot, kiegészítve Andrew C. Janosnak a magyar, illetve közép-kelet-európai állam—

társadalom kapcsolat egyensúlytalanságáról adott leírásával.)

Egyfelől — mint említettük — arról lehet itt szó, hogy a magyar, illetve a közép-kelet-európai történeti—strukturális identitáskeretek (állam, nemzet, etnikum, társadalom, gazdaság, politikai intézmények stb.) szervetlenül kapcsolódtak egymásba. Például az állami és nemzeti keretek elváltak egymástól, sőt össze is keveredtek, így a magyar nemesség etnikai jelentést kapott. A haladás szükségképpen a Habsburg-birodalom keretei között tűnt leginkább elérhetőnek, a modernizáló racionalitás azonban így „idegen” maradt. A politikai mentalitásban ez az antinómia a nemzeti tudat etnikai és értéktartalmainak hasadásához vezetett: a *hagyományok* színönimája a „szabadság” lett — a *haladásé* „árulás”. A nemzeti tudat etnikai és értéktartalmainak eme széthasadása azután egy másik traumatikus gócpontot is beépített a politikai mentalitás reflexeibe: a *más* nemzetiségek egyensúlytalan megítélését. A szabadságharc bukása után a magyar vezető réteg és értelmiség veszélyérzete egyetlen pontra, a történeti Magyarország szétesésétől való félelemre összpontosult — a kiegészítés is ezen az alapon jött létre —, ez az alap viszont kizárta a fölvilágosult racionalizmus által felkínált megoldást. Már Teleki László esetében is erről volt szó, de később a Jászi-féle nemzetiségi politika „utópikusságában” szintén ez mutatkozott meg. A magyar polgári demokrácia archimedesi pontja a nemzetiségi kérdés volt, a nemzetiségi kérdés archimedesi pontja viszont a közép-kelet-európai demokrácia. A kérdés hibás körben mozgott: hiszen egyfelől, a polgári radikálisok szerint, a „megoldás” föltételezte a nyugati modell alkalmazhatóságát, tehát organikus reformot az általános választójogtól a földosztásig; másfelől azonban a polgári radikális megoldásnak a társadalmi bázis korlátozottsága miatt nem volt reálpolitikai súlya. Végül is a trianoni békediktátum „igazolta” a korábbi félelmeket: még inkább görcsbe rándulhatta a politikai mentalitás „országmentő” veszélyérzete.

A nyers hatalomgyakorlási formák Közép-Kelet-Európában részlegesen humanizálódtak, de nem épültek egybe az egyetemes emberi fölszabadulás útjaival és biztosítékaival. Ezért nem meglepő, ha a magyar történelem „laboratóriumában” is oly sok „klinikai esettel” találkozunk: hóborstos téveszmékkel, ködbe vesző mitológiákkal, szinte már patoló-

giás prófétákkal, agresszív (jobb esetben csak kótyagos) világmegváltókkal. Ám ezért nem meglepő az sem, hogy a szorongások és állandó félelmek motiválták a mérlegelő, józan, igazi „európéer” írástudók gondolkodását is. Ez a szorongás, bizonytalanság — s kétségkívül nem a „reálpolitikus” — szólalt meg például Németh Lászlóban az 1943-as szárszói konferencián. Németh László ugyanis — miként legtöbbször — ekkor sem volt „reálpolitikus”, hanem — ahogy Kovács Imre mondta — „egy

hatalatlanul érzékeny szeizmográf”. A közismert politikatörténeti és kronologikus adatoktól eltekintve — s ez egyébként is már a közvetlen jelen, közelmúlt történetébe vezetne — Juhász Gyula művének mentalitástörténeti elemzése szempontjából azért lényeges ennek a Németh László-i szorongó prófécianak kiemelése, mert talán érthetővé teszi, hogy a későbbi, új egyensúlytalanságokban miért oldódtak ki mégis a „régi minták”.

## KÉT CENTENÁRIUM KÖZÖTT\*

LENDVAI L. FERENC

Nemes Nagy Ágnes az 1983-as Babits-évforduló alkalmából *A hegyi költő* címmel szép és nagyszabású esszét publikált a költőről a *Kortárs* 10., 11. és 12. számában, mely a következő évben azután könyv alakban is megjelent. Számunkra természetesen az írásnak azok a részei a legérdekesebbek, melyek Babits költészetének filozófiai vonatkozásait érintik. „A lírikus epilógja” c. vers kapcsán Nemes Nagy helyesen szögezi le, hogy a versből nem lehet arra következtetni, mintha Babits „szubjektív idealista” lett volna; sőt ellenkezőleg, „senki más pedig nem írhatta meg ezt a verset, csakis egy bölcséleti alapo zású, objektív lírikus” (28. o.). Babits ugyanis „más tudatokkal, tényekkel akart tárgyiasan azonosulni”, ezért birkózott „az alany és a tárgy, az én és a nem-én alapvető viszonyával, a megismerhetőség itt leginkább schopenhaueri, ámde mindenkor gondjával, a lehet és a nem-lehet határszituációs didergésével” (28–29. o.). És bár a szerző utal a századfordulón mondhatni obligát Nietzsche-hatásra is az „örök visszatérés”-ről (73. o.), valamint a költő megismerkedésére Husserl-lal és Heideggerrel (110. o.), világosan látja, hogy Babits költészetének filozófiai orientációs pontjait nem az életfilozófia vagy éppen az egzisztencializmus irányában kell keresni. Az „Egy filozófus halálára” c. Emil Laskról írt vers sokkal világosabban jelzi a költő filozófiai szimpátiáit: „[...]néma Lét mind, néma Anyag csak, — semmit / az Észnek nem jelent / forma nélkül — volt és nincs — s ez a percnyi

/ lét is forma már: / mert az élmény percnyi él, de a forma / változatlan áll: / nem a *seiend*, hanem a *geltend*, ami / mindörökké *gilft* [...]” — idézi Nemes Nagy a verset, s a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Hányszor, de hányszor mormoltuk magunk elé: „Nem a *seiend*, hanem a *geltend*...”, keserves pillanatainkban. a század katalizmáiban, istenem, nem a *seiend* az, ami „*gilft*.” (35–36. o.)

A dolog azért érdekes, mert világosan jelzi, hogy a fiatal Babits és a fiatal Lukács között legalább ugyanolyan szükségszerűséggel jött létre annak idején a rokonszenv, mint amilyenell az ellentét. Hogy a nyilvános polémia, egyfelől Babits vádjai Lukács érthetlenségéről és magyartalanságairól (azóta sokszor elismételt, meggyőző stíluselemzéssel azonban soha nem igazolt vádak), másfelől Lukács vádjai Babits elméletelenségéről és tájékozatlanságairól (ugyancsak eltűzött vádak) miért alakult ilyen szerencsétlenül, alig érthető, hiszen a magánlevelezés sokkal inkább a rokonszenvet mutatja. És aligha véletlen, hogy Babits épp Lask haláláról írt verset, a platonizáló forma fogalom és az újkantiánus érvényesség kategória iránti eszmei rokonszenv kinyilvánításával — amikor, épp vitatott esszéjében, Lukács is hasonló szellemiséget mutatott föl! Még egyértelműbb lehetett azonban az azonosság a végső alapokat: a keresztény eszmevilágot tekintve, mely Babitsot mindvégig, s a fiatal Lukácsot úgyszintén jellemezte. „Babits — írja Nemes Nagy — nem volt politikus alkat, [...]

\* Nemes Nagy Ágnes: *A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról*, Magvető, Budapest (1984), 202 o.

morális-bölcselő alkat volt, lét-likikus. „Higgadt” bölcselőnek azonban nem nevezhetném; a végső kérdések és azon túliak szélvihara rázza egész lázas valóját, olyan volt, mint valamely végső bástyára kitűzött, szagztatott, tépett zászló, állandóan *érzekelte*, amit gondolni is alig lehet. Ilymód lobogtatva híreket nekünk létünk oly fontos és egyre fontosabb peremvidékeiről. [...] És „állást is foglalt” természetesen, nem tudott kitérni saját erkölcsi követelményei elől, ellenállhatatlan belső imperatívusz hajtotta a háború ellen, a társadalmi változások *eszmei* tartalma mellé, bármiféle ember-telenséggel szembe.” (110–111. o.) A szerző rendkívül találó hasonlatot ír le a „Mint különös hírmondó” c. vers kapcsán, amikor a kései ókor világvége-hangulatát idézi, a keresztény patrisztika korát, és „esztakológiai reményt” emleget. (145–146. o.) Egyetértünk vele abban, hogy Babitsot „étosz-vezérelte személyiség”-nek nevezi, s azt hiszem, akkor is igaza van, amikor azt írja, hogy „amit huszadik századian kozmikusnak nevezünk, legszorosabban Babbitól tanulta a magyar irodalom” (168., ill. 179. o.).

Nemes Nagy Ágnes esszéjének egyetlen olyan részlete van, amelyet megérteni tudok ugyan, egyetérteni vele azonban semmiképpen sem, s ezzel, *éppen* az eddig mondottak miatt, részletesebben foglalkoznunk kell. Azzal kapcsolatban ugyanis, hogy Babits a fölszabadulást követően nem kapta meg azt a helyet irodalomtörténetünk értékrendjében, mely pedig bizonyosan megilleti, s költészete számos méltánytalan és méltatlan kritikának volt kitéve, utal Lukács György 1970-es Bartók-tanulmányának Babits-bírálatára. E tanulmányban Lukács a „hatalomvédte bensőség” eredetileg Thomas Mann-i kategóriáját alkalmazza a magyar irodalom 1848 utáni fejlődésére, és pedig oly merőben eltérő alkatú, kvalitású és irányzatú írókkal és költőkkel kapcsolatosan, mint Kemény Zsigmond, Jókai Mór, Arany János, Mikszáth Kálmán és Babits Mihály — ez utóbbiról azt írván, hogy az említett jelenség „legbonyolultabb képviselője” (*Nagyvilág*, 1970/9, 1286. o.). Érdemes lesz talán szó szerint idézni, mit is ért itt Lukács a „hatalom-védte bensőség” kategóriáján, melyet a német és a magyar irodalom fő magatartásmódjának jellemez az 1848 utáni fejlődés vizsgálata során. Ezt írja: „A becsületes és őszinte ideológusok legjobbjai különböző fokú és jellegű tisztánlátással, de szinte kivétel nélkül sokat megláttak az emberek ama el-

torzításából, melyet a fennmaradt hűbériség és a beinduló tökéletes termelés e szövetsége szükségképpen létrehozott. Érzéseik és gondolataik tiltakoztak ugyan ez ellen, csak éppen eleve, még elméletileg is, reménytelennek látták a cselekvésbe átmenő vagy cselekvésre buzdító radikális ellenkezés minden lehetőségét.” (Uo. 1284. o.) Röviden és leegyszerűsítve: a „hatalom-védte bensőség” a fönnálló valóság olyan — mindenképpen becsületes — elutasítása, mely ugyanakkor nem lát lehetőséget annak radikális és tényleges megváltoztatására, hanem azzal szemben — többé-kevésbé — a bensőség szférájába húzódik vissza.

Lukács ezután utal Babits kezdeti elutasító attitűdjére Adyval szemben, majd arra, hogy ezt a későbbiekben is csak úgy küzdötte le, hogy „mindig azon volt, hogy beépítse őt ebbe a történelmi folyamatba, mely szerinte a magyar nemzet meg nem változó, meg nem változtatandó lényegét teszi” (1286. o.). Ezek után írja le, a „Jónás könyvé”-vel kapcsolatban, azokat a sorokat, melyeket Nemes Nagy Ágnes idéz és elkeseredett fölháborodással bírál: „E fontos kérdés helyes megvilágítása érdekében magamnak is önkritikát kell gyakorolnom. Amikor (1941-ben) lelkesen üdvözöltem ezt a kiváló antifasiszta költeményt, részletesen foglalkoztam Babits egykorú prózai, világnézeti, magyarság körüli vallomásaival is. De bár felismertem az ellentétet köztük, főként egyéni erkölcsi motívumokra vezettem vissza a fasiszmusellenesség e hatalmas megnyilvánulását. Nem vettem még kellő mértékben tudomásul, hogy itt elsősorban ama objektív sajátossága miatt utasítja el a fasiszmust, mert ez — ellentétben a tizenkilencedik század konzervatív, a történelmi folytonosságot, a történelmi hagyományokat tisztelő és fejlesztő reakcióival — olyan reakció, mely már a keletkezőben levő új kapitalista fejlődési szakasz még öntudatlan ideológiájaként nem egyszerűen a régi konzervatív törekvéseket fejleszti tovább, hanem gyakran élesen szembe is fordul velük.” (Uo. 1287. o.) Nemes Nagy Ágnes mármint a következőképpen kommentálja Lukács szavait — s ezt ugyanolyan részletességgel kell idéznünk: „Ha lassan, többször elolvassuk e mondatokat, rájövünk, hogy Lukács a következőket állítja: önkritikát kell gyakorolnia azért, mert 41-ben lelkesen dicsérte a Jónás könyvét. Az eltelt közel 30 év alatt rájött, hogy Babits ezt *nem*, egyéni erkölcsi motívumok alapján írta. Konzervativizmusból írta; zavarta őt, hogy a fasiszmus —

helytelen, újkapitalista okokból bár — *élesen szembefordul* a régi konzervatív törekvésekkel. Ami röviden és magyarul annyit jelent, hogy egy fasiszta haladóbb, mint Babits Mihály. Finomabban: kevésbé konzervatív. Talán jobban is tette volna Babits, ha felhagy *elitélendő indokú* antifasizmusával, ha konzervativizmusát netán felfrissíti az élesen szembeforduló fasizmus némely jegyével. Érdekes gondolatmenet. Különösen 1970-ben, amikor már senki sem kívánta a jeles professzortól, hogy még egy székényi földet taszítson az amúgy is elásott Babitsra; ezt ő szívből írta, önként. Bezzeg ott van ezzel szemben Thomas Mann! E Lukács-műben is, mint annyi másban — némely lanya megintésekkel körítve bár — megállapítódik róla: „Itt egy becsületesen gondolkodó nagy író levonja az összes konzekvenciákat...” Meg is értem én ezt. Elvégre Thomas Mannt érdemes körüldicsérni, „nagy polgári humanistaként” számon tartani, neki egy világ hódol. Amde ha nekünk, rongyos magyaroknak van egy „nagy polgári humanistánk”, az nincs is, sose volt, az rosszabb a fasisztánál.” (114–115. o.)

A figyelmes olvasó számára mármost pillanatok alatt nyilvánvaló a következő: Lukács azt írta, hogy 1941-es álláspontja szerint Babits „főként” egyéni erkölcsi motívumok alapján utasította el a fasizmust (ami nem zárja ki, hogy konzervativizmusa miatt is); 1970-ben azonban megváltoztatta véleményét, és úgy vélte, hogy „elsősorban” annak antikonzervatív tulajdonságai miatt (ami viszont nem zárja ki az erkölcsi motívumok meglétét is). Nemes Nagy Ágnes azonban ezt úgy interpretálja, hogy előbb *csak* az erkölcsi mozzanatokot, utóbb *csak* a konzervativizmust említi. És hogy egy fasiszta „kevésbé konzervatív”, az egyáltalán nem ekvivalens azzal, hogy „haladóbb”, mint Babits. . .

Miért és mennyiben értem meg Nemes Nagy Ágnes indulatos polémiaját mégis? A Babits–Lukács viszony általánosabb összefüggéseire kell ezzel kapcsolatban kitérnem. Egyrészt úgy vélem, hogy Lukácsnak tényleg kár volt 1941-es ítéletét (lásd: az *Írástudók felelőssége* c. kötetben, Szikra 1945, 48 skk. o.) 1970-ben megváltoztatnia, és a hangsúlyt az erkölcsi motívációkról a konzervatív világnézetre helyezni. Másrészt azonban azt is gondolom, hogy ez a hangsúlyáthelyezés összefügg általában a konzervativizmusról alkotott, nem kellően árnyalt ítéletével: hiszen az említett erkölcsi mozzanatok valójában már *benne foglaltatnak* Babits konzervativizmusában — közel sem minden konzervativizmusban persze.

Nem véletlen azonban, hogy 1941-ben Lukács jobban meglátta az erkölcsi motivációt Babits költeményében. Hiszen ő maga is, aki mindig a legkeményebben — és szerintem nem mindig jogosan — bírálta az ún. „poroszságot”, ekkoriban írta le a következő sorokat, egy föltehetőleg 1943-ban keletkezett, bár meg nem jelent cikkében: „Többet mondok: az egész haladó Németország mindenkor is lázadozott az óporosz elvek ellen. Történelmi szükségszerűség, hogy ezeket megszüntessük: meg kell szüntetni őket. Ha azonban ezeknek az elveknek a becsületes és meggyőződéses hívei védekeznek a hitlerizmus és az ellen, hogy Jézust SA-legénynek láttassák, hogy a porosz hadseregéből rablóbandát csináljanak, hogy a porosz bürokráciát korrupt rablók gyülekezetévé aljasítsák, akkor a civilizációnak egy — igaz, hogy elévült, igaz, hogy meghaladandó — fokát védelmezik a kiteljesedett barbárság ellenében.” („Az igazi Németország”, ford. Meller V. Ágnes, az idézetet lásd az *Estétikai írások 1930–1945*, Kossuth, 1982, c. gyűjtemény 525. oldalán.) Ekkor tehát Lukács világosan látta és ki is mondta, hogy a konzervativizmus bizonyos áramlati (gondoljunk Magyarországon a legitimistákra!) igenis valódi szembenállást jelenthetnek a fasizmus-sal — nyilván nem véletlen a szövegben a keresztény eszmevilágra történő utalás sem.

Most azonban próbáljuk megérteni Lukácsot. Nem szabad ugyanis azt gondolni, hogy olyan kaliberű gondolkodó, mint Lukács, a mindenkori politikai divatok szerint váltogatja egymással első látszatra nehezen összeegyeztethető nézeteit. Nem kétséges: a körülmények változása szerepet játszott abban, ha egy Lukács, vagy akár egy Marx, nézeteinek hol egyik, hogy másik oldalát állítja előtérbe; ám ez nem jelenti azt, hogy ezek valahol mélyen, a gondolkodó nézeteinek átfogó rendszerében ne függjenek mégis össze egymással. Hogy mindjárt a konzervativizmusnál maradjunk: ezt más összefüggésekben nagyon is sokszor vetették már Lukács szemére, és (bár ezek a szemrehányások sokszor inkább dicséretként hatnak) Lukács konzervativizmusát szerintem sem joggalán dolog emlegetni. És éppen a Babits-hoz való kapcsolatában. Lukács és Babits főtebb említett kezdeti, nagyon is őszinte érdeklődése és rokonszenve egymás iránt (pl. 1910-es leveleikben) nyilvánvalóan abból fakadt, hogy rokonlelkeket sejtettek egymásban, és azonos típusú szembenállást az őket körülvevő akkori magyarországi viszonyokkal. A csalódást talán az okozhatta és fokozhatta föl, hogy kiderült:

a kivezető utakat egészen másképp képzelik el. A személyes viszony azonban a polémia időszakában is korrekt maradt.

Ami mármost eredendően közös Lukácsban és Babitsban: a klasszikus művészet, illetőleg a művészeti klasszika föltétlen — ha úgy tetszik *konzervatív* — tisztelete, mely mindkettőjüknél nem egyszerűen személyes ízlés, de esztétikai elv is. Nem hiszem, hogy Babitscsal kapcsolatban ezt bizonygatnom kellene. A fiatal Lukácsal kapcsolatban is csak arra a tömör megfogalmazásra utalok, amely a Popper Leóról írt nekrológiájában található, s mely szerint Popper forma-fogalmának „olyan klasszika” felel meg, „ahol Giotto, Breughel és Cézanne is klasszikusok” (az idézetet vö. az *Ifjúkori művek*, Magvető, 1977, 561. oldalán). Igaz ugyan, hogy Lukács később nem „nagy klasszikáról”, hanem „nagy realizmusról” beszélt. Csakhogy először is hadd hívjam föl a figyelmet arra, hogy Lukács realizmus-fogalmának, amint arra számtalanszor utalt, olyan „realizmus” felel meg, „ahol Giotto, Breughel és Cézanne is” realisták... Az ügy különféle, szerteágazó vonatkozásaiba itt persze nem mehetünk bele: ez szétfeszítené egy ilyen reflexió kereteit. Három, nagyon jellegzetes példát azonban hadd idézzek. Az egyik, hogy Lukács *A haladás és reakció harca a mai kultúrában* c. ismert előadásának (1956) a Lukács Archívumban található vázlatában a következőket írja: „Irodalom és művészet: realizmus és antirealizmus (dekadencia) harca.” Még jellemzőbb azonban következő nyilatkozata: „A nagy művészet igen ritka. [...] De hát mi a művészet, ha nem a nagy művészet?” (A nyilatkozat a *Rinascita* 1965. februári mellékletében jelent meg.) És végül: a *Művészet és társadalom* c. kötet előszavában Lukács a szocialista realizmust mint a szocializmus „nagy művészetét” jellemzi (Gondolat, Bp, 1969, 11. o.). A „nagy realizmus” fogalma tehát ugyanazt a funkciót töltötte be az érett Lukácsnál, mint a „nagy klasszika” fogalma a fiatalnál: a nagy művészet leírására szolgált, persze még azzal a különbséggel, hogy ezt a realizmus-fogalmat Lukács a részletes kidolgozás során sokszorosan konkretizálta. Ezért koncepcióját csak a nagyon felületes szemlélő fogja összetéveszteni Roger Garaudy elméletével a „partatlan realizmusról”. A különbség lényege, hogy Garaudy szerint minden „realizmus”, amiről ő úgy gondolja,

hogy nagy művészet; míg Lukácsnál csak az a nagy művészet, ami megfelel a realizmus kritériumainak. Konkrét példával: Franz Kafka, Garaudy szerint, „realista”, mert szerinte nagy művész; míg Lukács szerint Kafka nem realista, tehát nem is igazán nagy művész.

De miért változtatta hát meg Lukács 1970-ben a „Jónás könyvé”-ről mondott 1941-es ítéletét? Ezt konkrétan csak ő maga tudta volna megmondani, ha akkor megkérdezte volna valaki — ma már csak találgatni lehet. Megkockáztathatjuk például azt a hipotézist, hogy életművének befejező és összefoglaló jellegű időszakában Lukács sok mindent ki akart igazítani, sok korábbi félreértést akart tisztázni. (Hogy azután nem mindig sikerrel, azt talán az *Ontológia* gigantikus torzója mutatja leginkább.) Babits 1970-ben valójában már nem volt „elásva”: Lukács nyilván úgy érezte, nyugodtan visszatérhet erre a föltehetőleg számára is kényes problémára. És ahogyan *Az ész trónfosztása* is magának a fiatal Lukács eszményeinek eltűzött (ön)kritikája volt; úgy lett a Bartók-tanulmány is a Babitscsal rokon-szenvező fiatal Lukács konzervativizmusának megint csak eltűzött (ön)kritikája...

Az irodalom és az irodalmi élet végletes átpolitizálására való törekvés nem Lukácstól, sőt nem is Révától származik, de évszázados hagyomány Magyarországon, ill. Kelet-Európában. (Ilyen vagy amolyan előjellel: egyremegy...) Állítom, hogy Babits és Lukács művészetkonceptiója esztétikai tekintetben legalább annyi közös, mint amennyi elválasztó mozzanatot tartalmaz — az ideológiai különbségek, sőt ellentétek ettől persze még valóban fönnállnak. Nemes Nagy Ágnes azonban utal könyvében a Babits—József Attila viszony körüli, sokáig makacsul kitartó félreértésekre is, és arra, hogy „az irodalomtörténeti szakma már tisztázta az eseményeket. Pusztán azért idézem fel az ügyet, mert a bűnbak-keresés jellegzetes példája.” (116. o.) Mélyen igaza van. Nem lehetne végre hasonló módon tisztázni — a ténylegesen létező elvi különbségek és ellentétek elismerése mellett — a Babits—Lukács viszony körüli, fölösleges félreértéseket is? Zárjunk le végre áldatlan, terméketlen és értelmetlen vitákat, melyek ilyentájt, két centenárium között, ráadásul csak ünnepreontásra lehetnek alkalmasak.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Karádi Éva, Karácsony András*: Eötvös Tudományegyetem Jogi Kar, 1053 Budapest, Egyetem tér 1—3;  
*Selmeczi József*: Marx Közgazdasági Egyetem; 1093 Budapest, Dimitrov tér 8;  
*Várnai András*: Műszaki Egyetem, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3—9;  
*Urbán Károly*: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2;  
*Sziklai László, Ambrus János*: Lukács Archívum, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2;  
*Tallár Ferenc, Seress L. Attila, Lányi Gusztáv, Lendvai L. Ferenc*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1;  
*Varga Csaba*: Állam- és Jogtudományi Intézet, 1014 Budapest, Országház u. 30;  
*Tímár Árpád*: Művészettörténeti Kutatócsoport, 1014 Budapest, Uri u. 62;  
*Lee Congdon*: Institut for Advanced Study, School of Historical Studies, Princeton, New Jersey 08540, USA;  
*Giuseppe Bedeschi*: Via dei Pamphili 4, 00152 Roma, Italia;  
*Michael Lövy*: 34 rue des Lyonnais, 75065 Paris, France;  
*Werner Mittenzwei*: Akademie der Wissenschaften, Zentralinstitut für Literaturgeschichte, 108 Berlin, Otto-Nuschke-Str. 22-23, DDR;  
*Frank Benseler*: Gesamthochschule, 4790 Paderborn FB1, C2-332, Warburger Str. 100, Geb. C, Bundesrepublik Deutschland

## HIBAIGAZÍTÁS

1984/1—2. számunk 210. oldaláról 1 sor kimaradt:

*(Fordította és a jegyzeteket írta: Heksch Ágnes)*

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

A szedést a Preprint gmk készítette

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1985. február 1. — Terjedelem: 23,50 (A/5) ív  
86.14119 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Hazai György



# A LUKÁCS ARCHÍVUM ÉS KÖNYVTÁR KIADVÁNYAI

*Lukács György hagyatékából*

*Akadémiai Kiadó*

Sorozatszerkesztő: Sziklai László

Lukács György: A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében\*\*

Szerk.: Lendvai L. Ferenc. 1980. Füzve 35,– Ft

Lukács György: Napló – Tagebuch (1910–11). Das Gericht (1913)\*\*

Szerk.: Lendvai L. Ferenc. 1981. Füzve 12,– Ft

Lukács, Georg: Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden? \*\*

Szerk.: Sziklai László. 1982. Füzve 27,– Ft

Lukács, Georg: Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? (1933)\*\*

Szerk.: Sziklai László. 1982. Füzve 35,– Ft

Lukács, Georg: Dostojewski. Notizen und Entwürfe\*\*

Szerk.: Nyíri János. 1985. Füzve 60,– Ft

## *Előkészületben*

Lukács, Georg: Demokratisierung Heute und Morgen

Szerk.: Sziklai László

## *Archívumi Füzetek*

Sorozatszerkesztő: Sziklai László

I. Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez

Szerk.: Lenkei Júlia. 1982. (elfogyott)

II. Béla Zalai: Allgemeine Theorie der Systeme

Szerk.: Bacsó Béla. 1982. (elfogyott)

III. Lukács-recepció Nyugat-Európában (1956–1963)

Szerk.: Tallár Ferenc. Német nyelven. 1983. (elfogyott)

IV. Ernst Bloch' und Georg Lukács

Dokumente zum 100. Geburtstag\*

Szerk.: Mesterházi Miklós és Mezei György. 1984.

V. Bauer Hilga: Emlékeim – Levelek Lukács-hoz

Szerk.: Lenkei Júlia. 1985. Füzve 82,– Ft\*\*

## *A Filozófiai Figyelő Évkönyvei*

Az ELTE BTK Filozófiai Oktatók Továbbképző és Információs Központja és a Lukács Archívum és Könyvtár kiadványa

1. *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban\**

(Szöveggyűjtemény)

Szerk.: Krausz Tamás és Mesterházi Miklós

I–IV. kötet. 1982.

2. *Irodalom és demokrácia (A Lukács-vita dokumentumai 1949–1951)\**

(Szöveggyűjtemény)

Szerk.: Ambrus János. 1–2. kötet. 1983.

---

\*-gal jelölt könyvek a Lukács Archívumban (1056 Bp. V., Belgrád rkp. 2.), a

\*\*gal jelöltek az Akadémiai Kiadó könyvesboltjában (Bp. V., Váci u. 22.) szerezhetők be, illetve postán a Kiadó Kereskedelmi osztályán keresztül (1363 Bp. Pf. 24.) rendelhetők meg.

*A Magyar Tudományos Akadémia  
IX. Osztályának új folyóirata a*

## **TÁRSADALOMKUTATÁS**

Főszerkesztő: Kulcsár Kálmán

A folyóirat évente négy alkalommal, összesen 480 oldal terjedelemben jelenik meg. A szerkesztő bizottság arra törekszik, hogy a folyóiratban a társadalom folyamatait, aktuális jelenségeit feltáró cikkek, tanulmányok, tehát a társadalomkutatás új eredményei lássanak napvilágot, hozzájárulva a korszerű társadalmi gyakorlat kialakításához.

A *Társadalomkutatás* igyekszik gyorsan reagálni a társadalom életében jelentkező problémákra; interdiszciplináris jellegű, a gazdaság-, valamint az állam- és jogtudományok mellett a szociológia, a politikatudomány, a demográfia, a statisztika és a szervezéstudomány körébe tartozó közleményeket, vitákat, kongresszusi beszámolókat és könyvismertetéseket ad közre.

*Évi előfizetési díja 100,— Ft*

*Egy szám ára 25,— Ft*

*Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál  
(Budapest, József nádor tér 1. 1900)*

*Példányonként megvásárolható a hírlapboltokban  
és az újságpavilonokban.*

## CONTENTS

ÉVA KARÁDI: Lukács, Fülep and the Hungarian School of Intellectual History . . . .	1
JÓZSEF SELMECZI: The Conception of Activity Held by the First Hungarian Editors of the „Capital” . . . . .	56
ANDRÁS VÁRNAI: World Revolution — World Crisis (The Hungarian Aspects of Jenő Varga's Activity from the Period of the Hungarian Republic of Councils to the Debates in the Soviet Union) . . . . .	92
KÁROLY URBÁN: The „After-life” of the Blum-Theses . . . . .	125
FERENC TALLÁR: Under the Spell of Immanence . . . . .	146
LÁSZLÓ SZIKLAI: Bridge into the Future (Metodological Remarks on an Aesthetics „Had Already Turned Possible”) . . . . .	184
CSABA VARGA: Objectification, reification, alienation, and the problems of Law (An Essay of Conceptualization on the Basis of Lukács' Ontology) . . . . .	196
ANDRÁS KARÁCSONY: Philosophy of History and Political Strategy (A Sketch on Lukács's Late Period of Activity) . . . . .	212

## DOCUMENTS

GYÖRGY LUKÁCS: Articles from the <i>Die Rote Fahne</i> . . . . .	230
LAJOS FÜLEP: Fine Arts and Reality (Intr. Árpád Timár) . . . . .	254
JÁNOS AMBRUS: The Fate of a Professorship . . . . .	272
(Sándor Szalai, Lajos Prohászka, György Lukács, Gyula Kornis: Reports on the Filling up a Professorship on the Faculty of Arts) . . . . .	277

## REFLECTION

LEE CONGDON: Politics and Apocalypsis . . . . .	314
GIUSEPPE BEDESCHI: György Lukács or the Aristocratic Attractiveness of Revolution . . . . .	323
MICHAEL LÖWY: Lukács's Historical Marxism . . . . .	329
WERNER MITTENZWEI: Lukács's Revolutionary-Democratic Aesthetics . . . . .	341
FRANK BENSELER: The Parochialist of the Culture . . . . .	350
<u>István Hahn 1913—1984</u> (Ferenc Tőkei) . . . . .	362
<u>Endre Simon 1932—1984</u> (Kornél Steiger) . . . . .	363

## REVIEWS

ATTILA L. SERESS: A Bibliography of the Philosophy between the Two World Wars . . . . .	365
GUSZTÁV LÁNYI: „Predominant Ideas” and the History of Mentality . . . . .	366
FERENC L. LENDVAI: Between Two Anniversaries . . . . .	369

## СОДЕРЖАНИЕ

Ева Каради: Лукач, Фюлеп и венгерская школа духовной истории . . . . .	1
Йозеф Шельмеци: Концепция о действии первых венгерских редакторов «Капитала» . . . . .	56
Андраш Варнаи: Мировая редолюция — мировой экономический кризис (Венгерские отношения деятельности Евгения Варга от Венгерской Советской Республики до споров в Советском Союзе) . . . . .	92
Карой Урбан: Последующая судьба тезисов Блума . . . . .	125
Ференц Таллар: Под обаянием имманенции . . . . .	146
Ласло Сиклаи: Мост в будущее (Методологические замечания об уже ставшей возможной Эстетике) . . . . .	184
Чаба Варга: Категории «Vergegenständlichung», «Verdinglichung», «Entfremdung» — и проблематика права (Выяснение понятий по Онтологии Лукача) . . . . .	196
Андраш Карачонь: Философия истории и политическая стратегия (Очерк о позднем творческом периоде Лукача) . . . . .	212

Ára: 70,— Ft

Előfizetés egy évre: 210,— Ft

ISSN 0025—0090

## ДОКУМЕНТ

Дьёрдь Лукач: Статьи из журнала Die Rote Fahne .....	230
Лайош Фюлеп: Искусство и действительность (Ввег. Арпад Тимар) .....	254
Янош Амбруш: Судьба одной кафедры .....	272
(Шандор Салаи — Лайош Прохаска — Дьёрдь Лукач — Дьюла Корниш: Экспертизы о замещении одной кафедры на гуманитарном факультете) .....	277

## ОБЗОР

Ли Конгдон: Политика и апокалипсис .....	314
Джузеппе Бедески: Дьёрдь Лукач или аристократическое притяжение революции ...	323
Михаел Леви: Исторический марксизм Дьёрдя Лукача .....	329
Вернер Миттенцвей: Революционно-демократическая эстетика Лукача .....	341
Франк Бенселер: Местный патриот культуры .....	350
<b>Иштван Хан</b> 1913—1984 (Ференц Тёкеи) .....	362
<b>Эндре Шимон</b> 1932—1984 (Корнел Штейгер) .....	363

## РЕЦЕНЗИИ

Атила Л. Шерещ: Библиография философии периода между двумя мировыми война- ми .....	365
Густав Ланьи: «Господствующие идеи» и история ментальности .....	366
Ференц Л. Лендваи: Между двумя столетиями .....	369

## Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzletei-  
ben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V.,  
József nádor tér 1., 1900, közvetlenül vagy postautalványon, valamint  
átutalással a HELIR 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés  
bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca  
21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest,  
Váci utca 22. Telefon: 185-881).

Előfizetési díj egy évre: 210 Ft

1 szám ára: 35 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

H-1389 Budapest, Pf. 149.

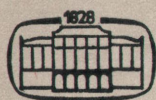
81220 71  
HUSZONKILENCEDIK ÉVFOLYAM

1985/3-4



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOK  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)  
TENGELYI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN,  
KISS ARTUR, RUZSA IMRE, SZIGETI  
GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC (mb. elnök),  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA

1985/3—4

## TARTALOM

MESTERHÁZI MIKLÓS: Korunk öröksége, avagy Ernst Bloch a „hanyatlás”-ról ....	377
FARKAS GÉZA: Louis Althusser ideológia- és történelemelmélete .....	426

## DOKUMENTUM

BENEDETTO CROCE: A történelem fogalma (Alfredo Parente válogatása) .....	475
--------------------------------------------------------------------------	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

RICHARD RORTY: A filozófia ma Amerikában .....	583
LEONYID GREKOV: Viták a szovjet filozófiában a társadalmi törvények működésé- nek és érvényesülésének mechanizmusáról .....	600
MÉSZÁROS ANDRÁS: Szlovák filozófia az utóbbi két év könyveinek tükrében .....	612

## SZEMLE

KISS ENDRE: Marx-recepció a hetvenes és nyolcvanas évek fordulóján (Leonard P. Wessel, Jr.: Karl Marx, romantic irony and the proletariat — Siegbert R. Prawer: Karl Marx und die Weltliteratur — Walter Euchner: Karl Marx — Robert Weiner: Das Amerikabild von Karl Marx) .....	616
KOVÁCS B. ILONA: Forradalom és filozófia (E. Iljenkov: Forradalom és filozófia)	619
MESTERHÁZI MIKLÓS: Rosa Luxemburg, a forradalmi marxista (Rosa Luxemburg és az orosz forradalom) .....	622
NAGY TAMÁS: A polgári baloldal gondolkodása a Weimari Köztársaságban (Dieter Mayer: Linksbürgerliches Denken) .....	627
BECSKEHÁZI ATTILA: Pillanatfelvétel a történelmi szubjektumról (Walter Benjamin: Német emberek) .....	631
KAPOCSI ERZSÉBET: Benjamin „Passzázs-könyv”-e (Walter Benjamin: Das Passagen- Werk) .....	633
FELKAI GÁBOR: Új könyv a kritikai elméletről (Gert-Walter Küsters: Der Kritikbe- griff der kritischen Theorie Max Horkheimers) .....	636

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 759—011; 138 és 269 mellék

Szerkesztőségi fogadóóra: csütörtök 10—12

Kiadóhivatal: Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21

# KORUNK ÖRÖKSÉGE, AVAGY ERNST BLOCH A „HANYATLÁS”-RÓL

M E S T E R H Á Z I M I K L Ó S

Bloch messianizmusa – dialógus a történelemmel. És e dialógusban a fasizmus hatalomra jutása szükségképpen új fejezetet nyitott – a korai művek előfeltevése, hogy „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”, újrafogalmazásra szorult. Az újrafogalmazásnak ez a szituációja Bloch művében újabb, és megint csak termékeny paradoxonok sorát nyitotta meg.

A 30-as évek blochi alkotóperiódusának (legalábbis az utókor számára) leglényegesebbnek tűnő és leginkább következményterhes momentuma a – mindenekelőtt német – antifasiszta emigráció, illetve a kommunista mozgalom teoretikusainak és művészeinek körében lezajlott ún. „expresszionizmus-vita”. Ez a látszólag merőben esztétikai vagy művészettörténeti vita valójában távolról sem szűken „művészeti” vita volt, inkább sajátos végiggondolási formája a korszak történelmi, politikai és elméleti alternatíváinak. Fasizmus és népfront, forradalom és szocialista építés interpretációi csaptak össze benne – anélkül, hogy ennek a vita résztvevői mindig és teljességgel a tudatában lehettek volna. És ideologikus volt a vita annyiban is, hogy a formák, melyeket magára öltött, az érvek, amelyek benne elhangzottak, maguk sem voltak előfeltevésmentesek; kiformálásukban szerephez jutottak a szociálfasizmus-elmélet és a „bürokratikus szektarianizmus”, a marxí örökség értelmezésének problematikus vonásai stb., s a hamis előfeltevéseknek nem mindegyikét lehetett a vita korszakában átlátni és korrigálni.

A 30-as évek, a *Korunk örökségének* (*Erbschaft dieser Zeit*, 1935) és az ezt körülvevő követő írásoknak Blochja „konzervatív” művészetfilozófus. Nemcsak mert szemében a művészet, a filozófia, a benne rejtjelezett ígélet miatt, megőrzendő tradíció, hanem ekkorra most már azért is, mert a művészet mint művészet, a forma mint forma válik számára megvédendővé, egyfajta megőrzendő *biztosítékká* a fasiszta barbársággal szemben. Azt, hogy a luciferikus szubjektivitás mintegy kioldódott a kvázi-harmóniák formakötöttségeiből, Bloch változatlanul a század nagy művészeti vívmányának tartja; de immár nem problémamentes, ellentmondásmentes jelenségnek – mert már látható, hogy a szubjektivitásra az e kioldódástól az igazi hazataláláshoz vezető úton újra és újra a Sátánnal és a gátlással való találkozás vár. A korai képromboló gesztus bizonyosságát az örökség óvatos mérlegelésének mozdulata váltotta fel. „Költészet és filozófia egyszer megszűnnek, bizonyosan, de csak akkor, amikor a proletariátus megszűnésében *megvalósulnak*. Addig fegyverek, és a proletariátus megszűnése is hosszú és rendkívül mélyrenyúló folyamat, minden emberi elidegenedés és nem-valóság megszüntetésének aktusa, centrális inkognitónk egész terjedelmében”,<sup>1</sup> írja Bloch a *Korunk örökségével* egyidőben, s a belátás, hogy a művé-

<sup>1</sup> *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur*, I. k. Aufbau Verlag, Berlin–Weimar 1979, 887. o.

szet progresszív megszüntetésének perspektívája egyelőre lekerült a napirendről, ekkori esztétikai írásainak rejtett mozgatórugója.

A 30-as évek Blochjában mégsem húnyt ki a korai messianisztikus pátosz. A „nyomok”, melyeket felmutat, a megváltás – mindenek ellenére való – közvetlen aktualitására vannak hivatva utalni. A megváltás e kor reményét is be kell hogy váltsa – e beváltásért ír Bloch épp e kor (*dieser Zeit*) örökségéről. Ez a megőrzött messianisztikus pátosz a 30-as évekbeli Bloch-írások néhány szembeötlő politikai vagy esztétikai balítéletének forrása; a messianisztikusság azonban mégsem, itt sem, pusztán korlátozó, különösen nem diszkreditáló értelmű. Nem az már politikailag sem. De különösen nem az filozófiailag; mert amit Bloch messianizmusa védelmez – mindegy most, hol és mennyiben botolva ellentmondásokba, a történelem „gátlásaiba” –, az elméletileg, módszertanilag maradandó „örökség”: egy „normatív” megszüntető szubjektivitás végső soron való módszertani fölénye, a történelem „aktív”, „szubjektív” tényezőjének, „nyitottságának”, a fejlődés egyenlőtlenségének hangsúlyozása. Bloch ekkori esztétikai írásainak újra csak maradandó mozzanata a gesztus: az arra való rákérdezés, hogy hogyan lehetséges, a „stíluskööttségek felbomlásának” egyszerre eredményeképpen és ellenére, érvényes művészet.

A fasizmus elleni harc, a népfretpolitika, úgy tűnik, visszahozott valamit a 20-as évek marxizmusának messianisztikus küldetéséből. Mindenesetre újra felvetette a 20-as évek elejének nagy kérdéseit, a szövetségét és az örökségét, s ezekre „szélesebb” választ keresett, mint a közvetlenül megelőző időszak. A *Korunk öröksége* éppen a fasizmus és a fasizmus elleni harc korkérdéseinek sürgetésére, az újra felvetett örökség-probléma megválaszolásának atmoszférájában kerekíthette könyvvé a „nem-azonosságról” szóló példázatok laza ciklusát.

Életünk, a történetek, a gyermekkor, a mesék, a legendák: mind „nyomok”, a „nem-azonosság” transzcendálása utáni vágy „nyomai”; azé, hogy – mint a *Spuren* elé bocsátott mottó mondja – „Vagyok. De nem vagyok meg magamnak. Ezért csak leszünk.” Ám míg a korai expresszionizmus-könyv, vagy az utópia-könyv Blochja számára aligha lehetett kérdéses, hogy „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”, a restauráció is legfeljebb ha ideiglenes, és a leomlott homlokzatok mögül egy győzelemre hivatott szubjektivitás lép elő, a fasizmus uralomra jutása most egy negatív víziót idéz fel: a csőd lehetőségét, a „rossz egyidejűség” homogénné, uralkodóvá válását. Az előrehaladott, kiteljesedett és tökéletesedett eldologiasodását, amely felszámolja, sikerrel neutralizálja a polgári társadalommal szemben álló, a transzcendálás lehetőségét ébrentartó értékeket, kiiktatja vagy tehetetlenné teszi azokat a tapasztalatokat, amelyek ezeknek az értékeknek az igenlését megalapozhatják. A fasizmus Bloch számára egyszerre különös és általános jelenség; nem egyszerűen a német mizéria terméke (bár Bloch néhány elemzése erre a gyökérzetre is utal), hanem modellje a polgári társadalom egy általánosabb fejlődési lehetőségének is. A *Korunk öröksége*, Bloch fasizmus- és avantgarde-könyve a kultúrának a polgári társadalomban való problematikusságáról, e problematikusság végső kiéléződéséről és az ellenállás esélyeiről is szól. Lukács György, a *Korunk örökségéről* írott, és hangvételében – ha nem is érvei mindegyikében – az expresszionizmusról írt cikk és az expresszionizmus-vita élesebb érvelésétől elütő recenziójában, eltérően a mű szokványos bírálótól, már rámutatott erre: „Blochnál [...] a jelenkor kultúrájának elemzése nem csupán antifasiszta tenden-



ciáról, hanem egészséges plebejus ösztönről is tanúskodik. Éppen széles körű és mélyreható műveltségének következménye, hogy Blochtól távol áll a jelenkor műveltségének és kultúrájának vak túlértékelése. Nagymértékben és előnyére különbözik azoktól a polgári antifasisztáktól, akik a faszizmus ideológiája ellen küzdenek, de egyben az imperialista ideológia megmentésére is kísérletet tesznek. Bloch elítélő véleménye a polgári kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé, és szándékolt tendenciájában a hanyatlás egész korszakának ideológiáját bírálja. Persze itt is zavaróan keveredik kritikájába a romantikus antikapitalizmus, amikor a támadás során az ösztönzést a polgári fejlődés liberális szakaszára irányítja, és eközben a reakciós ellentendenciákat nem bírálja kellő élességgel.”<sup>2</sup>

A „gleichschaltot” társadalom problematikájával a faszizmus nem csak Blochot konfrontálta, hiszen a fasiszta hatalomátvétel a Frankfurter Iskola manipuláció- és tömegkultúra-elemzéseire is döntő impulzust adott. Blochnak a fasiszta filmipar vagy politikai propaganda hatáselemeiről adott elemzése, a *Korunk örökségének* és az ezt követő cikkének ilyen irányú kitérői beleillenek az emigrációs Institut für Sozialforschung kutatási programjaiba is. Mégis, Bloch attitűdje bizonyos értelemben épp ellenkezője a Frankfurter Iskoláénak. Bloch nem rezignált. Nem a „Gleichschaltung” sikeressége az alapvető tapasztalata, hanem, hogy a fokozódó homogenizálódás, az „egy dimenzióra” szűkülés ellenére felkutatathatók a „nyomok”, léteznek a társadalomnak *locus minoris resistentiae*-i, ahol mégis és még mindig áttörhet az emberi szubsztancia, ahol mindennek ellenére lehetséges művészet és kultúra. Hogy tehát a legújabb polgári kultúra nem pusztán hanyatlás.

Bloch így proklamálja a könyv szándékát és előfeltevéseit: „Ezeknek a lapoknak az alaphangja, a nézőpont, melyből vizsgálódunk, a legszorosabban marxista. Ám épp ebben az alaphangban, közvetve, a kis-, de különösen a nagypolgári kulturális réteg ideológiai mozgása kapcsán, még egy másik kérdés is felvetődik. Mégpedig ez: nyújt-e a hanyatló polgárság, éppen mint hanyatló, elemeket az új világ felépítéséhez; és, adandó esetben, melyek ezek az elemek? Ez tisztán közvetett kérdés, diabolikus használatra; s mint ilyet, úgy tűnik, eddig elhanyagolták, bár alapvetően dialektikus. Mert nemcsak egy osztály forradalmi felemelkedésében vagy derekas virágzásában, hanem hanyatlásában, és ama sokrétű tartalmakban, melyeket épp a felbomlás szabadít fel, is lehet dialektikusan használható „örökség”.<sup>3</sup> E gondolat mögött újra Bloch messianisztikus gesztusa húzódik meg: a „csillogó felszín”, „töréshelyei” mögött ott áll a győzelemre hivatott szubjektivitás. És a „paradoxia istene” újra, más módon, de termékennyé teszi a blochi gesztust.

A *Korunk öröksége*, a korparancsnak megfelelően, a korszak ideológiai jelenségeinek „hibáját és erényét”, a *Laster und Tugend* dialektikáját vizsgálta, és éppen a messianizmus, a blochi – egyébként kommunista mozgalomnak elébe vágó – népfrontosság balos akcentusával kapcsolatban nekünk is rá kell mutatnunk itt hiba és erény dialek-

<sup>2</sup> Lukács György: „Korunk öröksége”, *Világosság*, 1977/6, 362. o.

<sup>3</sup> Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, 15–16. o. Ez a kiadás több, az expresszionizmus-vita tárgykörébe vágó, de később keletkezett írást is tartalmaz, melyek kötetben egyébként nem jelentek meg. E cikkek kapcsán is erre a kiadására fogunk hivatkozni, figyelembe véve természetesen az íráskronológiáját.

tikájára. Mert Thomas Mann-nal, visszatérően, „kályhát pucoltatni” — esztétikai melléfogás. Hitlerrel szemben nem az antifasiszta szövetségre, hanem a belső németországi proletármozgalmakra „tenni” — politikai vakság. Mégis, éppen ez a messianizmus, az, hogy „korunkban” kereste az esztétikai megváltás csíráit, védte meg Blochot két olyan hibás előfeltevés esztétikai következményeitől, mely előfeltevéseket pedig ő maga is osztott, sőt melyekben túlszaladt Lukácson. E két előfeltevés: a kapitalista világ gyors összeomlása, belső lényegtelensége, és a szocializmus harmonikus, történelmi megrázó kódtatások nélküli átfelfordítása a kommunizmus második fokára. Ez a két — itt persze egyszerűsítetten rekapitulált — előfeltevés lezárta annak az útját, hogy az esztétikai várakozás a „romantikus” formák újraéledésére-átfunkcionálására irányuljon. Ernst Bloch azonban éppen azokkal az esztétikai jelenségekkel foglalkozott, melyeket oly aktuálissá tett a kiteljesedett „racionális”, represszív toleráns, manipulatív kapitalizmus virulenciája, és a szocializmusbeli elidegenülés. Tehát nemcsak Kalkáról van szó, hanem Bulgakov és Olesz „fantasztikumáról”, Pilnyak oly sokat bíralt „nem-egyidejűségéről” stb. is. A *Korunk öröksége* „nem-egyidejűség” és „montázs”-elméletére nem tekinthetünk egészen úgy vissza, mint egy elmúlt korszak művészeti gyakorlatának elméleti reflektálására, mert a harmincas évek Blochja legalábbis támpontul szolgálhat kora, és a korunkban aktualizálódott művészeti jelenségek megértéséhez. Mert a fantasztikum, a radikális absztrakció, a szubjektivitás előtérbe nyomulása mint stilizációs elvek, nem a művészet főútvonaláról való letérésnek, nem hanyatlásnak bizonyultak, ahogy egy más történelmi és esztétikai kilábalás reményében a mozgalom teoretikusai feltételezték, hanem művészeti lehetőségeknek, a *hanyatlás* erősödő veszélye mellett.

## I. MELYIK SZÖVETSÉGESRŐL MONDUNK LE?

A *Korunk örökségének* „örökségelmélete” két, összetartozó elemzéssorra épül, a „nem-egyidejűség” és a „montázs” teorémájára. A fasizmus és a fasiszta hatalomátvétel elméleti analíziséhez való sajátos blochi hozzájárulás a *nem-egyidejűség* elmélete.

A jelenséget és a belőle fakadó aktuális problematikát Bloch a *Korunk örökségének* előszavában így fogalmazta meg: „Önmagában nézve, közvetlenül a fasizmus csillám- vagy bódulat-csalása csak a nagytőkét szolgálja, amely vele zavarja meg és sötétíti el az elnyomott rétegek pillantását. Közvetve azonban a zavarodottságban egy eddig simán zárt felszín sima törése nyilvánul meg, az irracionális bódulatban nem pusztán kapitalista módon hasznos szakadékok gőzei szabadulnak fel. A közönségességen és a nyelv nélküli nyersségen, a butaságon és a páni becsaphatóságon kívül, ami a rémület-Németország minden órájában, minden szavában megmutatkozik, van itt egy darabka régebbi és romantikusan kapitalizmus-ellenes ellentmondás, együtt a jelenlegi életben érzett veszteséggel, egy bizonytalan más utáni vágygal. A parasztok és alkalmazottak esendő helyzetének eltérő reflexe ez, és pedig nem csupán az elmaradottságé, hanem ehhez még a valódi nem-egyidejűségé, nevezetesen egy korábbi időkből való gazdasági-ideológiai maradék-lété. Ma e nem-egyidejűség ellentmondásai kizárólag a reakciót szolgálják; de ebben a csaknem zavartalan felhasználhatóságban egy különös marxista probléma rejlik. Túlságosan absztraktan intézték el az irráció viszonyát az elégtelen

kapitalista ráción belül, ahelyett, hogy esetről esetre megvizsgálták volna, és e viszony saját ellentmondásaival foglaltatták volna el helyét. Ezért van, hogy kutyák és hamis mágusok törhettek be nagy, egykor szocialista területekre. Ezért van, hogy ezek a területek nemcsak a reakció búvóhelyei és arzenáljai, hanem veszélyt, viharsarkot jelentenek később még a győztes marxizmus számára is. Ideje, hogy ezt a fegyvert kiüssük a reakció kezéből. És különösen ideje, hogy a nem-egyidejű rétegek ellentmondásait, szocialista vezetés alatt, a kapitalizmus ellen mobilizáljuk. Itt az irrációt már nem nevetik ki szőröstül-bőröstül, hanem elfoglalják: éspedig egy olyan álláspontról, amely az irrációt némileg igazabbnak érti meg, mint a nácik és az ő nagyotkései.”<sup>4</sup>

A kapitalista társadalom *egyidejű* ellentmondása: a tőke és a munka ellentmondása – csak ez, ami mai, ami világosan fogalmakba önthető, végigharcolható. „A tisztán ma született szükség, a munkásé sokkal könnyebben jut eszközökhöz, hogy védje magát. Itt van egyedül egyidejű ellentmondás, ez a mában van, egészen megragadható, avagy a győztes ügy maga. Szubjektív megjelenése, szubjektív faktora nem az alaktalan düh, hanem az osztálytudatos forradalmi proletár. Objektív faktora, objektív megjelenése nem hanyatló maradvány, *feldolgozatlan múlt*, hanem *meggátolt jövő*. Nevezetesen a proletáriátus léte maga [...] A magát áruként felismerő munkás egyben leleplezi a kapitalista társadalom őrgönggő és kísérteties árujellegét, anélkül, hogy – mint új osztály – a régivel összekeverhető volna, anélkül, hogy az ‘ember’ vagy az ‘élet’, melyet az eldologiasulással szembe helyez, már valahol meg volna határozva történelmileg. A proletár a polgári társadalom önfelbomlása, sőt minden osztálytársadalomé egyáltalán, az egyidejű társadalom szubjektíve és objektíve testet öltött ellentmondása, és forradalma – az egyidejű ellentmondások *megismerésének* gyümölcse – nem foglalkozik alakokkal és emlékekkel, nem foglalkozik eleinte a múlt semmiféle tartalmával.”<sup>5</sup> A kapitalista társadalom – és különösen a német „porosz” fejlődés – azonban, túl a saját egyidejű ellentmondásán, telítve van „elintézetlen múlttal”, olyan rétegeket, magatartásformákat, szociológiai és gondolati alakzatokat rejt magában, amelyeket az uralkodó ellentmondás ugyan átszínezett, de nem „intézett el”; s amelyek, a maguk zárt ideológiai világának kategóriáiban gondolkodva, szintén kapitalizmus-ellenesek, de csak ködösen, „sötétben”. Nem minden archaizálás valódi nem-egyidejűség – a fasiszta elbódítás archaizmusai semmiképpen sem. De amikor kispolgárok, alkalmazottak, csalódva a kapitalizmus által számukra kínált lehetőségekben, mégsem térnek át a kommunista álláspontra, amikor a parasztok számára érthetetlen nyelv marad a „párt-kínai”, akkor éppen az „elintézetlen múlt” magatartásformája és ideológiai világa, a valóságosan nem-egyidejű ellentmondások világa jut érvényre.<sup>6</sup> A nem-egyidejű ellentmondás szubjektív oldala a zavaros düh, amelynek ideológiája olyan irráció, amely ugyan fasiszta módon becsapható, de amelyet mégsem egyszerűen csak leleplezni, hanem marxista módon a talpára állítani és felszabadítani kell. Ez az irráció közvetetten, dialektikusan megközelítendő örökség.<sup>7</sup> „Élet”, „lélek”, „tudattalan”, „egész” – ezek és ehhez hasonlóak azok az „antimechanizmusok”, melyekben ezek a rétegek gondolkoznak, és amelyeket a rossz irracionalitás for-

<sup>4</sup> Uo. 16–17. o.

<sup>5</sup> Uo. 119–120. o.

<sup>6</sup> Uo. 113. o.

<sup>7</sup> Uo. 16 skk., 122–126. o.

májában most a reakció használhat fel százszázalékosan; ami nem lenne így, ha „a forradalom itt nemcsak – joggal – leleplezni akarna, hanem éppily joggal túllícitálna, és éppen ezeknek a kategóriáknak a régi birtokára emlékeztetne. A régi birtokára: ami nem jelenti, hogy ennek az ifjú Marx ideje óta a mainak kell lennie.”<sup>8</sup>

Ez röviden a nem-egyidejűség blochi elméletének váza. Ami magát a koncepciót illeti, Bloch elméletét, az antifasiszta harcra vonatkozó javaslatait illetően a modern irodalomban is találni meglehetősen szkeptikus vagy éppen elutasító értékeléseket. „A fasiszta ideológia irracionalizmusa elleni küzdelem nála csak felerősítette első műveinek irracionalista tendenciáját. Lukács a klasszikus racionalizmus felé vonul vissza, ott keres megállást az előretörő irracionalizmussal szemben. Bloch viszont homeopatikus gyógy-módot javasol. Nem lett volna szabad hagyni, hogy a fasizmus használja ki a tömegek irracionális-utopisztikus reménykedéseit, amelyek csak a szocializmusban valósulhatnak meg! S jogtalan kisajátítására – véleménye szerint – a szocialista mozgalmak ideológiájának szűkös racionalizmusa teremtetett lehetőséget. Politikai javaslatai ezért, bármennyire finomkodóan fogalmazza is meg őket, vulgáris-manipulatív ellenmitoszok gyártását szorgalmazták. A fasiszta Führer-mítosszal Keleten a Lenin-piramist és Sztálin atyuskát kell szembeállítani, Nyugaton pedig valamiféle kifinomultabb expresszionista mitológiát és formakultúrát, amely haladó irányba terelhetné a kispolgári tömegeknek az elgépiesedett civilizációval szembeni ellenkezését.”<sup>9</sup> S e megítélést Bloch egynémely cikke, a moszkvai perek apológiája, amit – ahogy Oscar Negt utal rá<sup>10</sup> – sokan nem tudtak megbocsátani neki, mintha igazolná is. Ám Bloch intenciói mélyebbre nyúlnak, mint merőben pragmatikus célzatú és marxisták számára is lakályos ellen-irracionáliszmusok fabrikálása. Bloch a szövetségi politika – a messianisztikus küldetés – kérdését tűzte újra napirendre, a kommunista pártok politikai, elméleti szektarianizmusát akarta fellazítani; és valójában a könyv megtorpanásainak, „irracionáliszmusainak” problematikusságainak oka is mélyebb, mint „első művei irracionalista tendenciájának” felerősödése.

A könyv alapvető tendenciája a kommunista izolacionizmus bírálata. Bloch, 1975-ben visszaemlékezve, mondanivalóját így fogalmazta meg: „Ha én mármost propagandát űzök [...], akkor az emberek fejében adott ideológiát először komolyan kell vennem, és a propaganda kiindulópontjává kell tennem. Ezt is ki akartam fejezni a *Korunk öröksége* ama fejezetével, amely előtt ez a cím áll: 'Nem-egyidejűség és a dialektikájából eredő kötelesség', ahol a hangsúly a kötelességen van. Ezzel szemben van és volt egy olyan propaganda, amely egyáltalán nem jut el a címzettekhez, mert hamis terminológiával szól hozzájuk, túl sok ökonómiai jellegű idegen szóval árasztja el őket, [...] úgyhogy a hallgató jobbára semmit sem ért meg [...], és amennyiben [a propagandista] elmulasztja, hogy az emberekhez – hamis tudatukkal együtt, amely hamis tudattal nem valamilyen uniformizáltságuk alapján, nem egy visszamaradt, hanem egy valóságos nem-egyidejű felépítmény alapján rendelkeznek – szóljon, akkor az

<sup>8</sup> Uo. 18. o.

<sup>9</sup> Ez az idézet Bence György és Kis János egy kéziratos tanulmányából való.

<sup>10</sup> Oscar Negt: „Ernst Bloch der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution”; in: Ernst Bloch: *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934–39*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 431. o.

embereket nem érintik a szavai. Ezért mondom a *Korunk öröksége* előszavában: Amit a párt, nevezetesen a kommunista párt a hitleri győzelem előtt csinált, teljesen helyes volt, csak az, amit nem csinált, volt helytelen. Ismertem Bruno von Solomont, aki kommunista volt, kommunista agitátor, okos ember. [...] Thüringiában Münzer-szövegeket olvasott fel, csaknem teljesen kommentár nélkül. És a visszamaradott, helyesebben félreeső vidékek parasztjai megértették őt. Hessenben, mindenekelőtt Oberhessenben Georg Bühnert olvasott fel, a Hessische Landbote-ból, tehát egy akkor már legalább 100 éves szöveget, ami megfelelt a régi nem-egyidejűségnek, míg a másik, a szokásos pártnyelv (a párt-kínai, ahogy akkor mélyértelműen nevezték) nem talált hallgatókra, megértésre, címzettre.”<sup>11</sup>

„Amit a párt a hitleri győzelem előtt csinált, teljesen helyes volt, csak amit nem csinált, volt helytelen” – mondja tehát Bloch; s az innen eredő kérdésfeltevés, mint hangsúlyozza, nem „kispolgári opposíció”, nem „nagypolgári fertőzés”, és semmi köze a marxista álláspont „szociáldemokrata felvizezéséhez” vagy a „trockista machinációhoz”.<sup>12</sup> Amit a párt nem csinált, az az, hogy nem tett eleget a nem-egyidejűség dialektikájából eredő kötelezettségének. A nem-egyidejűség-fejezetek politikai tartalmát így foglalja össze Bloch: „Ami marad, az a proletariátus 'hármasszövetsége' az elnyomott parasztsággal és az elnyomott középréteggel, proletár hegemonia alatt; a valódi egyidejű ellentmondás hivatása, hogy eléggé konkrét és totális legyen ahhoz, hogy a valódi nem-egyidejű ellentmondásokat kioldja a reakció kezeiből, és közelebb hozza a tendenciához.”<sup>13</sup>

Werner Mittenzwei, aki a *Korunk örökségét* legalábbis a svájci antifasiszta emigráció, az Oprecht-Verlag fasizmus-elemzései közül a legjelentősebbnek tartja, utal rá, hogy Blochot a „kortársak kommunista pártteoretikusnak tartották”<sup>14</sup> És valóban, a kommunista párt teoretikusai körében a *Korunk öröksége* alapvető intencióinak fogadtatása egyetértő volt –, hiszen ezek egybecsengtek a Komintern VII. kongresszusa akkorra már meghirdetett népfrontpolitikájával. Csak Lukács György akkor publikálatlan értékelését idézzük illusztrációul: „Könyvének középponti kérdése – ebből fakad az örökség kérdése is – a *proletárforradalom szövetségeseinek* problémája, a városi kispolgárságnak és parasztságnak a szocialista forradalom ügye számára való megnyerése. Már a kérdés erőteljes felvetése is becsületére válik Blochnak, mint gondolkodónak és mint harcosnak [...] Ameddig Bloch számos marxistának, Hitler hatalomra jutása előtt tanúsított 'önelégült szektasságát' bírálja, addig igaza van. Érdeme annál nagyobb, mert könyvével már a Komintern VII. kongresszusa előtt jelentkezett. Ameddig az ellen polemizál, hogy számos kommunista nem ismerte fel: 'a fasizmus nemcsak a tömegekben mély gyökereket vert előítéleteket szítja fel, hanem a tömegek legjobb érzéseivel, igazságszeretetével, sőt néha még forradalmi hagyományaival is csalárd játékot űz' (Dimitrov), Bloch szintén helyes úton jár.”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Kursbuch*, 1975. 39. 2.

<sup>12</sup> *Erbschaft* . . . , 19. o.

<sup>13</sup> Uo. 123. o.

<sup>14</sup> Werner Mittenzwei: „Exil in der Schweiz”, *Kunst und Literatur im antifaschistischen Exil*, Bd. 2. Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1978, 137. o.

<sup>15</sup> Lukács György: „Korunk öröksége”, 361. o.

Ám az alapvető szándékot illető egyetértésen túl már erős bírálat érte a mozgalomból a könyvet, éppen annak teoretikus magvát, a „nem-egyidejűség” és a „montázs” elméletét. Számunkra most nem önmagában a bírálat ténye az érdekes, hanem az, hogy a bírálat – szükségszerű – félreértésen alapult. Az egyet- és félreértésnek ezt a szükség-szerűnek tűnő kombinációját Hans Günthernek az *Internationale Literatur*ban megjelent recenziója képviseli talán legérzékenyebben, és érvelését követni már csak azért is tanulságos, mert az újabb irodalomtörténet is elfogadni látszik azt.<sup>16</sup> Meg kell jegyeznünk: ez az elfogadás egy már elért belátás visszanyerése. Hans Günther a sztálini önkénynek esett áldozatul, és írásai csak újabban merültek fel a feledésből.

A Günther-recenzió első és utolsó szava is az egyetértésé: „az egész könyvet igazi forradalmi törekvés hatja át”; „őszintén örültünk volna egy ilyen gondolkodó deklarált szövetséges voltának”; „végül abban is egyetértünk Ernst Blochhal: a marxistáknak rá kell mutatniok 'az igazi és teljes, a konkrét rációra'” „mint a gazdaság alóli felszabadulásra, mint éppen a lét emberiesítésének és totalizálásának eszközére. A marxistáknak valóban az eddiginél sokkal intenzívebben kell a *kommunizmust* mint *humanizmust* propagálniuk, ahogy azt már a fiatal Marx [...] zseniális módon kifejlesztette . . .”<sup>17</sup> A nem-egyidejűség elméletet azonban már „teljesen elhibázottnak” tartja Günther: „Mi, a marxizmus megalapítóival együtt, ragaszkodunk ahhoz, hogy a modern kispolgárság, annak termelése, gondolkodása, cselekvése csak a modern kapitalizmus által jut 'általános megvilágításhoz' [...]” – írja. Bloch nem-egyidejű ideológia-töredékei, mentális struktúrái stb. tehát tulajdonképpen nem-létezők, ill. a kapitalista társadalom általános állása szerint ítélandók meg. A „nem-egyidejűség” hamis feltételezése, így Hans Günther, hamis konklúziókra ill. belső ellentmondásosságra ítéli Bloch könyvét. Először is, amikor a fasiszta ideológiát nem-egyidejűként kezeli, a fasiszmus kispolgári jellegének gondolatához jut el, szembekerülve nemcsak a VII. kongresszus fasiszmus-definíciójával, de saját meggyőződésével is, hisz a fasiszmust ő maga is modern, „nagypolgári” jelenségnek, ideológiáját nem valódi nem-egyidejűségnek, hanem megtévesztésnek, demagógiának tartja. „Itt ismerhető fel a nem-egyidejűség-elmélet kártékonyága a maga teljes nagyságában. Mert miről van szó végső konzekvenciáit tekintve? Nem másról, mint újabb kísérletről, hogy egy régi tézist szélesebben, rendszerezesebben, filozofikusabban alapozzanak meg: azt a tézist, hogy a fasiszmus *anakronizmus*, *anomália*, amely ellentmond a történelmi események 'helyes', 'egyidejű' lefolyásának.”<sup>18</sup> Másodszor, Bloch nem-egyidejűség-elmélete „eltakarja azt az (egyidejű!) ellentmondást, azt az egyrészt-másrészt-et, amely, Marx szerint, a kister-

<sup>16</sup> „Hans Günther hatte [...] vor den ideologischen Gefahren gewarnt, die sich aus der Einheitsfronttaktik für die sozialistischen Schriftsteller ergeben könnten. Ein Bündnis als prinzipienloser Block mit ideologischen Konzessionen könnte die mühsam erkämpfte Linie der proletarisch revolutionären Literatur verwässern... Eine solche Gefahr begann sich jetzt in den ersten Exiljahren tatsächlich abzuzeichnen. Sie kam aus den Reihen der Verbündeten, in Gestalt der Vorschläge, die Ernst Blochs Essay-Sammlung *Erbschaft dieser Zeit* enthielt.” Hans Dahlke: *Geschichtsroman und Literaturkritik im Exil*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1976, 71. o. Dahlke – ráadásul – az idézett helyen Günther egy 1933-as írására hivatkozik, mintha a mozgalom álláspontja, de akár csak Hans Güntheré is, ugyanaz maradhatott volna 1935-ben!

<sup>17</sup> Hans Günther: „*Erbschaft dieser Zeit?*”, *Internationale Literatur*, 1936. 3. 85., 86., 101. o.

<sup>18</sup> Uo. 93. o.

melőket jellemzi”, elfedi tehát azokat a valóságos érdekvonatkozásokat, amelyek szembeállítják őket a nagytőkével és a fasiszmissal, következőképpen kihúzza a talajt a proletariátussal kötött, az érdekek egyezésén alapuló szövetség alól, és a szövetség ügyét az e rétegekkel és ideológiájukkal való diabolikus manipuláció kérdésévé teszi. Harmadszor – és ez volna az előző két tévkonklúzióknak is közös módszertani bázisa –, Bloch, aki „minden elmúlt kultúra értékeinek konstruktörévé” teszi meg magát, elszakítja ezeket az „értékeket” előfeltevéseiktől, „és a kihajított objektív kritériumok helyett az értékes örökség kérdésében a szubjektív tényező volna hivatott dönteni – egy a szerzőnek pillanatnyilag éppen szükségesnek tűnő 'diabolikus' politika”. Vagyis Bloch, amikor „az irracionális ország” marxista „meghódítását és megváltoztatását” követeli, azt, hogy a „csődtömegből” ki kell emelni, „ami aktuális, ami közvetve használhatónak tűnik”, arra szólítja fel a marxizmust, „hogy az ördögöt Belzebubbal űzze ki”.<sup>19</sup> Hans Günther fogalmazza meg tehát először, hogy Bloch, antifasiszta harc gyanánt, „homeopátiás kúrát” javasol.

A „Belzebubbal kiűzni a Sátánt” eljárás módját a Bloch korábbi műveit is átható irracionálizmus, az irráció iránti le nem küzdött vonzalom sugallja. És ez a túl nem haladott irracionálizmus láttat Blochhal örökséget a késő polgári korszak, az imperia-lizmus időszaka ideológiai-kultúrális jelenségeiben. Holott ez a kultúra *csak* hanyatlás: „elvetni, semmi mást, csak elvetni” – írja Hans Günther, Gide-re utalva.<sup>20</sup> Amit e kor filozófiailag nyújtani tud, pusztá agnoszticizmus, és ez az agnoszticizmus teszi a *montázs* filozófiai lényegét: relativizmus, szubjektivizmus, önkény, bomlás, a művészet elszegényítése, a valóság tagadása – ezek a kor művészetének jellemzői. A hanyatló burzsoázia kultúrájában örökséget keresni – ez „egy marxista szájából – ellentmondás? Úgy tűnik nekünk, hogy inkább már majdnem paradoxia.”<sup>21</sup> És ami Hans Günthert különösen megdöbbeníti: az a Bloch keres itt „használható örökséget”, aki maga is tisztában van a késő polgári kor hanyatlásjelenségeivel, kultúrájának problematikuságával.

Günther érvelését is csak nyers formában rekapitulálhattuk, az azonban ennyiből is kitűnhetett, hogy érvelésének alapzata, egyben a *Korunk örökségével* kapcsolatos szükségyszerű félreértés forrása a késő polgári korszakra vonatkozó rigid hanyatlás-elmélet, az a hanyatláselmélet, amely távolról sem Hans Günther saját gondolata, hanem a kommunista mozgalom egyik alapvető meggyőződése a korszakban. Günther maga Lukácsnak „Az expresszionizmus 'nagysága és bukása'” c. tanulmányára és Radeknek az I. Összoroszországi Írókongresszuson elhangzott ismert referátumára hivatkozott.

A félreértéseket részben már Bloch tisztázni próbálta, amikor Günther bírálataira válaszolt. A könyv antiszektariánus tendenciája a Komintern VII. kongresszusának fordulatára támaszkodhatott, és védekezésében, a „Bemerkungen zur *Erbschaft dieser Zeit*”-ban Bloch kifejezetten hivatkozik is Dimitrovra. „Eltársaink – hangzik az egyik idézet – a parasztság és kispolgárság ingadozásaihoz lebecsülően viszonyultak [...]

<sup>19</sup> Uo. 94. o.

<sup>20</sup> Uo. 90. o.

<sup>21</sup> Uo. 86. o.

Ezeket a tömegeket úgy kell vennünk, ahogy vannak, és nem úgy, ahogy látni szeretnénk őket.” És másutt: „Ellenségei vagyunk mindenfajta sematizmusnak, [...] nem szabad elfelejtenünk, hogy eltérő körülmények között a kommunisták állásfoglalása nem lehet ugyanaz.” „A nem-egyidejűség elmélete – kommentálja Bloch a *Korunk öröksége* és a dimitrovi gondolatok kapcsolatát – semmi mást nem tesz, minthogy analizálja és kiértékeli azokat a feltételeket, amelyek között a pusztán proletarizált rétegek léte és tudata formálódott.”<sup>22</sup> A nem-egyidejűség fejezetek ugyanazon hiba ellen harcolnak, amely ellen Dimitrov is fellépett: „Pártjaink antifasiszta harcának egyik leggyengébb oldala, hogy elégtelenül és későn reagálnak a fasiszmus demagógiájára, és a *mai napig* is lekicsinylően kezelik a fasiszta ideológia elleni harc kérdéseit.”<sup>23</sup>

Bloch leszögezi, hogy esze ágában sem volt kétségbe vonni a proletariátus küldetését: „A proletariátus hegemoniája nem fog ebben a [kispolgári] szószban alámerülni, ahogy azt az újrevizionisták szeretnék, de a nem-egyidejűség elemeit sem fogja meghagyni az ellenségnek.”<sup>24</sup> (És valóban, látni fogjuk: ha van a *Korunk örökségében* politikai hangsúlytvesztés, az éppen ellenkező előjelű.) Tisztázza, hogy a nem-egyidejűség elmélete éppen nem akarja azt a látszatot kelteni, mintha a múlt zárványai az egyidejű, a kapitalista ellentmondásoktól mentesen maradhattak volna fenn. De, túl a részleteken, Bloch a lényegre is rámutat: arra, hogy a nem-egyidejűség jelenségének pusztá kísérel-jelenséggé való visszaminősítése „megint visszavon egy felismerést”. A könyv „sehol nem hagyja figyelmen kívül még az igazi nem-egyidejűségnek és a tőkének és az ő mindent átható ’éterének’ alapvető összefonódottságát sem. Hogy az ’Örökség’ sehol nem tételezett tiszta nem-egyidejűséget, hogy ellenkezőleg, mindenütt rámutatott a kapitalista összekavarásra, azt Günther alkalmasint észreveszi. Csak: megfordítja, a kényelmes sémának megfelelően, a felfedezett viszonyt, a szörnyű és nagyon nagy tömegű régiségből pusztá kíséreljelenséget csinál. Ezáltal megint visszavontak egy felismerést, a Most egy gazdasági-ideológiai differenciálását és kiszélesítését megint a mechanikus kaptafára húzták. A lenni-kellés (nevezetesen, hogy a proletarizáltaknak minden további nélkül proletárokká kell lenniük) győz a hasadékokkal telt, még sokszorosan anakronisztikus lét felett.”<sup>25</sup>

Valóban, megint visszavontak egy felismerést.

Hans Günther Bloch-bírálata, írtuk már, Bloch alakjának és szándékainak értékelésében, egész hangvételében, őszintén népfrontos volt. Semmi szövetszerű alapunk nincs, hogy kétségbe vonjuk: Günther is határozottan elveti a vulgáris marxista leegyszerűsítéseket, a szektás borniartságot. Alapvetően azonban mégiscsak félreértette Blochot, és pedig nem azért, mert személyében volt értetlen; hiszen ő maga is könyvet szentel a fasiszmus elemzésének.<sup>26</sup> Szükségképpen, és nem is csak azért értette félre Blochot, mert kétségbe vonta, hogy Bloch maga is nagyon pontosan tudja: a „nem-egyidejűség” vagy „ál-nem-egyidejűség” pozícióit az „egyidejű”, a polgári társadalom szabályozza és

<sup>22</sup> *Vom Hasard* . . . , 53. o.

<sup>23</sup> Uo. 59. o.

<sup>24</sup> Uo. 54. o.

<sup>25</sup> Uo. 55–56. o.

<sup>26</sup> *Die Herren eignen Geist*, Aufbau Verlag, Berlin–Weimar 1981.



termeli újra, s a fasizmus nem egyszerűen kispolgári vagy kispolgári-ideológiai jelenség. Hanem mélyebben.

Bloch teorémájában a „nem-egyidejűség”, „ál-nem-egyidejűség” terminusai történelmi metszetű változatai a *Spuren* „nem-azonosságainak”. Olyan „köztes világok”, amelyekben eleven az ellenállás a kapitalizmussal szemben, ahol megbicsaklik az eldologiasodás absztraháló folyamata, de ahol ez az ellenállás ugyanakkor „homályos”, „sötét”. A „nem-egyidejűségben” élők nem érzik affirmálva magukat az elidegenedésben, de nem is igazi legyőzhetői annak; nem „gleichschaltolta” őket a kapitalizmus „homogén csillogása”, mint a „rossz egyidejűséget”; olyan *locus minoris resistentiae*-t képviselnek, ahol érzékelhető a haladás ellentmondásossága, pontosabban, ahonnan szintén érzékelhető, hiszen a legfontosabb megtestesülés a „már-nem-egyidejűség”, a proletariátus. Amit Bloch állít, az az, hogy ezeknek a nem-azonosságoknak a feloldása is a proletariátusra hárul. Mert a proletariátus Bloch szemében ekkor is: a világtörténelem messianisztikus osztálya; nem amennyiben a forradalom egyetlen ugrással feloldana minden nem-azonosságot (Bloch ebben a tekintetben óvatos volt); hanem amennyiben – ahogy a Lenint értelmező Lukács 1924-ben fogalmaz – ha „a proletariátus túltesz önmagán”, „az összes elnyomottak vezérévé válhat”.<sup>27</sup> Vagy, a *Spuren* megfogalmazásához nyúlva: „A *proles* éppen az egyetlen osztály, amely nem akar az lenni: nem állítja és mindenestre nem is állíthatja, hogy mint osztály olyan nagyszerű volna, minden proletkult hamis és polgárián fertőzött. Csak azt állítja, hogy átnyújtja a kulcsot az emberi éléskamrához, ha megszüntetik, nem azt, hogy a birtokában volna e kamra, vagy éppen ő maga volna az. Éppen teljes elembertelenedésében tanítja radikálisan, hogy mindeddig még nem volt emberi élet . . .”<sup>28</sup>

Így nézve már nem tűnik annyira ellentmondásmentesnek Hans Günther érvelése. Látszólag telibe talál a vád, hogy Bloch „Belzebubbal akarja kiűzni a Sátánt”, vagyis manipulatíván nyúl a szövetségi politikához, míg Günther szerint „a proletariátus taktikája nem lehet diabolikus, csak becsületes, nyílt szívű; csak abban állhat, hogy *tudatosítja* a középosztályokban a *közös* érdekeket és a *közös* ellentétet a monopolkapitalizmussal és a Hitler-fasizmussal szemben, és így és csak így bevonja őket egy hatalmas antifasiszta népfrontmozgalomba.”<sup>29</sup> De ez a vád, melyet Hans Günther őszinte felháborodással szegez szembe Blochkal, hogy tudniillik ő a széles szövetséget „pusztán taktikailag”, diabolikusan fogja fel, mintha megfordítható lenne; hiszen a szövetség Günther cikkében nem azt jelenti, hogy „a proletariátus az összes elnyomottak és kizsákmányoltak vezérévé” válik, „szabadságharca egyben jeladás és útmutatás a kapitalizmus minden rabszolgájának szabadságharcára” (hogy Lukács korai tanulmányát idézzük), hanem ennél szűkebb, ideiglenesebb, pusztán negatív.

Az őszintén népfrontos Hans Günther, úgy tűnik, ellentmondásos népfront-koncepciót képvisel. („Egy” ellentmondásos népfront-koncepciót, nem „a” népfront-koncepciót, hiszen a népfrontnak más-más hangsúlyú interpretációi voltak, aszerint, hogy inkább a szövetségre, vagy inkább a proletariátus vezető szerepére tették a

<sup>27</sup> Lukács György: *Lenin*, Magvető, Budapest 1970, 61. o.

<sup>28</sup> Ernst Bloch: *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, 31. o.

<sup>29</sup> „Erbchaft . . .”. uo. 94. o.

hangsúlyt az interpretátorai.<sup>30</sup>) És ez az ellentmondásosság nem véletlen, hanem abból fakad, hogy Günther érzéketlen a blochi nem-egyidejűség-teoréma lényegi üzenetére, arra, hogy korunk is zsúfolt a „még-nem-emberi élettől”, amely megváltásra vár. És ezt az érzéketlenséget (nem is annyira Bloch írása, mint inkább az általa képviselt *problematika* iránt) a polgári kultúra, ideológia egyenes vonalú, hézagatlan hanyatlásának teóriája alapozza meg. Viszonylag mellékes, hogy Günther Blochhal illetve az általa felmutatott problematikával szemben ezt a rigid hanyatláselméletet néhány módszer-tanilag már önmagában is kérdéses csúsztatás segítségével érvényesíti. Hiszen Bloch történelemről, ideológiákról, ezeknek az ideológiáknak az egyenlőtlenségéről beszél, Günther csak filozófiákról, és e filozófiákról sem abból a szempontból, hogy mennyiben írnak körül egy új jelenségekört, hogy tehát mennyiben jelentenek megint csak feladatot a marxista teória számára, hanem a vizsgálódást csak ismeretelméleti alapvonalaikra redukálva. Az sem érdekes most a számunkra, hogy Günther hermetikusan lezárja a marxista elméletet. Hanem az akaratlan, politikailag paradox eredmény az igazán érdekes: ha korunkban nincs semmi „megváltható”, ha semmi nem képvisel — ha diabolikusan rejtetten is — haladást; ha nincs semmiféle problematikának semmiféle, akár részlegesen érvényes megfogalmazása, semmi, amihez, más-más „ritmusban”, a marxista teória vagy művészetfilozófia „horgot képezhetne”, hogy „diabolikusan megragadja” — akkor kivel köt szövetséget a proletariátus?

Amikor tehát Günther, és persze nemcsak ő, egyszerre képviseli a népfrontpolitikát és e homogenizált hanyatláselméletet, ellentmondást visz be a népfrontpolitika elméleti konstrukciójába. Ellentmondást már csak azért is, mert a homogén hanyatláselmélet nem egyszerűen a Marx által a polgári közgazdaságtan fejlődéséről, a klasszikus gazdaságtannak apologetikus gazdaságtanokkal való felváltódásáról írtaknak a továbbgondolása, ahogy ezt Günther maga gondolja, hanem egy olyan korszak terméke, amely fantasztikusan gyorsnak és egyenes vonalúnak gondolta el a proletariátusnak a forradalomhoz vezető és a forradalom utáni fejlődését, s a polgári társadalmat „tulajdonképpen már mögöttünk levőnek”. E hanyatláselmélettel egy szektariánus attitűd épült be a népfrontpolitikába, pontosabban az azt alátámasztani hivatott koncepciókba.

## II. MEGJEGYZÉSEK A NÉPFRONTPOLITIKA IDEOLÓGIAI KONZEVENCIÁIRÓL

Nem véletlenül, és nem eddigi fejtegetéseink historicitását megbontva idéztük a harmincas évek közepének blochi „szövetségi politikájával” kapcsolatban Lukács 1924-es Lenin-tanulmányát: Bloch „szövetségi politikája” maga idézi fel. Ennyiben több a népfrontosságnál (legalábbis a Günther-típusú interpretációknál) — és kevesebb is. A *Korunk öröksége* sok szempontból inkább népfrontpolitika „előtti”, a liberalizmus és a fasizmus együttes bírálataiban inkább messianisztikus-szektariánus, mintsem „népfrontos” könyv. Lukács György a *Korunk örökségéről* írt recenziójában utal Ernst Bloch politikai koncepciójának „furcsaságára” —, de úgy tűnik, nem egészen pontosan: „[...] a marxista olvasó tüstént észreveszi, hogy a szövetségesek megnyerését nem a

<sup>30</sup> Lásd erről Lukács kapcsán: Sziklai László: *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Budapest 1977, 302 skk. o.

munkásosztály többségének a kommunista párt vezetésével megvívandó győzelmes proletárforradalma számára történő megnyerésével összefüggésben teszi fel, hanem ettől teljesen függetlenül.”<sup>31</sup> A szövetség problémájának „ettől teljesen függetlenül” való felvetése nem annyira a proletárforradalomtól való távolság, mint inkább – politikailag – éppen az ahhoz való „közelség” kifejeződése. Ez áll a *Korunk öröksége* előszavának ama megfogalmazása mögött, hogy amit a kommunista párt csinált, az teljesen helyes volt, csak amit nem csinált, az volt helytelen.

A *Korunk öröksége*nek messianizmusa áthatja az „örökség” interpretációját is. Pátoszának fonákja: a „hallgatás” a klasszikus polgári korszak örökségéről, vagy tagadása annak, ami abból „liberálisnak” ítélfelhető. Igaz, a polgári örökség elutasítása ellentmondásos a *Korunk öröksége*ben, a könyv ebből a szempontból is átmeneti mű, s ezt is kifejezi az előszónak már idézett mondata. Hiszen Bloch a mozgalom általános örökség-felfogása mellé helyezi a magáét.

A blochi messianizmus nem (ekkor sem) egy mozgalomtól „elrugaskodott” filozófus magánügye, csak rá tartozó „tévedése”. Inkább egy színt, irányt jelent a népfrontpolitika időszakában létrejött „nagy gondolatok” és illúziók, maradandó elméleti belátások és politikai, történelmi „tév kalkulációk” egyoldalságok szövevényében. És a messianisztikus, „ideologikus” mozzanat nem jelenti azt sem, hogy az expresszionizmus-vita szereplői között csak Ernst Bloch lett volna az, akinek álláspontjában ideologikus mozzanatok is jelen vannak. Sőt: Bloch és „ellenfelei” az illúziók jelentős részében osztoznak.

Messianizmusa az ideologikusság mozzanatát viszi Bloch állásfoglalásába az „örökség” körül zajló vitákban, és pedig meglehetősen paradox módon. Mert jelen van abban is, hogy (és ahogy) Bloch magában az expresszionizmus-vitában az avantgard protagonistájaként lép fel a klasszikus polgári tradíció protagonistáival szemben, és abban is, hogy (és ahogy) Bloch a 30-as évek második felének időszakában fokozatosan kilép az „avantgard védelmezőjének” szerepéből, mert az elveszti számára aktualitását, mert az örökségnek is, a művészeti perspektívának is egy szélesebb koncepcióját látja megfogalmazhatónak. Vagy a fonákjáról: ez a messianizmus inspirálja a „liberális örökség” bírálatát, de ez inspirálja ennek a korrekcióját, a „nagy”, „klasszikus” formák rehabilitációját is: ezek is belesimulnak az utópikus képek, be nem váltott ígéretek vonulásába.

Bloch messianizmusa dialógust folytat a történelemmel a messianizmus „esélyeiről”. A 30-as évek, különösen a 30-as évek második fele itt fordulópontot jelentenek. A „fordulat” ugyan már formailag is paradox, hiszen a „késői”, a 30-as évek utáni Bloch írásaiban „semmi” nincs, amit ne lehetne, kellő filológiával, a korai Bloch-írásokban is kimutatni. De a változás mégis, már formailag is jól látható, hiszen Bloch a kis formákat kedvelő, briliáns esszéistából, hatalmas – extenzíve is kifejtett – történeti-eszmetörténeti anyaggal dolgozó, műveit enciklopédikus igénnyel író és szisztematikusan formáló gondolkodóvá lesz. És itt többről van szó, mint pusztán az öregkor összefoglalás- és rendszerezés-igényéről.

A *Korunk öröksége*nek és az expresszionizmus-vitában való blochi fellépésnek egyik alapvető momentuma a „liberalizmus”-kritika. „Bloch elitélő véleménye a polgári

<sup>31</sup> Lukács György: „Korunk . . .”, 359. o.

kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé. [...] itt is zavaróan keveredik kritikájába a romantikus antikapitalizmus, mikor a támadás során az ösztüzet a polgári fejlődés liberális szakaszára irányítja és eközben a reakciós ellentendenciákat nem bírálja eléggé”<sup>32</sup> – írja a *Korunk örökségéről* Lukács György. És valóban, a liberalizmus blochi bírálatában van valami „zavaró keveredés”, ha – legalábbis a mi szempontunkból – nem is az, hogy „a reakciós ellentendenciákat nem bírálja eléggé.” A „liberális örökség” Korunk öröksége-beli bírálatát – amely bírálatról csak bizonyos fenntartásokkal lehet beszélni, hiszen, legalábbis ami a művészeti örökséget illeti, inkább „elhallgatás”-ról van szó, lévén, hogy Bloch a maga örökségkoncepcióját a mozgalom öröksége mellé helyezi – a „műszerűség immanenciája” korai bírálatának örököse. Igaz: az újabb történeti tapasztalat fényében átfogalmazva. A „nappal előtti éjszaka”, az „utolsó kezdet” időszakában a művészet „tulajdonképpenisége” és tragédiája (mű és közönség a mű és az „anyag” divergenciája, a művészet autonómiája és az, hogy a műszerkezet általánossá-egyetemessé, egyben kivétellé és példává válása révén osztozik az elidegenülés egyetemességében) *bűnösként* – „immanenciaként”, írja Bloch; „affirmativításként, szublimációként”, így Marcuse terminológiája – jelenik meg. A „forma” válik bűnössé, ~~bolott~~ csak egy nagyon szubtilis értelemben az, amennyiben mégiscsak az eldologiasult valóság „mása”. (Bár a bűnösség gondolata tisztán művésziileg sem légből kapott. Hiszen éppen a társadalmi megbízatás, az anyag „válsága”, felszínre löki az apologetikus művészetet, a nem véletlen, hanem apológiába forduló művészeti balsikert, a művészet-ipart, olyan képződményeket, amelyeket az „organikus kultúra” nem ismert. A művészeti szakítás pillanatában, úgy tűnik, nincs értelme e két, különben is *összetartozó* jelenségek kör megkülönböztetésének, a *quid pro quo*, az utóbbi jelenség csak leleplezi az előbbi.) A leleplezésnek és lelepleződésnek ez a pillanata és gesztusa hozza magával, hogy a művészet a jog vagy a moralitás közvetlen analogonjának tűnik; ennek jegyében vonultatja fel az expresszionizmus-könyv a művészet ellen a plebejus képromboló mozgalmakat és Savonarolát stb. Vagy eszmék, kifejezetten politikai ideológiák analogonjának, ahogy Bloch a „Mass und Wert” világnézeti-politikai proklamációján méri Thomas Mannt. Azon méri, annak ellenére, hogy ő maga is tudja, sőt, elméletileg is képviseli, hogy nem feltétlenül érvényesül közvetlen analógia a különböző szférák szerkezetében és örökölhetőségében, hiszen a szférák nem-egyidejűségének, „egyenlőtlen fejlődésének” érvét a 20-as évek elején éppen ő fogalmazta meg a „szociológiailag homogenizáló” Lukácssal szemben. Csakhogy a szakítás prolongált pillanata, az a meggondolás, hogy a polgári valóság immár pusztán csak „csillogó felszín”, olyan „homlokzat”, amelynek zártsága merő látszat csupán, egyszóval, hogy az elmúlás mögöttünk van, nem e belátást poentírozta, mert vonzóbbnak tűntette fel a művészet küldetésének a képrombolásban való megmentését.

A „Diskussionen über den Expressionismus” c. cikk, Blochnak az expresszionizmus-vitához való tulajdonképpeni hozzászólása persze nem a korai képrombolás változatlan visszatérése. Bloch *nem* az expresszionizmus *apologetája*, s ilyenformán egy sor jelenséggel kell konfrontálódnia a 30-as években. Mégis, a „Diskussionen...” Lukács-bírálatának egyik érve viszonylag közvetlenül érintkezik a korai Lukács-bírálattal. A

<sup>32</sup> Uo. 362. o.

következő fejtegetésről van szó: „Igaz, hogy Werfel és hasonszőrű társai a maguk absztrakt pacifizmusát gyermektrombitává tették a háború után; az 'erőszakmentesség' jelszava ezáltal, a forradalommal szembeszegezve, objektíve ellenforradalmi lett. De ez nem szünteti meg azt a körülményt, hogy a háború alatt, lehetséges polgárháborúvá változtatása előtt, nagyon is forradalmi, objektíve forradalmi is volt, és hogy a kitartás politikusi így is értelmezték. Mellesleg sok expresszionista a 'felfegyverzett jóságot' is megénekelte: Krisztus korbácsát, amely kiűzte a kufárokat a templomból; olyan teljesen fogalom nélküli azért nem volt ez az emberszeretet. És az a közlés, hogy nem hagyta el 'a német imperializmus közös világnézeti talaját', hogy ennek következtében még használt is pusztán 'apologetikus kritikájával' az imperializmusnak, nemcsak egyoldalú és hamis, hanem túldimenzionáltan hamis, és iskolapéldája annak a lejáratott szociologizmusnak és sematizmusnak, amely ellen éppen Lukács vette fel a harcot. De, mint mondtuk, mindez nem tartozik igazában a tulajdonképpeni *ábrázoló* expresszionizmushoz, amely a számunkra, mint jelenség, egyedül érdekes. Lényegében a *Ziel* Évkönyvet és a hasonló, joggal alámerült diátribusokat illeti; ott minden világos. De az akkori művészet azóta is rejtélyes szubjektum-kitöréseiben, archaikus-utópikus hiposztázisaiban lényegesen több található, mint 'USP-ideológia', amire Lukács az expresszionizmust redukálni szeretné. A tárgyatlanba irányuló szubjektum-kitörések kétségtelenül inkább meggondolkodtatóak, mint rejtélyesek; anyaguk azonban a puszta 'kispolgári tanácstalansággal és elveszettséggel' aligha van kielégítően körülírva. Másfajta anyag ez, részben archaikus képekből, részben azonban kritikus és gyakran konkrét forradalmi fantáziából merített. Ha lett volna, akinek van füle a hallásra, e kitörésekben valami forradalmian termékenyvet vehetett volna észre, még ha az szabályozatlan és otthontalan volt is. Még ha oly sok 'klasszikus örökséget' vagy ahogy akkor nevezték, klasszikus slendriánságot tett is tönkre. A tartós újklasszicizmus, avagy a hit, hogy amit Homérosz és Goethe után alkottak, nem lehet tiszteletre méltó, mindenestre nem az a várta, ahonnan az utolsó előtti avantgard művészetét megítélni, igazságosan szemlélni lehet.”<sup>33</sup>

A korai Bloch–Lukács-vitának ez a visszatérése vajon azt jelentené, hogy az expresszionista Bloch áll a klasszicista Lukáccsal szemben, sőt egy lényegileg változatlan expresszionista elkötelezettség és egy ugyancsak változatlan klasszicizmus, ahogy a vitájukat Bloch maga is interpretálja?

A vitának, persze, több aspektusa, több legitim interpretációja van. Az állásfoglalások mélyén azonban, úgy tűnik, a korszak két eltérő értékelése a mozgatórugó, a korszak eltérő értékelésével persze a művészet karakterének, pozíciójának és sorsának eltérő értékelése. Emlékszünk, 1926-ban Lukács revideálja a forradalommal, és a forradalom „utánna” kapcsolatos elképzeléseit, amikor a „L'art pour l'art és proletárköltészet”-ben rámutat arra, hogy a „kommunizmus első szakaszában” is dominálnak a polgári társadalom struktúrajegyei. A „szakítás” – és ez determinálja a művészet sorsát is – a forradalomnak nem adottsága, hanem feladata. Lukács, ha úgy tetszik, „rezignál”; hangsúlyozza, hogy kommunista aligha követhet el nagyobb hibát, mint hogy realitásként képzei el, ami csak eljövendő. És e figyelmeztetéssel egyidőben

<sup>33</sup> Ernst Bloch: *Vom Hasard* . . . , 369. o.

rögtön el is követi bizonyos értelemben ezt a hibát, amikor az „új” művészet lényegjegyeként a kommunista tudatosságot nevezi meg. Utaltunk már rá, hogy Lukács nem áll ezzel egyedül, és hogy a tudatosságnak ez a túlhangsúlyozása nem pusztán annak a következménye, hogy a hivatkozási alapul használt könyv, Trockij *Irodalom és forradalom* maga is így határozza meg a proletáriradalom specifikumát, hanem ez úgyszólván szükségszerű, mindenesetre a korszak „népi előítéleteire” támaszkodó gondolat volt. A „messianizmus” azonban nemcsak a tudatosság kritériumában maradt meg. Michael Löwy<sup>34</sup> joggal utal rá: abban, hogy Lukácsot az avantgard törekvések nemigen érdeklik a 20-as években, szerepet játszik egy bizonyos messianisztikus vagy messianisztikus-szektáriánus várakozás, hogy ti. legitim jövője a művészetnek csak a szocialista társadalomban van, a *l'art pour l'art* problémái, Bloch fordulatát használva, már „mögöttünk vannak”. A „forradalom utánra” vonatkozó felismerés tehát távolról sem érvényesül egyenlően, és nemcsak az említett ellentmondás a példa rá. Nem elemezhajjuk itt, hogy a 30-as évekre mennyiben változott meg a lukácsi gondolkodás e nagyon is durván vázolt „képlete”. Az a belátás azonban, hogy a polgári társadalom ellentmondásai a jelen aktuális kérdéseit jelentik, és hogy ezzel kapcsolatban a polgári örökség, legyen szó Hegelnek a polgári társadalom dialektikáját kibontó filozófiájáról vagy a kritikai realizmusról, aktuális, csak erősödött. E „rezignáció” az, ami Bloch szemében botránykő. Mert számára az utópia az, ami újra, most is, *aktuális*.

Ezzel persze nem lehet, és nem is akarjuk igazolni a lukácsi érvelés minden vonatkozását.<sup>35</sup> Blochnak, aligha vitathatóan, igaza van, amikor elveti – az expresszionizmus-vita, azon belül is Alfred Kurella vitaindító cikkének előzményeként tekintett – „Az expresszionizmus 'nagysága és bukása'” közvetlenül politizáló érvelését, amely érvelés ráadásul a „szociálfasizmus”-elmélet alkalmazása volt... „De a máig rejtélyes szubjektum-kitörésekben, az akkori művészet archaikus-utópikus hiposztázisaiban, és ezt nem is kell bizonygatni, lényegesen több van, mint pusztán független-szocialistapárti ideológia, amire Lukács az expresszionizmust redukálni szeretné”, írja a „Diskussionen...”-ben Bloch.

Lukács 1934-es érvelését, amely a Független Szocialista Párt ideológiájához kapcsolta az expresszionizmust, 1938-ban persze már senki sem alkalmazta. Érvényes maradt viszont a *hanyatláselmélet*, amelyet Hans Günther Bloch-kritikája kapcsán érintettünk (és amellyel a maga Bloch-recenziójában Lukács is számos ponton párhuzamosan érvelt). Ha a messianizmustól elforduló, a „forradalom utáni” társadalom struktúrávonásait kitapogató és ugyanakkor a forradalom „utánját” mégis számos ponton messianisztikus módon szemlélő Lukács türelmetlenné válik is az avantgarddal szemben,

<sup>34</sup> Lásd Michael Löwy előszavát a György Lukács: *Littérature, philosophie, marxisme*, PUF, Paris 1978 c. kötetben, 16. o.

<sup>35</sup> Az „ellenfél” Lukács írásainak mélyrétegeit, a korszak politikumához való ellentmondásos viszonyát a tanulmányban csak nagyon felületesen tudjuk érinteni, hiszen a korszakot elsősorban Bloch sajátos kérdésfeltevése mentén közelítjük meg. Ez elkerülhetetlenül eredményez bizonyos „féloldalasságot”: háttérbe szorulnak Lukács demokrácia-felfogásának, történetfilozófiai nekifutásainak éppen azok a vonásai, amelyek megkülönböztetik a korszak „szokványos irodalmáraitól”. Ebben az összefüggésben az olvasót Sziklai Lászlónak a 30-as évek lukácsi pályáját tárgyaló tanulmányaihoz utaljuk: lásd a hivatkozott kötetben.

a blochi messiánus türelmetlenség éppen e kor megváltását követeli. A széthulló liberális „szép látszatok” omladékai alól előcsillogó megváltás-várások betöltése a forradalom küldetése — ez a meggyőződés akceptálhatatlanná teszi Bloch számára a homogén és „nem-egyenlőtlen” hanyatlás teóriáit.

Bloch rendíthetetlen messianizmusa ezzel „megcsavarja” a liberalizmus-kritika logikáját, amely az individualitás megváltás-igénye iránt kevésbé fogékony szellemeknél szektáriánus konzekvenciákba torkollhatott. Persze, a blochi liberalizmus-kritika a 30-as évek második felében maga is árnyaltabbá válik — hiszen a Népfront és a buharini alkotmány időszakában a demokratikus „örökség” egész problematikája fontossá és égetően aktuálissá válik a kommunista mozgalom és baloldali gondolkodás számára. De nemcsak Bloch politikai-történelmi előfeltevései változnak meg, átrendeződnek az esztétikaiak is.

Ha csak jelzésszerűen is, de utalnunk kell arra, hogy a korabeli konstelláció létrehozott bizonyos immanens módszertani problémákat: az ideológiai szférának a szocialista forradalomban betöltött sajátos szerepe magával hozta egy átpolitizált esztétikai kritériumrendszer létrejöttét. Emellett ez az az időszak, amikor a marxi–lenini örökség naturalizált és logicizált tanrendszerré kanonizálódik. Mindkét jelenség meghatározó a korszak esztétikai érvelésére, kritériumaira, fogalmaira nézve, és természetesen mindkét jelenség szoros összefüggésben áll a „szocializmus egy országban” történelmi valóságával, még ha ezt az összefüggést itt aligha tudnánk is kifejtetni. Egy dolog ugyanakkor mindenképpen kitűnik a korszak elemzéséből: ez az időszak lehetővé tett egy progresszív viszonyulást a klasszikus polgári tradíciókhoz, az emberi személyiség, a szabad öntevékenység, a nem-beli képességek kibontakoztatása gondolataihoz, és ezzel elvi lehetőséget teremtett a marxi gondolkör eredeti gazdagságához való visszanyúlásra, a marxi tradícióhoz való visszatérésre — most már persze a forradalom után konszolidáló társadalom nézőpontjáról.

A népfrontidőszak a messianisztikus várakozások megújulásának, s ezzel a „szövet-ség”, az „örökség” kiszélesedésének időszaka is volt. És a „nyitás” nemcsak „kifelé” irányult, hanem — ami az ideológiai fejlődésben természetes — „befelé” is: a marxi tradíció addig háttérben maradt, „elfelejtett” rétegeire. Az „örökség” kérdése a mozgalom önismeretének kérdése is volt hát, az örökségek értékelése pedig kísérlet a forradalom történetének értelmezésére és értékelésére. Az önismeret ilyen lényeges fordulatát hordozta a marxi humanizmus „rekonstrukciójának” kísérlete a német kommunista ill. antifasiszta emigráció körében: a *Das Wort* és az *Internationale Literatur* — az irodalomban nem nagyon számon tartott — „humanizmus-vitája”. E „rekonstrukció” egyik, történelmi-politikai motívuma meglehetősen kézenfekvő: a szövetségeseket elvállaló kommunista mozgalom, a Szovjetunió a fasiszta barbársággal szemben minden emberi érték képviselőjeként lépett fel. Hans Günther, a már idézett *Korunk öröksége*-recenzióban, így ír: „Végül még abban is egyetértünk Ernst Blochkal: a marxistáknak rá kell mutatniuk, 'az igazi és teljes, a konkrét rációra' mint 'a gazdaság uralma alóli felszabadulásnak, a lét emberiesítésének és totalizálásának eszközére'. Valóban, az eddigieknél összehasonlíthatatlanul intenzívebben kell a *kommunizmust humanizmusként* propagálni, ahogy azt már a fiatal Marx (különösen az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*) a legzseniálisabb módon kifejtette, és ahogy a Szovjetunió hatalmas kezdeményezéseiben most megvalósul; mint 'emberi emancipációt', az 'összes emberi érzékek és tulajdonságok emancipációját', mint 'az embernek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáértvalóan teljes,

tudatosan és az eddigi fejlődés gazdagságán belül létrejött visszatérését', mint 'az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának igazi feloldását, az egzisztencia és lényeg, egyén és nem közötti harc *igazi* feloldását', röviden mint olyan társadalmat, amely az embert 'lényegének egész gazdagságában, a gazdag, *mindenoldalú és mély érzékű és értelmű* embert mint a maga állandó valóságát' tűzi ki célul."<sup>36</sup>

Nem célunk, hogy a „humanizmus-vitát” itt filológiaiailag rekonstruáljuk, s nem akarjuk feltárni szélesebb eszmetörténeti gyökérzetét sem. Nem tudjuk felfejteni pl. azokat a szájakat, amelyek e vitát a fiatal Marxnak a 20-as–30-as évek fordulóján lezajlott németországi felfedezésével összefűzhetik, és nem tudunk kitérni az itt létrejött, filozófiaiilag zártabb képződményekre sem. Annál kevésbé, mert a „humanizmus-vitában” a fiatal Marx újrafelfedezése nem annyira elméleti hozadékát tekintve volt érdekes, hanem inkább mint a demokratikus politikai örökséget, a morális értékek örökségét stb. számbavevő esszék sorozatában testet öltő ideológiai törekvés. (Ami nem jelenti, hogy a fiatal Marx e rekonstrukciójának ne lettek volna filozófiai rangú előzményei vagy elágazásai a mozgalomban ill. a Szovjetunióban.) Annyi mindenesetre tény, hogy a marxi humanizmus rekonstrukciója az antifasiszta harc, a népfrontpolitika szükségszerű mozzanata volt. És a „humanista Marx” rekonstrukciójának ehhez a tendenciájához kapcsolódik a „késői” Bloch filozófiai műve is.

A „humanizmus-vita” (legalábbis egyik) kezdeményezője Alfred Kurella volt, ugyanaz az Alfred Kurella, aki (Bernhard Ziegler álnéven) Benn-cikkével az expresszionizmus-vitát is elindította. „A szocialista humanizmus születése” c. cikkében 1936-ban ő ismertette és interpretálta részletesen az *Internationale Literatur*ban a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*, a népfrontpolitika fényében. Kurella a cikk<sup>37</sup> bevezetőjében világosan megfogalmazza a „nap követelményét”: „Ha A. Bäumlér nem mondta volna is ki egész világosan, hogy a fasiszma a humanizmus elleni harcban látja egyik fő célját, akkor is tudnánk: — *a fasiszta barbárság elleni harc frontja felett a humanizmus zászlaja leng.*” Európa legjelentősebb gondolkodói és költői „az antifasiszta harc proletár magva” felé fordultak, és ennek oka éppen „az antifasiszma humanista tartalma”. De nemcsak az. A Szovjetunió, a forradalom után másodszor, újra a progresszív európai gondolkodás várakozásainak centruma. „A történelmileg oly jelentős fordulathoz, amely az európai értelmiségnek a forradalmi munkásmozgalomhoz való viszonyában bekövetkezett, a Szovjetunió adta meg a döntő lökést. A szocializmus ott megfoghatóvá vált eredményei, egy új emberiségnek (Menschentum) a szocialista építés utóbbi éveiben egyre érzékelhetőbbé váló vonásai jelentik azt, ami sok értelmiséginél a forradalmi munkásmozgalomhoz és annak céljaihoz alkotott véleményük revidálásához vezetett.” Kurella szerint a szocialista építés mintegy új szakaszába lépett: a termelés helyreállítása után most már a jövő emberi érintkezésének meggyőző, nagyszabású, közvetlen előzményei váltak érzékelhetővé a szovjet fejlődésben: „Abból az országból, amelyből még néhány év előtt is csaknem kizárólag az új üzemekről, szén- és acéltermelésről, erőművekről, szántóterületről, szovjet árukról szóló számadatok jutottak a külvilágba, most egészen más dolgokról kapunk híreket: az emberek közötti új, közvetlenebb, igazabb kapcsolatok kialakulásáról, az egyes emberek önmagukhoz, emberi mélt-

<sup>36</sup> Hans Günther: „Erbschaft . . .”, 101. o.

<sup>37</sup> „Die Geburt des sozialistischen Humanismus”, *Internationale Literatur*, 1936/7.



tóságukhoz, a munkához, a boldogsághoz, az élethez és halálhoz való viszonyának átalakulásáról. A szovjet valóságnak ezek a hírei Európa vezető szellemeiben olyan húrokat pendítettek meg, amelyek a klasszikus humanizmus legjobb tradícióira voltak hangolva.” A polgárságot „elhagyták saját istenei” – a humanizmus a szocializmus öröksége. A marxi humanizmus rekonstrukciója adja meg a filozófiai formát, amely a korábbi korszak terminológiájával szemben most már kifejezheti a szocializmusnak az iparosításon stb. túlmenő, mélyebb tartalmait. És egyben: ez szolgáltat magyarázatot vagy legitimációt azokra az ellentmondásokra, amelyek a szocialista építést kísérik. „És az ellentmondások – teszi fel a kérdést Kurella – véletlenek? Oroszország történelmi és nemzeti sajátosságaira alapulnak? Talán egy átmeneti periódus gyakorlatilag ugyan szükségszerű, de a humanizmussal elvileg ellentétben álló intézkedéseinek eredményéről vagy maradványáról van szó, amellyel szemben elementáris erővel érvényesül valamilyen ’eredendően igazi ember’? Más szavakkal: a szocialista építés humanista eredményei szükségszerű belső kapcsolatban állnak az eddig befutott úttal, az eddig alkalmazott eszközökkel? Vagy még érthetőbben: emberek csináltak itt emberi eszközökkel valami újat, amit mint ilyen tételeztek, vagy itt valamiféle különösen kedvező körülmények között és bizonyos emberi hibák ellenére, a tökéletlen emberi szándékokkal szemben valami Természeti, Örök, az ember lényege jut érvényre?”

A cikk elméleti része a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* korrekt értelmezését nyújtja, amely értelmezésnek vezérgondolata, hogy Marx nemcsak kritikusa, hanem örököse és gyakorlativá tevője is a polgári humanista tradíciónak. Kurella már csak terjedelmi okokból sem bonthatja ki gazdagon a szöveg implikációit. Cikke annyi tanulságot mindenesetre szolgáltat, hogy merőben a hivatalos bornírtság műve volt a későbbiekben a korai Marxot „gyanús” tradícióként, a polgári vagy kispolgári „marxológia” találmányaként értékelni,<sup>38</sup> mert dokumentálja, hogy nemcsak a mozgalom periferiáján, hanem kifejezetten a mozgalom ideológiai tevékenységének a centrumában is voltak elméletileg hiteles kísérletek a korai marxi szövegek aktualizálására. Kurella számára például evidencia a „fiatal” és „érett” Marx egysége: „[...] az ekkor megfogalmazott gondolatok lényegi tartalma máig sajátja az elméleti és gyakorlati marxizmusnak és kommunizmusnak.”<sup>39</sup>

Rendkívül érdekesek és jellemzők ugyanakkor a Kurella-féle interpretáció korlátai vagy a korlátokat jelző hangsúlyai is. A landshut–mayeri értelmezésben<sup>40</sup> a korai Marx, a párizsi kéziratok Marxa mindenekelőtt a hegeli filozófia kritikusa. A fogalmak önmozgása, a hegeli rendszerépítés, amelyben „a gyermek szüli meg anyját”, a szemükben maga is az elidegenülés terméke, az érintkezési viszonyok egyénnel szembeni önállósulásának eszmei analogonja; a filozófia megszüntetését mint megvalósítást proklamáló Marx mindenekelőtt az elidegenülés visszavételének filozófusa. Ez a jól kitapintható hangsúly-elhelyezés nem véletlen, hiszen a landshut–mayeri értelmezés, ahogy azt a szerzők világosan ki is mondják a Marx-válogatást bevezető tanulmány

<sup>38</sup> Kurella, jóval később, a 60-as években maga is utal erre.

<sup>39</sup> „Die Geburt . . .”, 95. o.

<sup>40</sup> S. Landshut–J. P. Mayer: „Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für eine neues Verständnis”, in: *Karl Marx. Der historische Materialismus*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

végén, azt a csalódottságot öntötte a filozófiai fogalmak formájába, amely a korai húszas évek messianizmusát érte, látva a forradalom utáni társadalom ellentmondásosságát, a „tempó” lassúságát. (Ez nem jelenti, hogy értelmezésük ne volna hiteles!) Landshut és Mayer a legélesebben tiltakoznak az ellen az illúzió (vagy fogalmi akrobatika) ellen, hogy önmagában a magántulajdon megszüntetése, mint „államosítás”, más volna, mint a magántulajdon általánossá tétele. És az általánossá tett magántulajdon maga is polgárisággal fertőzött, elidegenülés, amely alárendeli magának az individuumot, amelynek fejlődését pedig a saját alapján fejlődő kommunizmus saját előfeltételévé teszi. A landshut–mayeri interpretáció sajátos hangsúlyának legkézzelfoghatóbb megtestesülése, hogy a párizsi kéziratoknak a „nyers kommunizmusra” vonatkozó fejtegetéseit úgy kezelik, mint egy történelmi stádium, a még nem saját alapzatán kifejlődő kommunizmus kritikáját, az első „tagadás” tagadásának követelését.

Kurellánál a Hegel- és Feuerbach-tanítvány Marx áll előtérben. Vagyis mindenekelőtt arra kerül a hangsúly, hogy az ember saját tárgyi tevékenységével, lényegi erőinek elidegenítésével munkálja ki, teszi elsajátíthatóvá saját lényegi erőit. És mintha éppen ezzel az interpretációval lehetne szembeszegezni, amit (nem biztos, hogy teljes joggal) a *Történelem és osztálytudattal* szegezett szembe – a marxi *Gazdasági-filozófiai kéziratok* újraolvasásának tanulsága alapján – maga Lukács, és nyomában a *Történelem és osztálytudatról* szóló irodalom egy része, hogy ti. összemosódnak, felcserélődnek tárgyasulás és elidegenülés fogalmai, amennyiben az elidegenülés történelmileg progresszív oldala, az emberi gazdagság kidolgozódása némileg elfedi az elidegenülést mint elembertelenedést. Ez azonban önmagában véve valóban csak hangsúly-kérdés, hiszen természetesen Kurella sem mond le az elidegenülés visszavételének perspektívájáról. De ez a hangsúlybeli sajátosság, és az, hogy Marx mint a filozófia kritikusa kissé háttérbe szorul, pontosabban a filozófia bírálata csak mint a szellemiről az anyagi tevékenységre, a filozófiáról a nemzetgazdaságtan bírálatára való áttérés jelenik meg, logikailag előkészíti interpretációjának elméletileg már problematikusabb részleteit. Az elidegenülés nem „polgári”, hanem „kapitalista” jelenséggént szerepel az interpretációban. És ennek megfelelően a „nyers kommunizmust” leíró marxi részek pusztán a kortárs kispolgári szocializmus elméleteinek bírálatát nyújtják. „A magántulajdont meg kell szüntetni. – Ezeket a gondolatokat [ti. a magántulajdon elembertelenítő következményeiről és megszüntetésének szükségességéről – M. M.] már a francia szocializmus elméletei, amelyeket Marx ebben az időben tanulmányozott, kifejlesztették és ’kommunizmusként’ megfogalmazták. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tartalmaz egy kritikai vitát e kommunista elméletekkel. Marxnak nem okozott nehézséget, hogy a német filozófiából és angol közgazdaságtanból nyert felismeréseinek alkalmazásával feltárja ezeknek az elméleteknek a hiányosságait, és kifejlessze saját kommunizmus-elméletét. Szemükre veti a ’nyers kommunis táknak’, hogy [. . .]a kapitalista viszonyok foglyaként gondolkodnak, vagy éppen visszamennek e mögé az állapot mögé [. . .]”<sup>41</sup>

Kurella, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* értelmezését lezárva, a cikk végén visszatér „a szocialista humanizmus születésének” és a szocialista építés ellentmondásainak, embertelen vonásainak problémájához: „Minden egyes tényben, melyről mint az új

<sup>41</sup> Altred Kurella: „Die Geburt . . .”, 93. o.

emberi életformák kialakulásának jeléről adnak hírt a Szovjetunióból, minden nehézség nélkül felismerjük annak a humanista programnak az előrelépését a megvalósításhoz vezető úton, amely humanizmusból a marxi kommunizmus kiindult. A szovjetélet ama jelenségeiben, amelyek az absztraktnak megfogalmazott humanista programnak ellentmondani látszanak, annak a folyamatnak szükségszerű átmeneti mozzanatát pillant-hatjuk meg, amely folyamatban az embertelen polgári társadalom lassan, de teljességgel törvényszerűen, és az ember által tervszerűen irányítottan, átalakul emberi kommunista társadalommá.”<sup>42</sup>

Kurella írása, bár korántsem „átlagos”, hiszen a szerző, úgy tűnik, nagy formátumú publicisztikát művelt, már csak szerzőjének személyes súlya miatt is (korábban Dimitrov személyi titkára volt) érzékletesen jelzi a népfrontpolitika körüli ideológiai mozgásoknak legalábbis fő irányait. Bloch kifejezésével az „*ideálok visszatérése*” ez, mert a polgári korszak öröksége, amelyet a mozgalom korábbi fázisának önismerete rég túlhaladottnak vélt, újra aktuális lett. Aktuális, nemcsak a fasiszta barbársággal konfrontálva, hanem mint egy korszak, a 30-as évek szovjet fejlődése önmegismerésének, mint a marxi tradíció újraértelmezésének, továbbértelmezésének eszköze. De ez az önmegismerés, a mozgalom „nyitása” is zsúfolva van ideologikus mozzanatokkal. A szocialista humanizmus születését kísérő várakozásnak és a kommunizmusba való „belenövés” itt keletkezett illúziójának közegében megújult a korai 20-as évek messianizmusának „széles” megváltás-gondolata – hogy egyben újabb ellentmondások közé kerüljön. Jól érzékelhető Kurella cikkén az a jelenség, amelyet a korai Ernst Bloch „az átélt pillanat sötétjének” nevezett, és amely arra készítette Kurellát, hogy miközben az elidegenülés történelmileg progresszív vonásáról csaknem himnikus hangon ír, lezárja maga előtt az utat, amely a „visszavétel” valóban komoly elgondolása felé vezethetett volna. (Az a „feuilletonisztikusság” –, hogy azt a kifejezést használjuk, mellyel Bloch Kurella Benn-cikkét jellemezte később –, amellyel Kurella a „nehézségek” kérdését kezeli, az utóbbinak csak egy megnyilatkozási formája.) Illetve, voltaképpen a két jelenség, az „utópikusan boldog” messianizmus, amellyel Kurella – és nemcsak ő – a kommunizmus csíráit a szovjetéletben megelőlegezi, és a „kritikátlan pozitívizmus” – mindkettő az „átélt pillanat sötétjének” gyermeke.

Azért foglalkoztunk a népfrontpolitikát, az antifasizmust övező ideológiai történések fenti epizódjával viszonylag részletesen, hogy igazolni próbáljuk korábbi tételünket: Bloch nem állt egyedül várakozásaival, reményeivel – és illúzióival. Továbbá: a fenti „képlet”, amely nem akar több lenni, mint az ideológiai történések egy részének durva szerkezeti vázlata, nem külsődleges Bloch ekkori írásainak vizsgálatában sem, bármennyire úgy látszik is, hogy Bloch „kívülálló”, hiszen nem osztozik sem az expresszionizmus elítélésének, sem a homogén hanyatlásnak a gondolatában. Mert a blochi attitűd a *Korunk örökségét* követően két vonatkozásban, a polgári örökség megítélésében és a művészeti perspektíva kiválasztásában, megváltozik. És az imént jelzett ideológiai erőteremtől nem függetlenül.

A népfrontpolitikát, a *Korunk örökségét* meghaladó módon, Bloch az 1935 után kibontakozó antifasiszta publicisztikájában sajátította el. Lehetetlen itt persze egész antifa-

<sup>42</sup> Uo. 95. o.

siszta publicisztikáját értékelni vagy akár csak ismertetni. Csak jelezhetjük, hogy ebből a szempontból nemcsak a középrétegek blochi elemzése tarthat számot figyelemre, hanem olyan részmozzanatok is, mint a fasiszta propaganda és a reklám összefüggésének, a fasiszta művészetnek, a fasiszta filmművészet sémáinak az elemzése stb. Ami bennünket érdekel, az az, hogy a *Korunk öröksége* „szövetségi politikája” a népfrontpolitika hatására átalakul, amennyiben Bloch ekkor már nemcsak a nem-egyidejű rétegek ideológiájában rejlő antifasiszta töltést akarja átmenteni az antifasiszta harc számára, hanem a polgári forradalmi politikai eszményekben rejlőt is; az 1935–39-es írásokban a *Korunk öröksége*nek antiszektarianizmusa elmélyül.

A polgári demokrácia értékelésében beállott változást és okát, magának a történelmi helyzetnek a változását, Bloch maga emeli ki: „Sok minden csak akkor világít, amikor már elveszett. A polgári szabadság odavan, s így váratlan vonzerőt mutat fel. Amíg működött, csak a becsapás lépett előtérbe benne, legjobb esetben a fél-ség. A munkásnak megvolt a szabadsága, hogy éhen haljon, ha nem tudta eladni magát. Minden más formálisnak, erőtlennek, elringatónak látszott, a harc a szavazatokért csaknem megvetendőnek, a sztrájkjog magától értetődőnek. Ma azonban látjuk, mit lehetne a régi eszközökkel kezdeni. Annyit érnek, mint az az előrehajtó akarat, amely szolgáltatába állítja őket. — Most a régi utakat keressük, a régóta megvetetteket. Feltéve, hogy valóban régiek, hogy a szabadság még mindig ugyanazt jelenti, mint a weimari időkben. A demokratikus, a népfront-jelző a német kommunisták között először visszavonulásnak tűnt. Szoros összefüggésben állt az 1933-as vereséggel, a vereségbe való bepillantással: a változás kicsit váratlanul is jött, kétségtelenül. Általános, egyenlő, titkos választójog’, sőt ’nemzetgyűlés’ — ez a kommunisták szájából gyakran nem is visszavonulásként, vagy a célok visszafogásaként hatott, hanem cselfogásként. De a dolgok fejlődése, mind Nyugaton, mind Keleten, éspedig éppen teljesen ellentétes fejlődésük, gyorsan egyenesbe hozta a dolgokat.”<sup>43</sup> Most már ennek a valóban népfrontpolitikai belátásnak az alapján hangsúlyozza, igaz, itt némiképp túlzottan optimistának bizonyult módon, a népfrontpolitikában rejlő forradalmi potenciált: „Nyugaton [...] hosszú idő óta először van meg a forradalomnak az a kilátása, hogy a többséggel való szövetségben győzzön.”<sup>44</sup> Antifasiszta publicisztikájában Ernst Bloch — és ez a fasiszta hatalomátvétel, az antifasiszta harc, a Népfront hatására létrejött politikai és elméleti változás — elismeri a klasszikus polgári tradíció jelentőségét a fasizmus ellen vívott harcban, az antifasiszta népfrontban. „Semmilyen vélemény nem lehet tévesebb” annál — írja Thomas Mann kapcsán —, amelyik lebecsüli a „klasszikus antibarbarusnak, ennek a legnemesebb tradíciónak” a súlyát az antifasiszta harcban, „sőt, a forradalmi tartalomban is”.<sup>45</sup> Egyébként önmagában az, hogy Thomas Mann az 1935–39-es írásokban jelentős és pozitív alakként jelenik meg, jellegzetes tény, hiszen Lukács György joggal jegyzi meg a *Korunk örökségéről*, hogy abban Thomas Mann mindössze egyszer, a jól-ápoltság polgáriasság képviselőjeként jelenik meg.

Ami a polgári forradalmi politikai eszmények „keleti” sorsát illeti, Bloch nemcsak általában és elméletileg szögezi le, hogy a szocializmusban — a Szovjetunióban — „a

<sup>43</sup> Ernst Bloch: *Vom Hansard* . . . , 75. o.

<sup>44</sup> Uo. 76. o.

<sup>45</sup> Uo. 259. o.

demokrácia abból a ringyóból, amivé a tőke tette, újra szűz lesz, fején a bukása előtt viselt phrygiai sapkával”,<sup>46</sup> hogy proletárdiktatúra és demokrácia nem ellentétek, „amit a burzsoázia nem akar megérteni”, hogy a tendencia a szabadság és a személyiség kiteljesedése. „A forradalomnak, mondja Marx, nincsenek megvalósítandó ideáljai; mégis ebbe a nem kellemetlen helyzetbe [ti. hogy valósággá változtathatja a polgári demokrácia ígéreteit és eszményeit – *M. M.*] kerül, ha, mint Oroszországban, csupa valóságot és nem becsapást művel.”<sup>47</sup> Hanem ezt a demokratikus fejlődést a Szovjetunióban egyben közvetlen politikai aktualitásnak is látja; „a Szovjetunió is a demokratikus formák után nyúl, és pedig – szemben a Nyugattal – nem a vereség, hanem egyre nyilvánvalóbbá váló győzelme következtében”.<sup>48</sup>

Még nyilvánvalóbb Ernst Bloch kapcsolódása a Népfront általános tendenciájához Feuchtwanger *Moskau 1937* című könyvéről írt cikkében. A cikk háttérében az emigrációnak – ők Bloch fő olvasói a *Die Neue Weltbühne*-ben – az az elbizonytalanodása áll, melyet a moszkvai perek híre és a szovjet élet bizonyos más jelenségei váltottak ki. „A kis írás jókor jön” – írja Bloch Feuchtwanger könyvéről. – „Kétség tört fel egyeseknél, sokaknak van hasznuk belőle. A becsületes kételkedők gyászolnak; egy szebb lét, az egyetlen szebb, amelyet láttak, és amelyben hinni tudtak, hinni akartak, lett kérdéses a számukra. Feuchtwanger néhány kérdésükre választ ad, egyszerű, becsületes, nyugodt-tiszta választ.”<sup>49</sup> A cikk éle azok ellen irányul, akik „túlságosan gyorsan és kontemplatíván ítélnék, és a szocializmus(t) [...] elképzelésük és belsőségességük örök csillagaihoz szögeznek”.<sup>50</sup> Oscar Negt, aki behatóan foglalkozott Blochnak ebből a korszakból való politikai írásaival, megemlíti, hogy sok emigráns sohasem bocsátotta meg Blochnak, hogy Sztálin szerepének megítélésében, Sztálin ellenzékének elítélésében és aposztrofálásában, a pereknek az értékelésében Bloch álláspontja és terminológiája nagyjában-egészében egybeesett a hivatalos állásponttal és terminológiával.<sup>51</sup> Aligha kell azonban emlitenünk – hiszen távolról sem egyedül Bloch helyzetét jellemezte –, milyen kényszerítő motívumok hozták magukkal, hogy el kellett utasítania a Szovjetunióban való bármely kételkedést. Bloch maga is utal a cikkekben ezekre a nagyon is súlyos motívumokra. „Az írásnak [Feuchtwanger könyvének] az alcíme: Utijelentés barátainak. Ez személyesen hangzik, de ebben az esetben messzire terjed. Mert Feuchtwanger barátai számosan vannak, mindenekeelőtt magáénak mondhatja az egész angolszász világ figyelmét, és ki nem látja annak a fontosságát, hogy eljut oda a Szovjetunióról egy bizalmat ébresztő, pozitív hang?”<sup>52</sup> Másodszor, ahogy ez a korábbiakban a szovjet demokratizálódásról idézetekből kiderül, Bloch osztotta a szovjet fejlődés menetét, az „árnyoldalak” átmenetiségét illető világtörténelmi illúziókat.

<sup>46</sup> Uo. 76. o.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Uo. 75. o.

<sup>49</sup> Uo. 231. o.

<sup>50</sup> Uo. 234–235. o.

<sup>51</sup> Lásd uo. 429. o. (O. Negt utószava.)

<sup>52</sup> Uo. 231. o.

Bloch, ahogy maga Feuchtwanger is, a *Moskau 1937*-et Gide Szovjetunió-könyvével állítja szembe. Gide, egy korábbi könyve alapján, annak a polgári értelmiségnek a prototípusaként látszott fellépni, aki, a fasizmus fényében és saját értelmiségi dilemmáiból kiutat keresve, a polgári állásponttól eljut a szocializmus elfogadásáig, a szocializmus erkölcsi fölényének elismeréséig. Ilyenformán eszmeileg Gide azt a hidat képviselte, amely átvezet a polgári humanista eszmények komolyan vételétől addig a felismerésig, hogy ezeknek az eszményeknek a valóságát és elmélyítését a szocializmus, a Szovjetunió jelenti, és hogy e polgári eszményeknek a marxi humanizmus a jogos örököse, egyben történelmi korlátoltságuk meghaladója. Ennek a gondolatnak a jegyében ünnepelte Gide-et 1936-ban a *Das Wort* – tehát az a lap, amelyben az expresszionizmus-vitának tekintélyes része zajlott később –, pontosabban ebbe a gondolatkörbe ágyazta be Gide-et és könyvét Alfred Kurella „Der Mensch als Schöpfer seiner selbst” című cikke.

Mármint Bloch tehát éppen Gide nagy port felvert Szovjetunió-könyvével állította szembe Feuchtwanger könyvét. „Közismert, hogy röviddel ezelőtt egy másik híres író is beutazta a Szovjetuniót, és az ugyanerről a tárgyról magával hozott illúziókkal szemben könnyűnek találta. Anélkül, hogy belemennénk a szélesre taposott, nagyon is privát esetbe, elmondható: Feuchtwanger írása egy jobb tradícióhoz tartozik.”<sup>53</sup> Bloch mintegy Feuchtwanger könyvével „tömi be” azt a rést, amely Gide pálfordulása nyomán keletkezett. „Meglepő – írja –, hogy szocialisták között Oroszországot propagálni kell; hogy költők idealista módon megsemmisítik, és költőknek kell újra, realista módon helyreállítaniuk.”<sup>54</sup>

A „Gide-probléma” jelzi, hogy az örökség kérdése mennyire nem pusztán az „örökség”, a „haldokló nagynéni”, avagy a szövetségesek problémája, hanem az „örökösé” magáé. Egyben jelzi azokat a kényszerítő, intellektuálisan és morálisan megkerülhetetlen dilemmákat és választásokat, amelyek mintegy előrerajzolják Blochnak (és nemcsak Blochnak) az „örökös” megítélésében képviselt illúzióit. Ami itt politikailag döntő volt, az nyilvánvalóan a Szovjetunióba – amely Bloch szemében is a fasizmus elleni harc legbiztosabb támasza volt – vetett hit rendíthetetlenségének a védelme, az antifasiszta emigráció integritásának érdekében. Ezért írt a moszkvai perekről.<sup>55</sup> „Létezik-e – írja 1937-ben – a legcsekélyebb antifasiszta érdekeltség abban, hogy az orosz pertartalmat újra és teljesen mesterségesen elködösítsük? A mi hivatalunk-e, hogy a per nagyon is reális indítékát leértékeljük, banális fantazmagóriák segítségével kitöröljük a figyelemből? Épp az antifasisztáknak kell-e folyóirataikban miniatűr kereszties hadjáratot lanszírozniuk és kihordaniuk? Ugy gondoljuk: semmiképpen, és ebben a választásban a mi oldalunkon érezzük a józan emberi értelmet, a politikát, a morált, az igazságot egyaránt[.] Nem a per okozott károkat, hanem a publicisztikának ez a rejtélyes fajtája.”<sup>56</sup> A Szovjetunió mellett való *feltétlen* állásfoglalás az

<sup>53</sup> Uo.

<sup>54</sup> Uo. 234. o.

<sup>55</sup> „Bucharins Schlusswort” és „Kritik einer Prozesskritik”, in: *Vom Hasard...*, 175 skk., 351 skk. o.

<sup>56</sup> Uo. 182–183. o.

egyetlen olyan elkötelezettség, amely fenntarthatja a következetes antifasizmust, és egyáltalában a progresszió melletti elkötelezettséget – Bloch számára ez az a tanulság, amely a perekből, különösen Buharin zárszavából levonható. „Saját osztálya bírósága előtt – kommentálja Bloch Buharin szavait – azonban a vallomástétel – együtt a korábbi évek „boldogtalan tudatával” – az izoláció vége. A halállal együtt, amely követi (és Buharin nem könyörgött az életéért), ez a visszatérés a Szovjetunióhoz. 'Miért halsz meg?' – a Szovjetunióért, a hozzá való hűségesküvel; a Szovjetunió, az individuális élet végéről nézve, a kommunista ateisták túlvilága.”<sup>57</sup> Bárhogy ítéljük is meg – önmagukban – Bloch érveit, „hiszékenységet”, úgy tűnik, csak kételyeiről hallgathatott –, hogy a perekről hallgasson (hogy egyetértenie ne kelljen), nem volt számára választható lehetőség. Bloch cikkeinek, mindenekelőtt a Buharin-cikknek a pátosza jelzi, hogy mennyire csak a politikai állásfoglalás életveszélyes torzulása árán lehetett volna kilépni azoknak a történelmi illúzióknak a köréből, amelyek ezt az állásfoglalást kísérték. A vonakodás az antifasiszta harcban – ez Bloch számára elképzelhetetlen: „Igen, manapság színesen folynak a dolgok” – írja ironikusan az antifasiszta emigráció kételkedőiről – „Aki Á-t mondott, vonakodik Bé-t mondani, az egykori szerető hátat fordít. Hátat fordít és nem marad el a meglepetés[.] A világ csodálatos berendezkedés, és semmi nem tökéletes a földön, még a föld egyhatodán sem. A felszabadított hatodrés is harcban áll, az építés teljes dialektikájában. Még nem olyan kristálytisza, mint egy részvénytársaság éves jelentése, nem olyan letisztult, mint a benemavatózási bizottság morálja. Az egyhatod sokkal inkább beleavatkozik mások beavatkozásába, túl az ilyen zavarokon, azzal a meglehetősen morális céllal, hogy az emberiséget felszabadítsa a kizsákmányolás alól.”<sup>58</sup> És a blochi állásfoglalás fontosságát jelzi az a szerkesztőségi megjegyzés, amely a Buharin-cikket bevezeti: „Több mint egy évvel ezelőtt [...] Ernst Bloch 'Kritik einer Prozesskritik. Hypnose, Mescaline und die Wirklichkeiten' című cikkében megvilágította azokat az abszurd hipotéziseket, amelyekkel a moszkvai vádlottak vallomáskésztségét magyarázni próbálták. Időközben lezajlott a 'Buharin és elvbarátai' ellen folytatott per, és nyilvánosság elé került a 872 oldalas, kimerítő jegyzőkönyv, és az ismert filozófus óhaja, hogy ezt a nehéz anyagot még egyszer, új dokumentumokon megvizsgálja, indokoltnak látszik.”<sup>59</sup>

Magunk megbocsátóbbak vagyunk e kérdésben, mint Bloch-nak Negt által említett kritikuskai. E tekintetben az ő tudata is, mint Buharinról írta, „boldogtalan tudat” volt. Ezek azonban nemcsak politikai problémák, hanem azzal jártak, hogy Bloch egyben osztotta azokat az illúziókat is, amelyek a szovjetunióbeli fejlődés jellegéről kialakultak.

A massianisztikus várakozás itt és ekkor kioltotta a mozgalom és a szocialista fejlődés ellentmondásossága iránti érzéket. Csak egyetlen, voltaképpen nem középponti mozzanatot emelnénk ki ennek illusztrálására az „Originalgeschichte”-ből. A tanulmány alapvonala, hogy szemben a II. Internacionálé lapos aufklérizmusával, a marxizmusnak eleven kapcsolata van az utópikus vágyak az aufklérizmus szemében mégoly kódos és nevetséges alakzataival is. „Még egy olyan abszurdnak és antidemokratikusnak tűnő képződmény is, mint a vezér-álmom [...] a gyakorlatban – mutatis mutandis –

<sup>57</sup> Uo. 335. o.

<sup>58</sup> Uo. 175., 183. o.

<sup>59</sup> Uo. 351. o.

nem is bizonyul olyan butának. A forradalmi osztály, és a forradalmilag még határozatlanok egészen bizonyosan, egy arcot kívánnak az élre, mely magával ragadja őket, egy kormányost, akiben megbíznak és akinek a vonalában megbíznak — a munka a hajón jobban megy így. Az utazás biztosabb, ha nem tartja mindenki minden pillanatban szükségesnek ellenőrizni az irányt.”<sup>60</sup>

A népfrontpolitika időszakában „lazul” hát a „liberalizmus” bírálata. Úgy tűnik pl., hogy Bloch a polgári társadalom felett gyakorolt „realista”, „cinikus” — tehát nem romantikus-utopisztikus — bírálat, az ebben rejlő progresszív lehetőség értékelésében közeledik Lukács álláspontjához. Ismert, hogy Lukács György szemében — pl. a „Marx és az ideológiai hanyatlás problémája” c., éppen „hanyatláselmélete” miatt Bloch számára aligha rokonszenves tanulmányban — éppen a polgári társadalom ellentmondásainak leplezetlen, bár világtörténelmi illúziókkal terhelt kimondása az, ami a polgári fejlődés „klasszikus” ideológusait és művészeit progresszív és maradandó alakokká tette, ez az a vonás, amely ezt a korszakot magasan az ideológiai hanyatlás időszaka fölé emeli. Csak példaképp idézzük: „Hobbesban és Locke-ban, Helvétiusban és Holbachban a haladás polgári filozófiája ragyogó és bátor képviselőket talált. Ezek ugyan szintén a haladásra vonatkozó illúziókat foglalták filozófiai rendszerekbe, de minthogy ezek az illúziók világtörténelmileg szükségesek voltak, filozófiai kimondásuk a reális történelmi fejlődés fontos mozzanatainak mély és szellemes formában való feltárására kellett, hogy vezessen. A világtörténelmi haladás kapitalista védelme náluk egyben, ettől a védelemtől elválaszthatatlanul, a polgári társadalom összes, számukra láthatóvá vált ellentmondásainak és utálatosságainak leleplezése. — Ennek a nagy és dicső filozófiai fejlődési vonalnak dicstelen pusztulását mutatja az utilitarianizmus elméletirója, Jeremias Bentham . . .”<sup>61</sup> Mármost „Die Fabel des Menenius Agrippa” c. cikkében Ernst Bloch, a fasiszta propaganda elemzésekor, az apologetikus-misztifikáló náci agitáció és egyáltalában minden apologetika lényegi vonását az Agrippa-féle tanmese felújításában látja: „A [...] metamorfózisoktól eltekintve, Menenius Agrippa meséje maradandó modellje a szociális demagógiának. Marx emellett a munkamegosztás analógiájaként és apológiájaként denuncialta a manufaktúra és annak specializációja ürügyén . . . A fasiszmus emelte azután ezt a csalárd mesét — egész terjedelmében — rendszerré. [...] az ún. organikus gondolkodás ellenforradalmi funkciójának is Agrippánál van a premierje. Ahol az egyik dolog a másikhoz fonódik, ahol szervesen nőtt, fokozatosan és látszólag ellentmondás nélkül alakul ki és fejlődik, ott nincs helyük a barrikádoknak; ott, ahogy Marx mondja, még a korbács is törzsökös, organikus korbács.”<sup>62</sup> Bloch itt az „organikus”, romantikus apológiával maga is a klasszikus „cinizmust” állítja szembe, és idézi is Marxot a „cinikus” klasszikusok fölényéről: „Van azonban egy másik társadalmi fabula, de erről manapság keveset hallani. Mert nem leplezi el a tényleges gyakorlatot, hanem kimondja, a polgári világ meztelen, következésképp a legkevésbé kellemes arcát mutatja meg. Mandeville angol orvos és satírikus méh-meséjére gondolunk itt, egy valódi anti-Agrippára, amely már

<sup>60</sup> Uo. 311. o.

<sup>61</sup> Lukács György: *A realizmus problémái*, Athenaeum, Budapest 1946, 138. o.

<sup>62</sup> Ernst Bloch: *Vom Hasard . . .*, 41. o.



1706-ban, jóval Adam Smith előtt, és befolyásolva őt, illusztrálta a polgári társadalom 'selfish system'-jét. Mandeville a társadalmat egy méhkas képében ábrázolta, és azt a fikciót fűzte hozzá, hogy Zeusz hirtelen minden méhet jóvá, erényessé és becsületessé tesz – és lásd: minden konkurrencia megszűnik az iparban, a bírák és rendőrök kihalnak, a teljes önzetlenségtől az egész társadalmi mechanizmus megáll. Ha az egoisztikus ösztönöket kifognák, akkor ugyan csak a kizsákmányolás mechanizmusa állna meg, de kétségtelen, hogy Mandeville, aki egyszerre satirikus és gazdasági Machiavelli, már ekkor elrontotta az idealista, akár organikus frázisok koncepcióját. 'Végtelenül bátrabban és becsületesebben, mint a polgári társadalom nyárspolgári apologetái' (Marx) gúnyolja ki Mandeville a tőke morális képmutatóit: a méh-mese tartalmazza a politikai gazdaságtan illúziótlanná fejlődött materializmusát. Egoizmusa a satírára kívül éppúgy egy olyan polgárság forradalmi osztálytudata, amely még megengedhette magának, hogy kimondja azt, ami van, és amely magáénak tudhatta a jövőt. Érthető hát, ha a mai polgárság elrejtí Mandeville-jét.<sup>63</sup>

A polgári örökséggel való „megbékélés” – nem a polgári apológiával, a tulajdonképpeni liberalizmussal való kibékülés, hisz természetesen Bloch itt nem ismer alkut – nem „kikényszerített megbékélés” (hogy Adorno Lukács-tanulmányának vitriolos címét idézzük). Nem valami olyasmi, amit pusztán a körülmények nyomása, egyfajta taktikai belátás fogadtat el vele. Amikor Lukács, még a *Korunk örökségéről* írt, egyfajta kéznyújtást reprezentáló recenzióban is, Blochot egyszerűen romantikus antikapitalistává, Hermann Keyserling stb. pályatársává degradálja, e redukció inkább a saját múltjával való szakítás ingerültségének jele, mintsem egy árnyalt analízis végeredménye. A „luciferikus én”-ben jakobinus vonások vannak. A „klasszikus antibarbarussal” való megbékélés ilyenformán nem valami tőle eredendően idegennek kényszerű elfogadása.

A „liberalizmus” éles elutasításának sem egyszerűen az az alapja, hogy Bloch tollából a „gazdaság” többnyire valóban „Schimpfwort”. Hanem az a meggyőződés, hogy a tulajdonképpeni hanyatlás *mögöttünk* van. És megfordítva: a „klasszikus antibarbarus” akceptálása mögött annak belátása húzódik meg, hogy aktuálissá lettek a „demokrácia”, a „mű”, a „morál” avitnak vélt értékei; annak belátása, hogy (mint idéztük), a művészet megszüntetése lekerült a napirendről. Csakhogy ez a belátás Bloch szemében mit sem változtat a megváltás aktualitásán, sőt bizonyítékká válik a megváltás aktualitása mellett. A 30-as évek blochi felismeréseinek paradoxona, hogy a látszólag rezignációra vagy megbékélésre szólító belátásokkal együtt is, Bloch nemcsak hogy illuzórikus optimizmussal szemléli – láttuk – a Szovjetunió fejlődését (legalább olyan mértékben, mint Kurella, és valamivel inkább, mint Lukács), de változatlanul fenntartja, sőt a „klasszikus antibarbarussal” és az orosz epopeia megújított művészeti perspektívájával *megtoldva* tartja fenn, hogy lépéseinket immár az Utópia irányítja, úgy, olyan közvetlenül, annyira formakötöttségek nélkül, ahogy azt a *Thomas Münzer* bevezetője, 1921-ben, meghirdette. A blochi utópia-elmélet éppen ekkor, a „klasszikus antibarbarus”, a visszatért ideálok beépítésével válik egyetemessé, ekkor prefigurálódik – pl. az „Originalgeschichte des Dritten Reiches” c. tanulmányában – a késői művek, az „emberi vágyak enciklopédiájának” – ahogy Ivo Frenzel a *Prinzip Hoffnung*-ot nevezte – szerkezete, szisztematikája. De a Münzer-könyv mégsem azonos a késői blochi szisztematikával. Előfeltevése, hogy tényleg „a kapuk előtt áll” a megváltás – ami a 30-as éveknek viszont immár nem előfeltevése, pontosabban csak erős absztrakcióval fenntartható előfelte-

<sup>63</sup> Uo. 41–42. o.

vése — hallgatással a kételyekről, ami azonban nem megbékélés; illúziókkal, melyek termékenyeknek bizonyultak. A késői Bloch utópia-elmélete ilyenformán — a messianizmus münchauseni lépése (hogy Lukács egy tanulmányának szóképét idézzük). Ekkor válik akuttá a veszély, amelyre Adorno figyelmeztetett, hogy a „kinyilatkoztatás nélküli” utópiagon dolgot, az utópiák történetének blochi aktualizálási kísérlete pusztá műveltségi remiszscenciává válik, hiszen ha minden utópia közvetlenül aktuális, és mégsem áll a kapuk előtt a megváltás, valóban nem marad más hátra, mint saját hajunknál fogva húzni ki magunkat a mocsárból. Akkor sajnos nem a kinyilatkoztatás hiányának, hanem „az átélt pillanat sötétjének” átkát nyögjük . . .

### III. AZ ÖRÖKSÉG A HANYATLÁSBAN

„Bloch kritériumai — ekkor még — végső soron nem különböznek lényegesen a tökéletes műalkotás tekintetében Lukácsétól” — írja a korai Bloch és Lukács viszonyát kommentálva Radnóti Sándor.<sup>64</sup> „Ekkor még” nem: vagyis a 30-as évek expresszionizmus-vitájában már igen. És valóban, az expresszionizmus-vita „félrevezető csillogása” a két filozófus diametrális művészetfilozófiai ellentétének, expresszionizmus és klasszika kontroverziájának a képzetét hagyta az utókorra. Maga Bloch is, visszaemlékezéseiben, így értelmezte a hajdani vitát: „Az örökségprobléma, a kultúra örökség-problémája is, a marxizmus számára először az ún. kulturális örökség problémájaként fogalmazódott meg. Lukács vetette fel, de csak a múlt két hagyatékára vonatkozott: először a forradalmi korszakokra, másodsor a kulturális virágkorokra. Először is tehát az örökségnek olyan átvételével, felidézésével van dolgunk, amely sajátja minden forradalmi mozgalomnak, Spartacustól kezdve az 1871-es Kommünig, és ott van természetesen az orosz Október előkészítésénél is. Másodsor — és ez részben Lukács elgondolkodtató specialitása —, egy kultúra virágkora is, melyekben semmiféle osztályfeszültség nem látszik uralkodni, hanem a termelőerők és termelési viszonyok relatíve kiegyensúlyozottak [...] egészükben kulturális örökséget tartalmaznak. A klasszicizmus az, ami ezt az örökséget leginkább sajátjává teszi. [...] Mindenesetre még ezt is szabad örökölni. [...] Az expresszionizmus az akkori Szovjetunióban nem is vörös, hanem fekete-piros-arany, sőt fekete-fehér-piros posztónak számított, vagy akár francia-polgári trikolórnak, forradalom nélkül. — Mármost a *Korunk öröksége* c. könyvben az expresszionizmus ünneplése fejeződik ki, mint a hanyatlás művészetéé, festészetéé és költészetéé, éspedig a holnap felől, az örökség felől nézve. Az expresszionizmus a hanyatlásból él, de nem hanyatlás; nem kifejezi, hanem öröklí. Meg kell várni, amíg a nagynéni meghal; de az ember, ha akar, már a nagynéni életében is körülnézhet a szobákban. Így néz ez az expresszionizmus dolgában írt könyv körül a nagynénivel, a késő kapitalizmusban, mielőtt az még tönkrement volna. De akkor majd elvisszük magunkkal, ami a miénk. — Ez természetesen nem illet a Szovjetunióhoz, annak neoklasszicizmusához, szörnyű giccseihez, gründoláskori építészetéhez. És ebből vita kerekedett. — A vita másutt is zajlott, így pl. az emigráció német folyóirataiban, Lukács és Seghers között. Lukács

<sup>64</sup> Radnóti Sándor: „Walter Benjamin esztétikája”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/3, 252. o.

klasszicizmusa, újklasszicizmusa, amely képtelen volt mást látni az expresszionizmusban, mint hanyatlást, rothadást és dekadenciát, állt az egyik oldalon, a másikon Anna Seghers, aki maga nem volt expresszionista, de még mindig az expresszionizmushoz tartozónak érezte magát, bár az már lecsengett, jellegzetes módon Noske győzelmei, a Weimari Köztársaság reakcióssá válása révén.”<sup>65</sup>

Am ez mégiscsak pusztán a felszín „félrevezető csillogása”. Az ellentét mögött és az ellentétes értékelések között a korszak esztétikai alapkérdéseinek megítélésében kialakult közösségek, „a végcélban való egyetértés” (Lukács) és az illúziók közössége húzódnak meg. Nem megbékíteni akarjuk a két gondolkodót. S nem azért nem, mert a 30-as évek expresszionizmus-vitájában valóban szemben álló álláspontot képviseltek. Hiszen a valamikori szembenállás *factum brutum* – interpretációra szorul, mely lehántja ideologikus burkát. De nem is azért akarunk rámutatni az állandóan újrafogalmazott egymásra-reflektálások félreértés-jellegére, hogy most már a két filozófus arcképét nyugodtan egymás mellé akaszthassuk, mert így csinosabb az emlékezésünk, múltunk szobája, s kellemesebb, simább a jelen. Nem megbékíteni akarjuk a két gondolkodót –, hiszen amúgy sem stílusvitáról van szó. Hanem a történelem és a művészet lehetőségeinek, a személyiség esélyeinek latolgatásáról. És ennyiben „rólunk szól a mese”.

A 30-as évek Blochjának (félíg-meddig rejtett) művészetfilozófiai „végső” kérdése: a művészet „hanyatlásának”, „alkonyának” és megújulásának problémája. Hadd rekapituláljuk azt, hogy a korszak hogyan fogalmazza meg a jelen kérdéseként a művészet sorsának problémáját, Mihail Lifsic 1931-es, „Hegel esztétikája és a dialektikus materializmus” c. tanulmányára támaszkodva. Nem akarunk itt valamiféle, önállóságra igényt tartó Hegel-értelmezést nyújtani. Csak felidéznénk problémánk bevezetésekképp a „művészet hanyatlása” hegeli gondolatának néhány mozzanatát – alapul használva az említett Lifsic-tanulmányt –, hiszen a művészet hanyatlásának hegeli tana a legmélyebben belevilágít nemcsak a művészet és polgári társadalom viszonyának, de a 30-as évek művészetelméletének dilemmáiba is.

„Bizonyos értelemben azt lehet mondani – írja Lifsic –, hogy [Hegel művészetfilozófiájának kérdései] éppen most, a kapitalizmus megsemmisítésének időszakában válnak különösen sarkalatossá és jelentőssé . . . Ilyen mindenekelőtt a művészet történelmi sorsának kérdése.”<sup>66</sup>

„A hegeli esztétikában *klasszikus* kifejezést nyer a *művészet tagadása*, amely a polgári társadalom belső jellemzője.” Mindenekelőtt: a polgári társadalom elpusztította az individuum beágyazottságát, viszonyainak közvetlenségét, életvonatkozásainak érzéki evidenciáját. A mindennapok „érzéki anyagából” kiirtotta a szimbólumokat, azt, amit a fiatal Lukács egy helyütt úgy írt le, hogy ha egy reneszánsz fejedelem kilovagolt, pusztá külsőségein, ruháján stb. látható volt, hogy ki és mi ő. A viszonyok személyes, helyi stb. bomltságának feloldódása, a társadalmi vonatkozások, lehetőségek felszaba-

<sup>65</sup> *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, hrsg. von Arno Münster, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 60–61., 67–68. o.

<sup>66</sup> Mihail Lifsic: *Válogatott esztétikai írások*, Kossuth, Budapest 1973, 130. o.

dulása, egyetemessé válása másfelől: a viszonyok kísértetiessé, a külsőségek prózaivá, uniformizálttá válása, „varázstalanítás”. És a közös mítoszok és életevidenciák eltűnésével eltűnik a művészeti téma evidenciája, de eltűnik az esztétikai elveké is, az a közösség, amely a művészet „alkalmazottságából” fakadt. „A festészet – írta a fiatal Lukács – megszabadult minden alkalmazottságtól (templom-, enteriőr-díszítés stb.), megszabadult az őt kötő eszmei tartalmak, szimbólumok súlyától, felszabadult a mecénások önkénye alól, szabad lett teljesen.” E szabadság azonban egyben a művészet degradációját hozta: „Abban a pillanatban, amikor a tárgy, a művész és a publikum közötti kapcsolat megszűnik konvenció lenni, és egyéni gondolkodás eredményévé válik, problematikussá válik minden gondolat kifejezhetősége, és végül művészetlen lesz minden, ami nem tartozik kizárólag a *monde visible*-hez.”<sup>67</sup>

A „próza” ilyen érzéki jelei mögött egy általánosabb jelenség áll, a haladás ellentmondásossága, a polgári világ progresszivitásának pogány bálványyszerűsége. „A művészet virágkoraiban [...] Hegel szavaival élve, az egyéni és általános érdek között egy fejletlen harmónia áll fenn. A progresszív történelmi fejlődés során azonban ez az egység felbomlik. Az 'általános' ezernyi kis szenvedélyen keresztül tör magának utat, és előrehaladása nagyon gyakran ellentmond az egyes egyén érdekeinek”<sup>68</sup> – kommentálja Hegelt Lifsic. Sőt: a polgári társadalom szerkezeti lényegjegye nem is egyszerűen a harmónia megbomlása, hanem éppen a szétfejlődés, az, hogy ami a társadalom oldalán gazdagság, az individuumén elszegényedés, ami ott totalitás, itt specializálódás, a munkamegosztásnak való szolgai alávetettség. Az egyén életviszonyai a *Geldwesen* általánosságává és általános felcserélhetőségévé deformálódnak, szabadsága magánnyá, társadalmisága politikai absztrakcióvá, egyetemessége egyetemes izolációvá absztrahálódik. Az ember lényegi tulajdonságai leválnak róla és a tevékenységek egyetemes cseréjében absztrakciókká válva kerülnek vele szembe. „Hegel – írja Lifsic –, amikor szembeállítja a *művészet* korszakát a munka korszakával, egyszerűen konstatálja azt a tényt, hogy a polgári társadalomban a munka elvesztette minden vonzerejét, s az egyén öntevékenységeinek végtelen ellentétét jelenti.”<sup>69</sup> A szabaddá vált individualitás szubsztanciális életvitele, önmagával való, azonossága lehetőséggé vált, de egyben absztrakt lehetőséggé: „a boldogság lapjai üres lapok” a polgári társadalom történetében.

Mindezt a hegeli esztétika bizonyos, távolról sem önelégült helyesléssel regisztrálja: alaphangja a „felnőttkor” sztoicizmusa, amely előfeltétele annak, hogy Hegel egyszerre tekinthesse a polgári berendezkedést progressziónak, és láthassa világát ugyanakkor „szellemi állatvilágként”: egyáltalában, hogy ezek az ellentmondások kimondhatóvá váljanak. E sztoikus tartás korántsem felhőtlen: „A klasszikus időszak német gondolkodóinak és költőinek világnézetében az erős és gyenge, a haladó és filiszteri oldalak elválaszthatatlanok egymástól. Az, ami egyfelől úgy jelentkezik, mint odafordulás a gyakorlathoz, a demokratikus tevékenységhez, a részleteiben is leírt gyakorlati tevékenységhez, másfelől nem más, mint józan-mindennapi, s egyszersmind laposan idealista

<sup>67</sup> Lukács György: „Gauguin”, in: *Ifjúkori művek*, Magvető, Budapest 1979, 111–112. o.

<sup>68</sup> I. m. 147. o.

<sup>69</sup> Uo.

elismerése annak a legfőbb bölcsességnek, mely a nyárspolgári hétköznapiságban, a kötelességek zokszó nélküli teljesítésében, a jó magaviseletben és hivatalnoki illendőségben nyilvánul meg.”<sup>70</sup> „A hegeli filozófia ’világszelleme’, amely nem más, mint a világpiac, [...] minden földi boldogulás, egyáltalában a léttel való minden megelégedettség tagadásaként lép fel.”<sup>71</sup> A hegeli filozófia pátosza a szellemi szubsztancia aszkézise, életről való lemondása, a fogalmak absztrakt mozgása – kontemplatívva, elidegenültté válásuk. Az élet, az elevenség stb. elvesztésére a filozófus válasza: „a magasabbrendű élet az *emlékezés*”.<sup>72</sup> És nemcsak, amennyiben „az elmélet szűrkesége felbontja a művészet színes világát, a gyakorlati életben pedig az ’objektív célért folytatott munka’ leköti az egyén teljes figyelmét”.<sup>73</sup> „Emlékezéssé” válik maga a művészet is: a kultúra közegéből izolált, magányos-zárt szimbóluma lesz a teljességnek, kizárólagos tárgya a teljesség szükségletének.

A polgári világ kiirtotta a művészet „anyagának és formájának” előfeltevéseit, a szabad öntevékenységet, egyén és közösség harmóniáját stb. „A múlt nem tér vissza, s vele együtt ugyancsak visszahozhatatlan a művészet teljesértékűsége is.”<sup>74</sup> (A teljesértékűség–nem-teljesértékűség kategóriapárja itt persze nem esztétikai, hanem történet-filozófiai mértéket jelent. Noha esztétikailag sem igaz, hogy „mindenkor egyformán közel van Istenhez”, a mérték nem lehet a formatökökelyek valamilyen ahistorikus tipológiája, hanem csakis az ember sorsa.) És Hegel számára „csupán egy út kínálkozik, hogy a művészet számára megőrizzünk bizonyos helyet az új feltételek között”: ez az út „a valósággal való megbékélés útja”. A művészetnek e hegeli megmentése, visszahozása, visszacsempészése nemcsak a próza, de a saját hieratikus rendszerének keretei közé is, spekulatív emelkedett és depraváló egyben. „A regénynek [...] Hegel elgondolása szerint spekulatív feladata van: nyereséggé változtatni [...] a veszteséget. A legalkalmasabb téma a regény számára: ’a szív költészete és a viszonyok szembenálló prózája közötti’ konfliktus ábrázolása. Ez a konfliktus úgy oldódik meg, hogy a ’közönséges világrenddel’ előbb ellenkező jellemek elismerik benne az igazat és szubsztanciálist, megbékélnek viszonyaival, s ezekbe tevékenyen beilleszkednek, másrészt pedig működésüknek és teljesítményüknek lehántják prózai alakját, s ezáltal a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóságot helyeznek a készenlálalt próza helyébe.”<sup>75</sup> Lifsic még hozzáfűzi: „A regény feladatának ezzel a felfogásával Hegel nem állt egyedül. Lényegében Goethe műveinek titkát mondja ki.”<sup>76</sup>

A hegeli regény-teória „spekulatív”, amennyiben a hegeli megfogalmazás valóban azt sugallja, hogy a regénynek valahogy mégiscsak vissza kell igazolnia a „felnőttkor” sztoikus filozófiájának igazságát. De a „XVIII. század végi ipar-pedagógiai utópia”, ahogy Lifsic a Wilhelm Meister bizonyos epizódját jellemzi, meglehetősen hamar eltűnik a regény fejlődéséből. A „dezillúziós regények” már nemigen adják a filiszteri józanság

<sup>70</sup> Uo. 137. o.

<sup>71</sup> Uo. 141. o.

<sup>72</sup> Uo. 143. o.

<sup>73</sup> Uo.

<sup>74</sup> Uo. 136. o.

<sup>75</sup> Uo. 137. o.

<sup>76</sup> Uo. 136. o.

apoteózisát. Viszont az idézett szövegrész „profétikusan” felvázolja a művészet szituált-ságát, fejlődési lehetőségeit a polgári társadalomban. Mert a művészet valóban ellen-valóság, a valósággal szembenálló „utópia”, az azonosság vágyának otthona, hogy Blochhal fogalmazzunk. Ugyanakkor ez a „többlet” veszélyeztetett, ki van téve annak a veszélynek, hogy valamilyen formában megadja magát a banausiának, akár mint „ipari pedagógia”, akár mint romantikus felstilizálás. Vagy akár mint formabontás – ez utóbbi lehetőség az, amellyel a 30-as évek második felében Bloch is konfrontálódik. És, úgy tűnik, nem alaptalan az a meggondolás sem, hogy a regénynek „nyereséggé kell változtatnia [...] a veszteséget”.

Itt elértünk ahhoz a ponthoz, ahol Lifsic és Bloch útja, egyszerűen történelmi várakozásaik, a „nap követelménye” eltérő voltán alapulóan, elválík. Az 1931-es Lifsic-tanulmány a művészet forradalom utáni fejlődési lehetőségeinek szempontjából eleveníti fel a hegeli fejtegetéseket, abból a nézőpontból, hogy „csak a proletariátus osztályharca képes kimozdítani a művészi alkotást abból az állapotból, amelyben a tőkés társadalomban találja magát, s megteremteni a szellemi kultúra elvileg új helyzetét az anyagi termeléshez és a közvetlen munkához való viszonyában”.<sup>77</sup> Ez a nézőpont érvényesül egyébként Lukács 1935-ös „A regény” c. tanulmányában is – más kérdés, mennyiben voltak Lifsicnek a művészet megújulását hirdető, elméletileg helyes belátásai egyben bizonyos illúziók, túlfeszített várakozások kifejeződései (és forrásai).

Korábban már utaltunk rá: a művészet és a szocialista építés korszakának viszonyához fűződő illúziók fonákja – a hanyatláselmélet. Bloch viszont hűséges a lázadó szubjektivitáshoz, és ennek a messianisztikus előfeltételezettségű hűségnek a kerülőútján a *Korunk örökségében* az avantgard, az örökség–a–hanyatlásban egy „rejtett”, „második” elméletét fogalmazhatja meg. A *Korunk örökségének* ez a „rejtett” művészetfilozófiája nem ellentétes a szubjektum lázadásának jogosságát, a formarombolás szükségét hirdető gondolatokkal, azzal, amit az expresszionizmus-vita érvei Bloch 1918-as, a dosztojevszkiji „lélekvalóság” eljövételére kihegyezett képrombolásból örökölték; arra irányul, nem lemondva a „magasabb komédia” ígértéről, amit a művészet a küldetéséből *már ma* beválthat. Ami az expresszionizmus-vita elveiben mégiscsak pusztán elvont utalás arra, hogy valamilyen formában az expresszionizmus is részesül az utópiák történetében, az a *Korunk öröksége* „második” művészetfilozófiájában, levetkőzve azt, ami Bloch messianisztikus várakozásának ígérete pusztán, a szükségszerűség erejéhez jut. És a második elmélet motorja, elkerülhetetlenül, a „nyereséggé változtatni a veszteséget” gondolata lesz.

Visszatérve a Hegel-problémához: a harmincas évek végén, már az amerikai emigrációban, Bloch maga is felveszi a Hegel-interpretáció fonalát. *Szubjektum–objektum. Magyarázatok Hegelhez* c. könyvének a hegeli esztétikát kommentáló részei nem első-sorban a hegeli esztétika szisztematikus beágyazottságára koncentrálnak, nem arra, hogy a rendszer építkezésében egyfajta logikai keneteljességgel váltja fel a „szellem aszkézise” a művészetet. Inkább azokat a pontokat emeli ki, ahol a prózával való megbékélés általános tendenciáját, a gondolatvezetés architektonikáját, mondjuk úgy, a szubjektum féltése, az individualitás jogai védelmének tendenciája ellenpontozza.

<sup>77</sup> Uo. 149. o.

„Egy meglepő ponton – írja Bloch – megtörik Hegel evilági pillantása, és pedig anélkül, hogy papi lenne. E törés ugyan csak a keresztény művészetben jelenik meg, de itt felettébb virgoncan: mert a neve *humor*. Hegel, a komikum által közvetítetten, az élen helyezi el, ami nála mindig is azt jelenti, hogy a leginkább jogosult és leginkább igaz pozícióját szánja neki. Nem a 'szubjektív humor' az, amit ily mértékben kitüntet, nem Jean Paulé, és nem is a Hegel által sokkal magasabbra értékelt Sterne-é. S különösen nem a romantikus iróniára gondol Hegel, s a legkevésbé annak megtevesztő, hidegen-szellemes alakjára, melyet Friedrich Schlegel kölcsönzött neki... De ez az elutasítás magának a humornak a legmélyebb tiszteletéből fakad, abból a szándékból, hogy megóvja ezt az elixírt a felvizezéstől. Még a pusztán 'szubjektív humor' (a 'tárgyak összevissza egymásra dobálása' 'az objektíve legtávolabb állók barokkos összehozása' is megszűnik Hegelnél pusztán bensőnek, vagyis egyben pusztán külsődlegesnek lenni, ahol az ilyen, mint Sterne-nél, valami objektíve felszabadítót, a mélyebb összefüggés fényét villantja fel... És ugyanígy, Hegel a pusztán 'szubjektív iróniával' szemben nagyon is elismert egy objektívet, ti. magában a dialektikus módszerben: ezt az 'objektív iróniát' üdvözölte, Friedrich Schlegellel ellentétben, Solgernál. Ez az esztéta, ahogy Hegel Solger hátrahagyott írásainak méltatásakor írja, az iróniából eltávolította a 'szemtelen és csillogó ferdeséget', a 'mag nélkül, illatból és héjból álló kimeratikus világot', 'az üres szellem valóságnélküli hangjaival való játszadozást'; helyettük bevezette az 'eszme előtt semmis megsemmisítéseként' éppen a dialektikát. [...] És humorként az objektív irónia az esztétikában teljesen nevének nevezetetik: bizonyosság, hogy a tárgyas feloldásban semmi fontos nem megy veszendőbe. Ugyanazt jelenti, mint a szubsztancia közvetítése a szubjektum *szabadságával*, mint 'egy objektív szubjektivitás szabadsága'. A humor erejéből fakad egy idejétmúlt alakzat komikus gyászszertartása, ahogy e hegeli tant Marx egyszer körülírta, 'hogy az emberiség vidáman váljék meg múltjától'...". Ily módon nem a tragikusé az utolsó szó, mondja Bloch, a hegeli esztétikában felfedezve, amit ő maga írt 1918-ban a „komikus hősről”: „A tragédiában az individuumok a méltóságteljes akarat és jellem egyoldalúsága révén szétzúzzák magukat [...], a komédiában a maguk körül és magukban mindent feloldó individuumok nevetésében és önmagában mégiscsak bizonyosan álló szubjektivitás győzelme válik érzékletessé.” Az ilyen citátum felismerhetővé teszi a *hegeli esztétika tulajdonképpeni célpontját*: a kemény, de még a szép világ uralma alól is felszabadított emberiséget.”<sup>78</sup>

A hegeli rendszer hasadékaiban, epizódjaiban Bloch megpillantani véli Hegel rejtett eszményét, azt az individualitást, aki bensőjének és tevékenységének szubsztancialitását nem „ruházta át” a polgári társadalom intézményeire, nem fogadja el annak kettéhasítottágát, és akinek a szabadsága nem pusztán a „belátásé”, a próza józanság formájában történő interiorizálásé. E rejtett eszmény esztétikai megfelelője az „ipari-pedagógiai utópia” ellenpólusa, az igazi, a nem-romantikus, a solgeri irónia; a nem-Don Quijote-i komikus hős 30-as évekbeli újrafogalmazása. És a „komikus hős” kettős elméleti terhet visel: nemcsak aktuális művészeti alternatíva, de egyben olyan jövő előhírnöke, amelynek művészete, szemben a hegeli művészeti eszménnyel, már nem klasszikus (harmonikus, kiegyensúlyozott stb.), mert nem a művészet a „harmónia”

<sup>78</sup> Ernst Bloch: *Subjekt–Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 291–294. o.

egyetlen letéteményese. A „formabontás” a művészet jövőbeli új státuszának, szubjektum és objektum, egyén és közösség stb. azt megalapozó új viszonyának előzménye, megelőlegezése. Amikor a komikus hős szétrobbantja maga körül a „klasszicista” eszmény formakötöttségeit, zártságát, szimbolikus aktust hajt végre: visszaveszi elidegenült lényegi erőit.

De valóban olyan egyenesvonalú az út, amely a „kifejezés” felszabadulásától a dosztojevszkiji és strindbergi „lélekvalóság”-hoz vezet? Az expresszionizmus-vitában fellépő Bloch, a „Diskussionen über den Expressionismus” (1938 január) érvelése – látszólag – a korai expresszionizmus-könyvet idézi. S az érvek némelyike legalábbis – látszólag – ugyanaz... A problematika, az expresszionizmus „most megpillantva” (jetzt erblickt) az, ami más. Mert „Bloch elítélő véleménye a polgári kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé, és [...] a hanyatlás egész korszakának ideológiáját bírálja”, ahogy Lukács írta róla; és a művészet polgári „előregedésének” és megújulási lehetőségeinek művészetfilozófusa újrendezi kérdéseit és válaszait.

Az expresszionizmus hajdan megfogalmazott ellentmondása, hogy ti. az a tiszta kifejezés művészete és mégis csupán „még”-művészet, újabb ellentmondásokká konkretizálódik: mennyiben volt ellentmondásos a „tiszta kifejezés” követelése maga, és maga a mögötte álló szubjektivitás? Az expresszionizmus lázadása ekkor Bloch számára már nem a szubjektivitás lázadó gesztusa „a nappal előtti éjszakán”, inkább „csak” a „nappal előtti éjszakán” tett kísérlet a művészet megmentésére. A *Korunk öröksége* terminológiájával: *örökség a hanyatlásban*. Az expresszionizmus, az avantgard szakítás historizálódik. A *Korunk öröksége* bevezetőjének említett (egyébként önmagában problematikus) tétele, hogy amit a párt a hitleri győzelem előtt csinált, az teljességgel helyes volt, csak amit nem csinált, az volt helytelen, a művészeti örökség megközelítésében is meghatározza Bloch gesztusát. Az 1935-ös könyv „korunk örökségét”, szintén említettük, a kommunista mozgalom általános örökség-felfogása *mellé* helyezi. Mert most már a kommunista mozgalom, a szocializmus sorsa az, ami megszabja az expresszionizmusra vetett pillantás irányát, szempontjait. Az expresszionizmus már nem „az utolsó kezdet”, hanem örökség, amely örökösökre, beváltásra vár. És így a *Korunk örökségében* is, és egyáltalában a 30-as évek második felében írt blochi expresszionizmus-cikkekben, arról van szó, amit később, 1937-ben, az „Avantgard művészet és a népfront” c. dialógusban, Eislerrel közösen úgy fogalmaz meg: „legalább abban közelebb jutottunk egymáshoz, hogy az avantgard művészet történeti fogalom.”<sup>79</sup>

Bloch eredendően is több volt, mint pusztán az expresszionizmus filozófusa. Bármennyire az expresszionizmus korszakának szülötte is *Az utópia szelleme*, s bármennyire eltéphetetlen része is az expresszionista szubjektivitás lázadása, a blochi filozófia történetfilozófiai nézőpontja új dimenziót ad az expresszionizmus elméletének, amikor, szemben még azokkal is, akik látszólag az övéhez hasonló terminológiával írnak az expresszionizmusról, az emberi emancipáció gondolatának fényébe állítja azt. Nem túllép az expresszionizmuson (hiszen e kor is megváltásra vár), de reflektálttá teszi. És ez a „többlet” a 30-as években az expresszionizmus védelmének és bírálatának együttes gesztusát jelenti; azt, amit Adorno úgy fogalmazott meg, hogy Bloch filozófiája

<sup>79</sup> *Vom Hasard* . . . , 324. o.



„továbbgondol annál, ami a szubjektivitást feltöltheti, és annak közvetlenségét magát társadalmilag közvetítettként, elidegenültként teszi nyilvánvalóvá”.

Blochnak az expresszionizmussal szembeni kritikus distanciája nem előzmény nélkül való. A bírálat egyik eleme már *Az utópia szellemének* 1923-as változatában megfogalmazódott. A németországi forradalmak bukására reflektáló szövegrészben (amely eredetileg a *Durch die Wüste* kötetbe is bekerült egyik „korkritikai” esszé része volt), így ír Bloch: „És a szokványos irodalmár megint csak együtt fékez, sőt, az expresszió egykori papjai is sietnek – elégetve azt, amihez röviddel ezelőtt még imádkoztak – védelmezni a betolakodó semmitnemtudókat, hamisítványokat fércelni az ízléses múlt romjaiból, elrekeszteni az eleven formáló jövő-várás-és-kollektív-érzés útját, jobb ideológiába emelni a reakció csempésztrükkjeit, abszolúttá tenni nyomorult higiéniját, duplán elkoptatott romantikáját...”<sup>80</sup> Nem érdektelen, hogy a történeti korlátozás és politikai kiábrándulás összekapcsolódnak. Ugyanakkor ez a korlátozás merőben ideiglenes. Az *Aktualität und Utopie*-ből, amelynek bevezető részében Bloch *Az utópia szellemének* előbb idézett gondolatsorát fűzi tovább, világosan kitűnik, hogy a németországi konszolidációt, a „forradalom apályát” Bloch a messianisztikus perspektíva és az expresszionizmus aktualitása pusztán ideiglenes gátjának tartotta. „A Nyugat egyhelyben topog, Németország proletármozgalma senyved e posványos országban, amely véget nem érő válságokat él át, és nincs ereje a változáshoz. Németországban minden puccs összeomlik, a valóságról alkotott minden gondolat is, mindkettő egyformán hatástalan, majdnem értelmetlen. A helyzet mégis állandóan forradalmi... Milyen fényesen lobbant fel még nemrég is az ún. expresszionizmus tüze, szabaddá akarván tenni a tudat új formáját, közvetlen ősfarmáját. A Sturm und Drangnál, a romantikánál is erősebb volt ez a szellemi áramlat, amely az újrakeresztelő spiritualizmussal rokon, pontosabban még esedékes. Több zseni találkozott volna itt munkát, mint ahány múzsa van: bár a mozgalom itt Európában is ellaposodott (de megintcsak nem Oroszországban), a nagy pillanat csak egy kis létszámú, gyorsan kimerülő, megalkuvásra hajlamos népséget talált, de el nem múlt, mint ahogy semmi beváltatlan nagy ígéret nem múlik el, megvárja az új erőket. A pezsdítő, izgató jelen itt vagy sehol akarja megsemmisíteni önmagát; az átélt pillanat, mindent mozgató, mindent elborító sötétsége maga akart közvetett, de el nem torzított objektum lenni. Az élményvalóság minden oldaláról, azt a transzcendentális emberre vonatkozólag deformálva, az volt és maradt a cél, hogy a titkos emberi arculat szubjektum–objektum összhangját magát megnyerjük. – Ezért hát vége a régi időknek, bármily bénítólag nyúlik is át elmúlásuk napjainkba. Az éberség, a gép, a talajtól elrugaszkodás még sokáig a miénk marad. Miénk marad az Istentől eltávolodottság állapota is, de tudatával együtt (ami a szépen-mindent-leplező kultúrákból hiányzik), s azért a megváltoztatásához szükséges erővel együtt. [...] A tulajdonképpeni elmúlás elvileg már mögöttünk van; a 60-as, 80-as évek epigonjai, materialistái, alexandrinusai eltemették halottaikat. Leibl és Chagall, Wagner és Schönberg, Keller és Döblin között oly mély a szakadék, mint amilyen még soha nem volt az újkor „kultúráján” belül, sőt, az egész kulturális komplexumon belül, ideértve az annyira esztétikus középkort... Az új frissesség, az utolsó kezdet e korában egy

<sup>80</sup> Lásd *Geist der Utopie*, (1923), 294. o.

nagy változás közelebb állna a primitívek legmagasabb fokához, mint a 'kultúra' szép kompromisszumaihoz.”<sup>81</sup> Az „utolsó kezdet” atmoszférájában Bloch hallatlanul élesen fogalmazza meg az expresszionizmus ellentétét a „kultúra” szép kompromisszumaival, különösen az „újkor”, a liberalizmus korszakának kultúrájával, mint a valódi, az utópikus ember elárulásával, a rend affirmációjával.

Az expresszionista örökség 30-as évekbeli újraértékelését is innen, a konszolidáció elutasításának, az expresszionizmus papjai árulásának a gondolatától indítja Bloch. Az *utópia szellemének* idézett szövegrészéhez visszanyúlva kezdi el első, még az expresszionizmus-vitát megelőző expresszionizmus-cikkét, az „Expresszionizmus”-t (más kiadásban. „Az expresszionizmus, most megpillantva”). A cikk a Münchenben megrendezett ún. „Entartete Kunst” kiállítás alkalmából íródott (akárcsak a korábbi, „Gaulerfest unter dem Galgen” című). „Feltehetőleg még mindig kifejez valamit. Az elfajzott képeket négyszer annyi ember tekintette meg, mint az elfogadottakat” – kommentálja a „kiállítást” Bloch —. „A szörnyűségek termébe való belépés persze díjtalan, ezt is számításba kell venni. Ennek ellenére valószínű: Marc vonzóbb, mint Ziegler, jónak és rossznak ez a legújabb kifordítása nem sikerült. A németek itt megtanulnak nemcsak szenvedni, de szegyenkezni is uraik miatt. — De ezen túlmenően is jóvátesznek egy igazságtalanságot. Kik tudtak még valami pontosabbat a furcsa expresszionista korról és műveiről? 1922 óta rágalmazzák a német expresszionizmust; elintézték őt Noske hadjáratai, a nyugalom és rend utáni vágy, az adott kereseti lehetőségek és a szilárd homlokzat felett érzett öröm. Ezt az örömet 'neue Sachlichkeitnek' hívták; bár ez visszavezetett az átmeszelt [übertüncht] álmokból a világba, de letagadta e világ férgeit, s szó szerint a meszesgödörk festészete lett. Hausenstein és más művészeti fecsegők, a 'stabilizáció' uszályában, siettek a közönség előtt gyanúba keverni azt, amit kevéssel előbb még imádtak; a legtöbb német festő követte a megváltozott konjunktúrát. Talán Klee, a csodálatos álmodó maradt egyedül hű önmagához és megdöntetlen arcaihoz, ő tűzte fel az expresszionista zászlót az árbocra, s nem rajta múltott, hogy nem zászló volt már, hanem pusztán monogramos zsebkendő.”<sup>82</sup>

Ha Bloch sokak szemében (a saját szemében is) az avantgard teoretikus Lukácssal, a „konzervatív” esztétával szemben, az idézett, s mint jeleztük, a húszas évek elejéről származó gesztus őt magát is konzervatív esztéta hírébe hozta. „Bár Bloch — írja róla Dieter Wellershof — a 'megelőlegező látszat' (Vorschein) utópikus kategóriájával túlhaladja a művészet és élet közötti örök platonikus szakadékot, amennyiben az esztétikai látszatban egy létrejövőben lévő jobb valóságot vél megpillantani, példái mégiscsak a múlt nagy műalkotásai — a gótikus katedrális, a Bachtól Beethovenig terjedő klasszikus zene, Goethe, a nagy európai tájképfestészet, vagyis azok a művek, melyek, marxista módon nézve, a polgárság feltörekvő korszakához tartoznak, s ezért még haladónak számítanak. Bennük pillant meg Bloch 'utópiusan túlhaladó képeket' (Überholungsbilder), még be nem váltott örökséget; de a modernitás művészetében csak hanyatlást lát. A konzervatív művészeti ízlést, a 'művelt-polgárit' értelmezik itt át az

<sup>81</sup> „Aktualität und Utopie”, in: *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, Budapest 1981, 3–4. o.

<sup>82</sup> *Erbschaft* . . . , 256. o.

utopikusba, amely utopikus persze ezenközben csak szimbolikusan, jelszerűen lesz érzékelhető, soha nem konkrétan. Végül is Blochnak az újabb utopikus tartalmak elmaradását azzal kell magyaráznia, hogy világszerte egy 'kis fajta' uralkodik a színen, és a már régóta nagyon is aktuális történelmi latenciák ezért nem jutottak napvilágra.”<sup>83</sup> Mintha Blochnak Lukácsról mondott szavait hallanánk, de Bloch ellen fordítva; s a konklúzió is hasonlít: Bloch olyan esztétikai vagy történelmi mitológiát alkot, amely idegen a tapasztalattól s így „könnyen lesz igaza egész korszakokkal szemben”.<sup>84</sup> Wellershoff azonban manipulál a kronológiával. A későbbi Bloch esztétikai nézeteiből – pontosabban utópia-elméletéből, amelybe esztétikai példák is beépülnek, mert a késői Bloch az esztétika iránt indifferens – vezeti le a 'kis fajta' elítélésének gesztusát. És a kronológiai felcserélés mögött egy mélyebb kérdés elmosása, vagy nagyon is problematikus megválaszolása húzódik meg Wellershoff álláspontjában: azé a kérdése, hogy érdemes-e minden „tapasztalatot” igenelni? Bloch szerint *nem*: csak az a művészeti változás igenelhető, amely emberi potenciákat igenel. Bloch tehát „konzervatív” művészetteoretikus lesz – az avantgard méltóságának védelmében.

Mert az „utolsó kezdet” mozgalma, a 30-as években „megpillantva”, már belsőleg is problematikusnak tűnik számára. Hosszabban idéznénk itt „Az expresszionizmus most megpillantva” (1937) álláspontját: „Az eredetinek [az eredeti expresszionizmusnak] kiváltképp megvolt, az eldologiasodás és a felszín elleni lázadás formájában, a maga antikapitalizmusa: egy szubjektive egyértelmű, objektive tisztázatlan antikapitalizmus... Egy olyan művészet borította ekkor háborúba a világot, amely sem a hagyományos formákkal, sem pedig a körülötte adottal nem értett egyet... És ez a háborús hatalom a tiszta szubjektumból, a szubjektum emocionális szükségéből és vadságából állt, amely szubjektum magát a maga *laterna magicájával* a látszólag tárgyatlan világba vetítette. A képek maguk egy sajátos keverékkel voltak pótolva (ausgeholt), amely keverék így csak Németországban létezett, Oszsián, a romantika, és még akár az iszapvérű, szabadságot álmódó Jugendstil Németországában, archaikusból és utopikusból egyszerre odahozva; anélkül, hogy pontosan meg lehetett volna mondani, hol szűnik meg az ősalom és hol kezdődik a jövő fénye. És a látszólag tárgyatlan világ, amelyre az önkiélés felhordta magát, a 'kompozícióknak' és 'konstrukcióknak' nem nyújtott kapcsolódást a valóságos világhoz; az expresszionizmus erről az oldalról is részben 'absztrakt művészet' volt, éspedig a szó meggondolkodtató értelmében. Ennek az absztrakciónak a negatív oldalát Gottfried Keller a Zöld Henrikben, a 'Bogarasság' jellemző fejezetcíme alatt, már rég olyan kritikában részesítette, amely minden jogosult elemet előlegez, noha a kritika tárgya még három emberöltő mélyen rejtőzködött a horizont mögött. A Zöld Henrik is, hogy 'menekülést keressen', átadta magát 'mély szórakozottsággal' a tárgyatlan lényeknek, napokon és heteken át egyfajta pókhálószerű festészetben merült el, amely ugyan felmutatta 'lelke tévútjainak bizonyos csomópontjait', és talán megragadta a tudattalan, a mélyen elrejtett bizonyos tartalmait, míg a barátja, egy ugyancsak okos festő, a következő szavakkal parabolizálta a produk-

<sup>83</sup> Dieter Wellershoff: *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, 82–83. o.

<sup>84</sup> Uo. 83. o.

tumot, oly szavakkal, amelyek csaknem emlékeztetnek azokra a panegyrikusokra, melyekkel a rossz expresszionizmus egykoron felemeltetett, a tárgyatlan értelmetlenségébe emeltetett. Hogy a rossz expresszionizmustól elhatároljuk magunkat, hogy a jelentőset annál jobban megvédhessük a szőröstül-bőröstül való elvetéstől, a szőröstül-bőröstül való csodálattól, semmi nem ajánlatosabb, mint megismételni Keller profétikus szavait: 'Ezzel a jelentékeny művel, Zöld Henrik, új fejlődési szakaszba léptél, és olyan kérdés megoldásába fogtál, amely a legnagyobb befolyással lehet a német művészet fejlődésére. Valóban már régóta elviselhetetlen volt hallani a sok fecsegést és okoskodást a Szép szabad és önmagáért való világáról, amelyet semmi realitás, semmi célzatosság nem zavarhat meg, miközben a legdurvább következtelenséggel még mindig csak embert, állatot, eget, csillagokat, erdőt, mezőt, virágos rétet és egyéb útszélen reális dolgokat mázolgattunk a vászonra... Nos tehát! Te gyors elhatározással minden tárgyas, hitvány tartalmi elemet kidobtál hajódból. Ezek a szorgalmas vonalkázások a szépség teljes szabadságában lebegő csíkozások önmagukért; ez a szorgalom, a célszerűség, a világosság önmagáért a legingerlőbb elvontságban. És ezek a görcsök, amelyekből nagyszerűen kikászálódttál, nem diadalmas bizonyítékai-e annak, hogy a logika és a tiszta művészeti igazság csak a nemlétezőben ünnepli legszebb győzelmeit, semmiből teremt szenvedélyeket és elsötétüléseket, és ragyogóan győzi le őket?' – Valóban, így kukkantott be az expresszionizmus karikatúrája, amelyben szélhámosok vertek tanyát, a hat kalapdoboz, egymásra rakva, amelyet a 'tárgyatlanság' kedvéért 'Krisztus születéseként' adtak el. Kevésbé naivan, mint Zöld Henrik, grasszáltak az üres szubjektívítások, rejtély nélküli privát-szfinxek, akik későpolgári világuk ürességéből komédiát csináltak, az absztraktságból értelmetlen hieroglifát. Szinte kísértetiesen célba talál itt a pontos, nagy ős-targyas költő gúnya. És éppen az absztraktságnak a fonákja az (legyen ez kubista vagy szimbolisztikus), amit Oroszországban 'formalizmusként' elvetnek.'<sup>85</sup>

Problematicussá válik a szubjektív lázadás öröksége, mert kérdéssé válik, mennyire nyomja rá szükségszerűen a lázadásra a „szűk” szubjektivitás a maga bélyegét. Ahogy a kiábrándulás már 1923-ban növelte a távolságot Ernst Bloch és az expresszionizmus „szokványos irodalmárai” között, a fasizmus „Berauschung”-jának gondolati anyagával rokon romantikus-irracionalista antikapitalista gondolatvilág kétsége válna ezt a távolságot tovább fokozta.

A kortárs irracionálisztikus filozófiák politikai megítélése Blochnál semmivel sem kevésbé éles, mint Lukácsnál. Így ír: „Kérdésként vetődik fel itt persze végül, hogy a burzsoázia, amely egyébként a megtévesztést és elbutítást a 'bensőségességhez' köti, hogyan tűr meg ennyi Kierkegard-t és sötétséget egyik legdivatosabb filozófusánál... De először is Heidegger filozófiája [...] teljességgel fogalmi filozófia maradt, egy a gyászt, mellyel lehetséges együtt élni, megtárgyaló filozófia... Ha így Heidegger a liberális burzsoázia számára magát egy olyan komolyság által javallotta, amely semmit sem csinál komolyan, olyan reflexiók érzelmek által, amelyek még csak érzelmek sem maradnak, nemhogy gyakorlattá válnának: Úgy másodszor az emberi semmisségnek és a számára adott sötétségnek protestáns hagyatéka révén a *fasisztává* válnak ajánlotta magát... A halálnak mint az abszolút sorsnak és az egyetlen Hovának az igenlése ma

<sup>85</sup> *Vom Hasard* ..., 276. o.

ugyanaz az ellenforradalom számára, mint ami korábban a jobb túlvilággal való vígasztalás volt.”<sup>86</sup> A Heideggerről írottakból ugyanakkor az is kiderül, mi az, ami a heideggeri filozófiát, amely Bloch szemében a „Relativismen und Leer-Montage” filozófiái közé sorolódik, elválasztja az „Unruhe, Prozess, Dionysos” filozófiáitól, a valódi romantikus filozófiai tradíciótól: „Új elemként ugyan előtűnik ebben az ontológiában a ’szubjektum’ (a világkertben lebegő arkadikus isteni nyugalom helyett). De a heideggeri szubjektumnak, ’általában való léte’ ellenére, csak az a jelleg jut, hogy nagyon is efemer legyen; az az introvertált polgárság szubjektuma a hanyatlásban, avagy a makacsul kitartó burzsoáziáé annak akceptált semmisségében... Az igazi ’szubjektum’ nem ez a késői polgári ember (az általában vett lét maszkjában), hanem ma csak az elnyomott, elkallódott és éppen ezért változtató ember, melynek átcsapási pontját a proletariátus szignalizálja.”<sup>87</sup>

A „Prozess, Unruhe, Dionysos” filozófusai (Klages, Bergson, Nietzsche és, másképp, Walter Benjamin stb.) más fejezetet és más megítélést is kapnak. A fejezet következő részében („Der kluge Rausch”) ezt írja Bloch: „Az én egyébként sem marad nyugton, ezért bujtogatása: belőle kezdődik mármost, újra, a keresés elől. De más kedvvel, mint a halovány kétségével... Mindez készen volt a mámorban, homályosságként. A fény csak ferdén és véletlenszerűen esett be. Mármost itt, ezen a helyen jelenik meg mint saját, hogy a sötét gondolkodik...”<sup>88</sup> És itt Bloch rámutat, mi az, ami megmentendő ebben a tradícióban: az irracionális álarcban megjelenő utópia. „Dionysos – írja Nietzsche – ez a történelmileg elnyomott, megfosztott, legalábbis félretolt ’szubjektum’ mitológiai neve [...] Dionysos alkotni csak mint minden külsővéválás elleni harc tud, mint minden ’Zeusz’ elleni lázadás tüzes-forradalmi eleme; és csak amennyiben minden olyan belső, külső és felső ellen irányul, amely nem a teljesen felszabadított emberé, lehet ugyanakkor Dionysos – *Antikrisztus*. Nietzsche ugyan az Antikrisztust csak Apollón, az okos és fény-isten és követői ellen irányítja; elválasztja itt is egymástól – biblikusan szólva – az ’élet’ fáját a ’tudás’ fájától. De ki az igazi Antikrisztus? ... Az Antikrisztus *ebben* az értelemben az első kígyó, aki az álmába kószolhatott, és az a másik is, a fényhozó, akinek fejét Zeusz eltaposta másodszor is a keresztnél: az igazi Antikrisztus – Jézus. Ő a ’keresztre feszített Dionysos’ aki felé az egyetlen megismerés tör, a keresztény eretnecség mélységeiből... Ez a Krisztus az ismeretlen emberi glória hirdetője... Dionysos nem a rom vagy az éjszaka, ahová a reakció menekül, nem a gőzölgő természet ’am Grunde’, hanem – a forradalom zászlaira tűzve – a tűzkígyó avagy az utopikus villám.”<sup>89</sup> Bloch, a szubjektivitás jogának, belső végtelenségének protagonistája ezekben a fejezetekben újra elhatárolja magát az irracionális tendenciáktól. A „hamis” romantikának, a lázadó gesztusban az üresség, a homokba futás vagy akár kikényszerített apológia lehetőségének bírálata már *Az utópia szellemében* előlegződik, amikor Bloch a „szűk” (polgári) szubjektivitás helyett a normatív, még meg nem lévő szubjektivitást, a pusztá bensőségességében kudarcra ítélt

<sup>86</sup> *Erbschaft* ..., 308–310. o.

<sup>87</sup> Uo. 310–311. o.

<sup>88</sup> Uo. 330. o.

<sup>89</sup> Uo. 364–366. o.

„Don Quijote-i” helyett a „fausti” szubjektivitást teszi a mű centrális kategóriájává. A különbségtételt a „nap követelménye”, a „barna kábítás” elleni harc aktualizálta, kíméletlenül éles formában. És tűnjék bármennyire is „elvontnak” a rossz és szubsztanciális szubjektivitás megkülönböztetése mint esztétikai mérték, mégis Bloch egyik esztétikailag is legmélyebb gondolata, hogy a különbségtételt az expresszionizmus-cikkek vezéreszméjével teszi. „Az emberileg szubjektum-szerű képezi éppen a pozitív az expresszionizmus tagadhatatlan (és meggondolkodtató) szubjektívizmusában...”, írja Bloch az expresszionista örökségről.<sup>90</sup> Hogy e szubjektumszerű egy pusztán közvetlen, csak önmagába vezető „negatívan absztrakt” szubjektivitás („Az expresszionizmus, most megpillantva” terminológiájával „rossz szubjektivitás”) kifejeződése, vagy egy szubsztanciális szubjektivitást és lázadást képvisel – Bloch számára *itt* válnak el az utak, a „hanyatlás” és az „örökség-a-hanyatlásban” útjai.

A „szűk” és a szubsztanciális szubjektivitás, a „rossz” és a maradandó expresszionizmus megkülönböztetése mögött a mélyebb művészetelméleti probléma: mennyiben (kényszerű) örököse, minden szakítás ellenére, az avantgard a művészet belső tragédiájának a polgári társadalomban, mennyiben fenyegeti a veszély, hogy amennyiben nincsenek esélyei a megújulásnak a művészetbe is behatoló eldologiasodással szemben, a lázadás is bezáródik a „hanyatlás” ördögi körébe. „A tömegektől való elszakadás, a művész elszigetelődése, amely a múlt században a nagy művészi személyiség tragikuma volt, ma azzal a veszéllyel fenyeget, hogy normális állapottá válik. Ezt a tragikumot ma már díszként aggatják magukra...<sup>91</sup> – írja Bloch egyik, Eislerrel írt dialógusában. És az expresszionizmus történeti behatárolásának és korlátozásának a döntő gondolati motívumát itt explicite is kimondja: „Elismerem – mondja a dialógus formában írt cikk „szkeptikusa” –: egy eljövendő társadalomban az e között a két szféra között [a társadalmi lét és esztétikai látszat szférája között] a különbség erősen visszaszorul, meglehet, el is tűnik. Ahogyan a jövőben megszűnnek a város és falu közti különbségek, ugyanígy minden kétséget kizáróan megsemmisül a mindennapok és a felemelkedés, a ’komoly élet és vidám művészet’ közötti választóvonal is. Ha azonban elvontan és utópiákat kergetve átugorjuk a ma létező állapotokat, úgy ez még nem teremti meg a ma valóságát, ellenkezőleg: csak szétrombolja és ellaposítja a formák világát.”<sup>92</sup>

Visszatérve a lifsici és blochi kérdésfeltevés történelmi különbségéhez: a blochi örökségprobléma, az „örökség-a-hanyatlásban” problémája, túl most azon, hogy Bloch vele a mozgalom örökségfelfogását, Lukács örökségfelfogását mintegy kiegészíteni akarta, és túl azon, hogy a dolog örökség-problémaként való felfogása Blochnál is magában rejtett egy ideológikus mozzanatot, szükségképpen egyfajta visszatérés a hegeli „recepthez”, a *veszteség nyereséggé változtatásához*, a „szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság” forrásai felkutatásához. „Bizonyos értelemben” – mert a helyzet összehasonlíthatatlanul kedvezőtlenebb lett: a kapitalista fejlődés felszámolta a „szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság” korábbi újjáteremtési lehetőségeit, azokat a pontokat, ahonnan a „művészet anyaga és formája”, a honnan-hová kompozícióbeli komponense, az életviszonyok érzéki jelenléte stb., ha „közvetve”, akár

<sup>90</sup> Uo.

<sup>91</sup> *Vom Hasard* ..., 320. o.

<sup>92</sup> Uo. 321. o.

egyenesen „diabolikusan”, de előbányászhatók voltak. „Tanárok, művészek, írók a tőke talaján immár nem lelnek kultúrára...”<sup>93</sup> „Így hát a jeles költők immár nem találják közvetlen helyüket anyagukban, ha csak szét nem feszítik azt. Az uralkodó világ nem nyújt számukra többé ábrázolható látszatokat, amelyeket költői köntösbe öltöztethetnének, hanem csupán ürességet s benne laza törmeléket.”<sup>94</sup> A megfogalmazásból kiérződik a „minél rosszabb, annál jobb” öröme... De Bloch egyben egy helyzetet is leír, amelyben már nem kapnak helyet a művészet „szépséggel rokon valóságai”, az „ábrázolható látszatok”, a veszteségből nyereséget csinálni segítő világtörténelmi illúziók. Nemcsak a „XVIII. századi ipari-pedagógiai utópiái” nem, amelyek végül is persze nem egyszerűen a józanság tenyészhelyei, de közösség-kísérletek apropói is voltak Goethe számára. De eltűnt az a polgári „derekasság” is, amelyre – Lukács „A regény”-e szerint – a „prózaibb” Defoe építette regényeit, eltűnt a *Tom Jones* „házi boldogsága”, és eltűnik a fejlődésregények kompozitorikus „vakságának” lehetősége is; az, hogy csak egy fejlődés végén, csak egy ábrázolt világ végpontján táruljon fel e világ végső üressége, a hős tevékenységének pusztán látszólagos jellege. Pontoppidan *Szerencsés Pétere* (e végsőig dezilluzionált regény) pszichológiájának „dinamikus jellegeről kiderül, hogy pusztán látszólagos dinamika, de – és ebben rejlik Pontoppidan mesteri tudása – csak azután, hogy a pszichológia a maga látszólagos mozgásával lehetővé tette az utazást egy mozgalmas és eleven életteljességen keresztül”<sup>95</sup>. Az eldologiasodás progrediálásával azonban a „pszichológia” dinamikusságának pusztán látszólagossága nem „utólag” „derül ki” (a „határig” engedve Pontoppidan, persze rendkívül intellektualizált, klasszikus prózáját), hanem életevidencia lesz. Az, hogy „az uralkodó világ nem nyújt[...] többé ábrázolható látszatokat” annyit tesz, hogy meztelenlenné vált az eldologiasodás struktúrája. Berlin, a polgári világ szimbóluma a *Korunk öröksége* harmadik, „Nagypolgárság, tárgyiasság és montázs” c. részében, „csak a régebbi osztályokkal és a vidékkel összevetve áll az élen, valójában maga is űzött, maga is egy kísérteties és egyben eldologiasult árumozgáshoz, a „változatlan tények és törvények” gazdaságához kötött. Azáltal, hogy egyáltalában 'tényei és törvényei' vannak, ti. statikus, sőt örök tényei és törvényei, a burzsoá nem az igazi jelenben él, csak úgy él benne, mint *caput mortuum*ban, ti. eldologiasodása termékében.”<sup>96</sup>

A *Korunk öröksége*ben a triumfus hangjai dominálnak. A széthullott szép látszatok romjai közül a komikus hős lép elő, sőt előre, az örökösökhöz. Ám ami történik, ha felvetődik a kétely: a formarombolás legalábbis a banaúszia veszélyét szabadítja fel? Ha a művészet megszüntetésének perspektívája lekerül a napirendről (bár Bloch szemében soha nem került le végleg)? A *Korunk öröksége* új kiadásához 1962-ban írt előszóban Bloch, némiképp rezignáltan, ezt írja: „[...]a kísérleti művészet a soha nem hallottba és (meg)hallatlanba (Unerhörtes) húzta a vonalait, és semmit sem talált, amibe megkapaszkodhatott volna – bár volna egyszer másképp. Szikrázó üres tér, ez marad alkalmasint hosszan állapotunk[...]”<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Ernst Bloch: *Erbschaft* ..., 305. o.

<sup>94</sup> Uo. 189. o.

<sup>95</sup> Lukács György: *A regény elmélete*, Magvető, Budapest 1975, 559. o.

<sup>96</sup> Ernst Bloch: *Erbschaft* ..., 212. o.

<sup>97</sup> Uo. 22. o.

Ekkor és éppen ekkor válik létkérdéssé az „örökség-a-hanyatlásban” keresése, hiszen a formula, ilyen előfeltevések mellett, a hegeli „nyerességgé változtatni a veszteséget” jelszavának újrafogalmazása, vagyis a művészet lehetőségének feltérképezése. Ez a feltérképezés a *Korunk örökségének* rejtett esztétikai hagyatéka. A „nem-egyidejűség” és „montázs” ebben a „második” elméletben nem egyszerűen mint a politikai értelemben vett – bár a *Korunk öröksége*, érthető módon, elsősorban politikai értelemben használja a terminust – „antikapitalista ösztön” válik érdekessé; és nem is csak annyiban, amennyiben átmenthető egy majdani művészetbe (ha majd „a nagynéni meghalt”). Hanem már ma – éppen, mert „a nagynéni nem halt meg” – érvényes művészet, és pedig olyan művészet, amelynek érvényességét nem az szolgáltatja, hogy egy vékony és merőben teoretikus szállal, sőt talán teoretikusan is pusztán konstruált-nak minősíthető szállal a jövőhöz van rögzítve. Hanem, amelynek érvényességét az adja, hogy legitim örököse mindazoknak az értékeknek, amelyeknek a művészet az őrzőjük. A „nem-egyidejűség”, az „üres tér” ebben az elméleti közegben a kapitalizmus, a polgári társadalom művészileg ma is posszibilis *locus minoris resistentiae*-it jelöli, azokat a pontokat, amelyekből kiindulva, az eldologiasodás progrediálása ellenére is, még létrehozható ama bizonyos „a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság”.

Az *Erbschaft dieser Zeit* új előszava azt tanúsítja, hogy Blochnak csalódnia kellett végső esztétikai várakozásában, abban, hogy a „kísérleti művészet” a „hallatlanban” (Unerhörtes) megkapaszkodhat, abban, hogy létrejön az ember és a művészet lélekvalóságbeli megváltása. Ez nem valósult meg, de *remény maradt*. „Bejött” azonban az *Erbschaft dieser Zeit*-nek az az alapvető gondolatköre, amelyre itt csak utalhatunk, hogy az egyre átfogóbban absztrakttá váló polgári világ „üres térségében” (Hohlraum), a felszín „beszakadási helyein” való lefűrés, a nem-egyidejűségnek vagy a jelen szubjektív (ironikus stb.) transzformációjának (montázs) *kerülőútjai* szükségesek ahhoz, hogy újra lehetséges legyen az esztétikai alkotás; hogy tehát nem az esztétikai összeomlás felé vezetnek, hanem kivezető művészeti lehetőségeket testesítenek meg. „Lefektethetők a beomlásban az utak, ferdén rajta keresztül.” A „ferde” a blochi terminológiában azokat a nem-klasszikus utakat jelöli, amelyeket *mégis* létrehozható érzéki-esztétikai elsajátítás, a progrediáló eldologiasulás anyagából, annak *ellenére*.

A „nem-egyidejűség” mindenekelőtt a polgári társadalom (csöppet sem csillogó) felszínének a múlt felől való feltörését jelenti, az elveszett értékek, normák, közösségek nem ideológiai („romantikus”), hanem merőben esztétikai célzatú újjáélesztését. Ennek az eljárásnak a példái rendkívül sokfélék a modern irodalomban, többnyire alapvetően a legenda stílusát vagy akár anyagát aktivizálják. Miután itt nincs módunk és most nem is feladatunk, hogy a megoldási módokról, formaváltozatokról stb. valamiféle tipológiát adjunk, amihez a levezetés poétikai közvetítését is ki kellene dolgoznunk, beérjük néhány példára való utalással, amelyek azért érzékeltetik a jelenséget.

A korszakban ez a stilizációs megoldás, mint ilyen, nemigen tudatosult. Bár a történelmi regény problematikájának újraaktualizálódásában valójában szerepet játszottak hasonló megfontolások, ez a forma részben epizodikus jelentőségű maradt, részben pedig a „XIX. század dicséretét” látszott igazolni. Nem véletlen azonban, hogy Blochot magát is foglalkoztatja a történelmi regény – igaz, hogy Münzer alakja kapcsán, aki iránt más, esztétikán túli okokból elfogult, és akinek a figurájában már egy évtizeddel korábban megváltó esztétikai lehetőséget látott.



A nem-egyidejűség „rései” azonban nem elsősorban „tematikusan” jelentősek, annál inkább nem, mert a történelemhez való visszafordulást viszonylag közvetlenül motiváltak ideológiai mozzanatok (rámutatni a mai polgárság alacsonyásával szemben az újkor „hősi”, plebejus periódusának nagyságára), és ennek következtében nyersebb analógiákkal dolgoztak. A nem-egyidejűség mint stilizációs elv, mint esztétikai közvetítés, azonban ott van Brecht *Kurácsi mamájában* vagy *Kaukázusi krétakörében* is. A példák szaporíthatók. André Schwarz-Barth a világot tartó hét igaz ember zsidó legendájával indítja könyvét, szimbolikusan megemelve, kinagyítva a történetet (és azután gyerek-történettel folytatja, ami megint csak egyfajta vargabetű a felnőttek sorstalan-ságának megkerülésére). Az amerikai irodalomból marokkal lehetne a példákat hozni a régi közösségek, ál-nem-egyidejűségek művészi segédkonstrukcióként való alkalmazására, hiszen az amerikai irodalom a legtökéletesebben „egyenirányított” polgári világgal konfrontálódott (az amerikai „zsidó” irodalomnak ez a titka). De példa lehetne az irodalomelméletben a halódó epika megújítójaként ünnepeelt latin-amerikai irodalom, mindenekelőtt Garzia Marquez, amikor a népi képzeletvilág formáit és lakóit transzfigurálja. A sor tetszés szerint folytatható. A „nem-egyidejűség” problematikájához még egy dolgot kell hozzáfűzni. Amikor Lukács a harmincas években Gorkijt vagy Solohovot úgy interpretálja, mint akik, megkerülve a polgári hanyatlás zsákutcáit, a klasszikus polgári művészetet egy fokozatosan az eposzt megújító – mert egy egyre inkább közösségivé váló társadalom alapzatán sarjadt – szocialista irodalomba vezetik át, valójában a „nem-egyidejűség” jelenségeire apellál. Igaz, ez valódi nem-egyidejűség: az októberi forradalom „túldetermináltságán” alapszik, azon a tényen, hogy az „egyidejű”, sőt több mint egyidejű változás, a szocialista forradalom olyan országban következett be, amelyben rendkívül elevenek voltak a nem-egyidejűségek. És ezeknek a nem-egyidejűségeknek a jelenléte és a történelmi korszakok torlódása – legyen szó magáról a forradalomról, de akár epizódokról is, mint amilyen egy egyidejűség felbukkanása a nem-egyidejűségben – termékeny epikai talajt hozott létre.<sup>98</sup> De ezt a jelenségkomplexust csak nagy fenntartásokkal lehetne úgy interpretálni, mint az eposz megújulását.

A montázs, amelyet már Bloch sem az asszociációs „összeszerelésen” alapuló technikaként értelmez, hanem kiterjeszti a narrációnak a joyce-i tudáram-technikává való transzfigurációjáig; a „szubjektív” értelemdadás formája. Aholis a „szubjektív” nem önkényességet jelent, pusztán egy nagyobb távolságot az élet „felszínével”, a művészet tradicionális, de sok tekintetben alkalmatlanná vált anyagával szemben. Hadd használjuk fel „ironikus módon” éppen Lukács példáját: Kafka még *Az esztétikum sajátosságában* is egy nem-realista és végső soron művészetellenes alkotásmód (az allegória) reprezentatív modern képviselője. A Luchterhand-féle Lukács-kiadás egyik előszavában azonban gyökeresen másképp nyúl Kafkához, aki itt úgy jelenik meg, mint akinek a művészete egy a regény korai történetében is, nevezetesen Swiftnél használatos alkotói eljárás legitim örököse, ti. a klasszikus, az élet prózájához tapadó regényéhez képest élesebb, ritkább levegőjű művészi absztrakcióé.<sup>99</sup> És miután nem akarunk sem iroda-

<sup>98</sup> Vö. Sziklai László: „Szocializmus és realizmus”, *Kritika*, 1979/10, 11–13. o.

<sup>99</sup> Magyarul lásd „Lukács György a romantikáról”, in: *Mesterség és alkotás*, Szépirodalmi, Budapest 1972, 540 o.

lomtörténetet írni, sem valamiféle kötelező tipológiát felállítani, hanem csak a blochi gondolatok aktualitására akartunk utalni, a példálózást berekesztjük.

Mind a „nem-egyidejűség”, mind a „montázs” lényege, hogy visszaadja az eldologiasulás előrehaladása, brutális lemeztelenedése révén a valóságból kipszittított szubjektivitást, amely nélkül aligha képzelhető el művészi ábrázolás. Ahol persze a „visszaadás” nem történelmi-kronológiai értelemben veendő, hiszen az nem lehetne más, mint merőben külsődleges visszatérés: apologetikus epigon-művészet. És a szubjektivitás kifejezés sem közvetlenül, hanem e *principium stilisationis* elmozdulásaként értendő. A „montázs” „szubjektív értelemadása” megint csak nem fogható fel egyik vagy másik „irányzat” technikájaként, hanem itt is eltérő formai megoldások mélyebb lényegi vonásáról van szó. Ahol az elvontabb stilizáció formája egyaránt lehet a műfajilag visszakanyarodó filozófiai regény avagy filozófiai kalandregény, akár Kurt Vonnegut jr. pszeudo-szifijének bizzarr alakjában, mint a káprázatos fogalmi tudatossággal megfajelt klasszikus tudatáram-technika (Joseph Heller *Slocumja*) vagy mint a „romantikus” önmagunkra vonatkoztatottság és átlépés egy elvarázsolt világba (Bulgakov, Olesza – mindketten egy „kommunista” pozitívizmus ellen, ahol is Olesza kifejezetten vissza is utal a „nagy kolbászgyárosról” szóló ironikus marxi kitételre). A végsőig leszűkülő én, aki maga is „semmi”, nem alkothat semmit. Az expresszionizmus látszólag rejtélyes, misztikus, és a 30-as években már-már Bloch szemében is hanyatlásgyanús szubjektivitása, a „veszteségből nyereséget” hegeli szempontjából nézve szükségszerűként és legitímként jelenik meg.

A *Korunk öröksége* ilyenformán mélyebben megalapozza, amit Bloch az expresszionizmus „pozitívumáról”, még az avantgard kiáltványok némileg absztrakt nyelvhaználátának foglyaként írt: „Az emberileg szubjektum-szerű alkotja-képezi a pozitívumot az expresszionizmus tagadhatatlan (és meggondolkodtató) szubjektivitásában; egy eltérítetlenül emberi lett expresszionistán hangossá. Menekülésként, tiltakozásként és eltévelyedésként, egyben mint új forma és alkotás, ez a mozgalom már olyan előkelő nevekkel elkezdődött, mint Gauguin, van Gogh és Rimbaud; és érvényét nem veszítve fut, áramlatként, amely épp földalattiságában nem iszaposodik el, a szürrealizmusban tovább . . . A humanitás különbözteti meg egymástól a szocializmust és a fasizmust; elég ok, hogy tisztelettel emlékezzünk egy olyan művészetre, amelyet a nyárspolgáriasság leköpött, egy művészetre, amelyben emberi csillagok – bármilyen elégtelenül és különösen is – ragyogtak, vagy akartak ragyogni. – Másvalami is frissé és elkerülhetetlenné teszi a visszapillantást. Előttünk áll a kulturális örökség problémája; hogyan lett ez friss, fölötte merész problémává? Csak azáltal, hogy az expresszionista korszak alaposan széttepte a slendriánságot, a múltból öröklött asszociációkat.”<sup>100</sup>

A blochi messianizmus „erénye”, azé a gesztusé, amely „korunkban” kereste az esztétikai megváltás csíráit, és amelynek esztétikai várakozása a „romantikus” formák újraéledésére-átfunkcionálására irányult, hogy Bloch ennek révén éppen azokkal az esztétikai jelenségekkel foglalkozhatott, amelyeket oly aktuálissá tett a kiteljesedett „racionális”, represszív-toleráns, manipulatív kapitalizmus virulenciája és a szocializmusbeli elidegenülés. Nemcsak Kafkáról van tehát szó, hanem Bulgakov és Olesza

<sup>100</sup> Ernst Bloch: *Vom Hasard* . . ., 270., 280. o.

„fantasztikumáról”, Pilnyak oly sokat bírált „nem-egyidejűségéről” stb. A *Korunk öröksége* nem-egyidejűség- és montázs-elméletére nem tekinthetünk úgy vissza, mint egy elmúlt korszak művészeti gyakorlatának elméleti reflektálódására, mert a harmincas évek Blochja legalábbis támpontul szolgálhat kora és a korunkban aktualizálódott művészeti jelenségek megértéséhez. Mert a fantasztikum, a radikális absztrakció, a szubjektivitás előtérbe nyomulása mint stilizációs elvek, nem a művészet főútvonaláról való letérésnek, nem hanyatlásnak bizonyultak, ahogy egy más történeti és esztétikai kilábalás reményében a mozgalom teoretikusai feltételezték, hanem művészeti lehetőségeknek a hanyatlás erősödő veszélye mellett.

Amikor a hegeli „vesztéséből nyereséget csinálni” körébe bevontuk az avantgard problematikáját is, nem akartuk az avantgard történelmi szituációjának sajátosságait „elmosni” (az eldologiasodás előrehaladása, a művészet maradék társadalmi megbízatásainak felszívódása stb.). Csak éppen meg akartuk szüntetni – *visszaadva a problematika historicitását* – azt a sajátos mellékízt, a fatális bukásra és alacsonyabbrendűségekre ítéltég mellékízt, amelyet az a hanyatláselméletet determináló történelmi és ideológiai előfeltevések révén kapott. Mégis, megfogalmazódhat az ellenvetés, hogy a számunkra meglehetősen kézenfekvő érvelés Prokrusztész-ágyába szorítva, lemetszettük Bloch expresszionista elkötelezettségét, „antiklasszicizmusát”, megbékítettük a „klasszicizmus-sal”. (Vagy, ellenkező előjellel, a realista alkotómódszert a nem-realizmussal.)

Nos, ami a megbékélést illeti – a „megbékélés” e gesztusát Ernst Bloch megtette helyettünk. Bloch részvételét az expresszionizmus-vitában egy rövid, a vitától időben távolabb álló tanulmány zárja: „Az expresszionizmus kérdése, még egyszer” (1940). A két művészet-„típus”, expresszionizmus és klasszicizmus itt egyenrangú művészeti „közvetítés”. „Az így érintett pillantás – kezdi a tanulmányt Bloch –, megszűnt közvetlennek lenni. Lényegileg közvetített, ugyanazzal a mozdulattal (Zug), mint tárgyai. Mármint az ilyen lényegi összefüggés, a korok szerint, melyekben tárgyilag feltárulkozik, variáltan lép elő: mint *meredeken közvetített* és mint *szélesen közvetített*. Az egyik esetben éppen a meg-nem-látott és széthullott válik sokatmondóvá, a másik esetben az egész és lényegi csak az összefüggés szélességében mutatkozik meg.”<sup>101</sup> A két közvetítés esztétikailag egyenrangú, a történelem „választ” közöttük. „Hirtelen közvetítettként egy lényeges összefüggés mindenekelőtt olyan korokban adódik, ahol a bizonytalan viszonyok miatt lyukak és üregek nyílnak az addig sima összefüggésben; erről és arról, ami ezekben feltűnik, a – mondjuk – szabálytalan művészetről adnak, a maguk módján, felvilágosítást. Ilyen jellegű hasadékok a középkor elmúlása óta állandóan nyílnak, mármint az üregekben, melyek a régi társadalom hosszú ideje tartó beomlása, de mindenekelőtt egy új, felemelkedő társadalom tárnái [Ausschachtungen] következtében keletkeznek – ahogy a hajnali derengésben keveredik az éj és a holnap. Fontosak persze csak a túlnyomó, sőt uralkodó holnapi pillantás alakjai, ama bizarrságok ellenére, melyek épp e még rendezetlen ugrásképződményeknek sajátjai. Egy vegyes, mégis nem rokonság-nélküli sor húzódik ily módon a festészetben Baldung Grientől, a látszólag-tréfásan-borzalmas Hieronymus Boschtól, Goya felháborodott-reális groteszkjeiig, Franz Marc, Chagall, Picasso felbontó-epatáns különösségeiig. A

<sup>101</sup> *Erbschaft* . . . , 276. o.

költészetben a sor, bármennyire megszakítottan is, François Villontól, minden 'szabálytalan szerző' e középkori kezdetétől a forradalmi Sturm und Drang 'vad Apollójáig', Bertolt Brecht korai műveiig vont [...] [A rend és egységesség] csak egy társadalmi stabilizáció viszonylag nyugodt virágkoraiban ábrázolható, vagy – a legkonkrétabban a sikeres szocialista forradalom utáni, válság nélküli, de a társadalmi építés említésre méltó nehézségeit is nélkülöző társadalmakban. A széles közvetítést tehát, a lényegi összefüggésnek ezt a boldogabb módját bizonyonyal nem fenyegeti úgy a rendetlen és a pusztán szubjektív élmény közvetlensége, mint a meredeken közvetítettet.”<sup>102</sup> De ha fenyegeti is a meredeken közvetítettséget a véletlenszerűségbe, önkénybe, közölhetetlenségbe süllyedés, „a fontosak mégis inkább a hirtelenségen keresztüli közvetítés mesterei; betörve az üreg mellékességeibe és otthontalanságaiba (bár a művek létrejöttének árát ők is megfizették a többiek dekadenciájának, sőt fél lábukkal néha maguk is e dekadenciában álltak). Ez az egész lényegiség értelemszerűen a polgári ház gyors beomlásai, a kapitalizmus végső válsága idején kulminált. És ahogy a válságban kereszttezheti egymást az alkony és a hajnal pírja, az expresszionizmus, majd [...] a szürrealizmus abba a helyzetbe került, hogy adott esetben egy semmiképpen nem pusztán szubjektivisztikus, pláne formalisztikus montázst készíthetett.”<sup>103</sup> Ezen a ponton Bloch visszatér Lukácsnak az expresszionizmus-vitában elhangzott „válság-elméleti” érvére. Lukács, válaszul a „tulajdonképpen elmúlás mögöttünk van”, a kapitalista világ romjaira való rámutatás blochi gesztusára, a válság gazdasági helyreállító szerepére utal, megérezve a blochi gesztusban egy *Zusammenbruch-theorie* analógiáját: „Itt tárgyalandó kérdésünk szempontjából sokkal egyszerűbb kérdésről van szó. Arról, hogy a kapitalista rendszer a polgári társadalom 'zárt összefüggése', 'totalitása' a maga folyamatos gazdasági és ideológiai egységében objektív; függetlenül a tudattól, a valóságban egy egészet alkot-e? – Erről marxisták között [...] nem volna szabad vitázni... A részmozzanatok önállósulása tehát objektív ténye a kapitalista gazdálkodásnak. De csak egy része, mozzanata az összefolyamatnak. És minden rész egysége, totalitása, objektív összefüggése, az objektív meglévő és szükséges önállósulás ellenére, a legkiütközöbben éppen a válságban nyilvánul meg. Marx így elemzi a mozzanatok szükségszerű önállósulásának dialektikus összefüggését: 'Mivel mégis összetartoznak, az összetartozó mozzanatok önállósulása csak erőszakosan jelenhet meg, pusztító folyamatként. E folyamat éppen a válság, amelyben egységük érvényre jut, a különbözők egysége. Az önállóság, amelyet az egymáshoz tartozó és egymást kiegészítő mozzanatok egymással szemben felöltenek, erőszakosan megsemmisül. A válság tehát az egymással szemben önállósult mozzanatok egységét tárja fel.’”<sup>104</sup> – Bloch 1940-ben így vág vissza: „egyáltalán nem az a helyzet, mintha az ilyen meredek közvetítés egyáltalán nem volna – közvetítés; vagyis mintha kívül volna a széttépett valósághoz való vonatkozason, *rebus sic non stantibus*. Vagy mintha itt, ahogy Lukács állítja, kizárólag egy önmagában kiegyensúlyozott, hogy úgy mondjuk, egyszer és mindenkorra formatökélyre emelt valóság-összefüggés eltorzításáról, megfordításáról volna szó. Ellenkezőleg: már Goya világa,

<sup>102</sup> Uo. 276., 278. o.

<sup>103</sup> Uo. 276–277. o.

<sup>104</sup> Lásd *A realizmus problémái*, 288–289. o.

akár Picasso Guernicájának világa, nem vártak a tépett átélésmódokra ahhoz, hogy tele legyenek üres terekkel, kízókamrákkal, feszültség-figurákkal. A pusztta szubjektivizmusoktól függetlenül, a *valóság válság idején* maga is messzemenően széthasadozott, és *semmiképpen nem csak széles-nyugodt közvetítésekkel eltalálható*. A válság az egyre jobban önállósuló mozzanatok elválása, és ha a válság, a nagy Marx-definíciónak megfelelően, 'az egymással szemben önállósuló mozzanatok egységét' is manifesztálja, mégsem mint a megelőző polgári klasszikát és annak megismételhetőségét, sőt példaszzerűségét, mintha időben és tartalomban mit sem változott volna. A Marx-idézet arra utal, hogy a dialektika mint egység és ellentmondás *egysége* sehol nem enged packázni magával, de természetesen nem azt akarja jelenteni, mintha a válság a rend és egységesség netovábbja volna.<sup>105</sup> És ha a „meredek közvetítést” az önkény, közölhetetlenség veszélye fenyegeti, a „széles közvetítés” is az apológia bűnébe eshet: „De ezt a módot minden átmeneti korban a *túlságosan rendezett* fenyegeti, vagyis az *epigonális klasszicizmus*, amely a maga pusztán idealisztikus-formális teljességét realiztikusnak adja ki.”<sup>106</sup>

A „megbékélés” e cikke alig több, mint durva tipológiájú, nyers vázlat. Reprezentativitását tekintve mélyen alatta marad az expresszionista korszakot interpretáló korai írásoknak, vagy az expresszionizmus védelmében a 30-as években írt tanulmányoknak. Mégis, mint egy mozgás végpontja, érdeklődésre tarthat számot – a Bloch-irodalom egyébként mellőzi –, és számot tarthat rá tanulságaiban is. Abban, hogy a modern művészet (a már ismert kracaueri értelemben „konzervatív” (a veszteségből nyereséget csináló) útjai egyenrangúak, de mert a veszteségből kell a nyereséget kicsikarniuk, egyben fenyegetettek is. Bloch, amikor egyszerre utasítja el a „rossz szubjektivizmus” és „rossz objektivizmus”, a „szűk objektivitás” és a „pusztán szubjektív élmény” közvetlenségét, valamint az epigonális klasszicizmust, arra a marxi gondolatra keres és talál modern rímet, amely szerint a romantika az apológia irodalma haláláig kísérik a polgári társadalmat.

Az *expresszionizmus kérdése még egyszer* azonban, mindezekon túlmenően, Bloch esztétikai várákozásaiból is megcsillant valamit. „Valóban konkrét, és azután majd persze éppen a legkonkrétabb értelemben, a széles közvetítés csak ott lehetséges, ahol egy szocialistává vált világból kivesztek a válságok, vagy, az emberiség eddigi előtörténetében, ahol a pillantás, nagyon messze ellátóan, egy nagy műből emelkedik ki, vagyis egy progresszív kultúra csúcán. Így volt ez Giottónál és Danténál, filozófiailag Tamásnál, így – már összekeveredve a 'szabálytalanszerzőiség' gazdagságával – az újkor nagy regényeiben, Shakespeare világ-drámájában. – A társadalmi összefüggés relatív *totuma*, egyben a jellemek, szituációk, cselekvések utopikus-entelehtikus *totuma* mellett. Mindenesetre azonban itt sem hiányoznak a poentírozottan megszakító instanciák; mert valójában a valóság a szélesen lehetséges közvetítés koraiban és műveiben soha nem bizonytalan összefüggés, hanem még mindig csak – megszakítás és fragmentum.”<sup>107</sup> A valódi, mélyebb „széles közvetítés” a „szocialistává vált világ” művészete: ám mindaddig minden csak fragmentum – mert minden műben csak előlegeződhet, csak a

<sup>105</sup> *Erbschaft* . . . , 277. o.

<sup>106</sup> Uo. 278. o.

<sup>107</sup> Uo.

forma börtönébe zártság révén inaugurálható az utópia, önmagunkkal való azonos-ságunk. A nem fragmentáris „nagy művészet” világa az emberiség előtörténetén túl fekszik. Nem kell kommentár – az eposz visszatérésének perspektívája ez, vázlatban, sejtelmesen, de ugyanaz, ami az „ellenfelet”, Lukácsot fűtötte. E remény pátoszá-t reprezentatív módon Lukács „A regény” c. 1935-ös tanulmánya szólaltatta meg: hadd idézzük ennek egy rövidebb, vázlatos formáját: „A munkásosztály a szocializmus építése, az. osztályellenség megsemmisítése során egyúttal megszünteti az ember degradációjának objektív okait (és nemcsak az új ember születésének szociális lehetőségeit teremti meg, hanem magát az új embert is). A haladás nem áll többé ellentmondásban az összes emberi képességek szabad kibontakozásával, hanem ellenkezőleg, a tömegek addig elnyomott, bilincsbe vert lehetőségeinek fokozatos felszabadítását előfeltételezi. Mindezek a mozzanatok abba az irányba hatnak, hogy a polgári örökségként átvett regényforma mélyreható módosulásokon megy át, alapvetően átépül és tendenciájában közeledik az epikához. Az eposzi elemek megújrodása a regényben nem a régi eposz (esetleg a mitológia stb.) formai vagy tartalmi elemeinek artistikus megújítása, hanem szükségszerűen nő ki a társadalmi lét fejlődéséből, az osztály nélküli társadalom létrejöttéből.”<sup>108</sup> Korábban azt írtuk, hogy amiben Bloch „pillantásának” irányát az expresszionista korszakhoz való messianisztikus hűsége szabja meg, az fordítja az idézett Lifsic-tanulmányhoz (és Lukács azzal közös perspektívájához) képest más irányba. Most láthatóvá válik e messianizmus „hátdoldala” is – az eposziság visszatértének várakozása, mely összeköt.

E pontról válik igazán láthatóvá, hogy a *Korunk örökségének* „második” avantgard-elmélete miért volt szükségképpen „rejtett”. Az „örökös” pozíciójából a „nagy-néni szobájának” hagyatéka mégiscsak epizodikus jelentőségű, az eposz visszatérésére függesztett pillantás hajlamos átsiklani a fragmentális kísérletek felett. Bizarmak tűnő kijelentés ez arról, aki végül is talán csaknem egyedül, és talán a legreprezentatívabban védelmezte az „örökséget-a-hanyatlásban”. (Hiszen Adorno, akinek Lukácssal való vitáját az irodalom mintegy a hajdani expresszionizmus-vita meghosszabbításaként értelmezi,<sup>109</sup> csak utólag lép be a vitába, távol áll a mozgalom kulturális örökség-problémáitól.) De hadd idézzünk egy árulkodó Brecht-értelmezést. Mind a *Korunk öröksége* Brecht-tanulmánya, mind az 1938-ban írt „Ein Leninist der Schaubühne” eléggé híven követi a brechti „művészetestétika” gondolatmenetét, és mindkettő a tandráma mű-szerűtlen dialektikus didaktizmusának mély és védelmező elemzése. A második tanulmány azonban így zárul: „Amikor az osztály nélküli célt egyszer elértük, az ilyenfajta drámákból már nem lehet ennyit tanulni. De megmaradnak azok az ízek, amelyek bennünket újra és újra eltalálnak, mint a legjobb költészet... És ami Kalóz Jenny dalát illeti a *Háromgarasos operában*, a gnosztikusokhoz és az egyházatyákhoz kell visszamennünk, hogy az inkognitónak, bosszúnak és feltámadásnak ilyen fantazmagóriájával találkozunk.”<sup>110</sup>

<sup>108</sup> „Lukács György előadása a regényről”, *Irodalomtörténet*, 1976/1, 209–210. o.

<sup>109</sup> Lásd Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, 117 skk. o.

<sup>110</sup> Ernst Bloch: *Erbschaft*..., 254–255. o.

Az „örökös” fölénye azonban jórészt megalapozatlannak mutatkozott. Az eposz visszatérése teoretikusan jogosult várakozás, és főképp olyasvalami, amiben reménykednünk *kell*. De várat magára. „Szikrázó üres tér, ez marad állapotunk alkalmasint sokáig . . .” Igaz: „A beomláson, ferdén keresztbe, utak fektethetők . . .”<sup>111</sup>

## RÉSUMÉ

### *Miklós Mesterházi: Erbschaft dieser Zeit*

Die Abhandlung ist ein Kapitel einer längeren Arbeit, in der der deutsche Denker Ernst Bloch als marxistischer Philosoph zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, der mit repräsentativer Entschlossenheit die philosophischen Konsequenzen des „messianistischen” Gedankenkreises um die Wende der 10er und 20er Jahre aussprach, und dessen Grundlegende Einsicht der Gedanke ist, dass die auf Konkurrenz und Warenproduktion begründete, quantitative „Logik” des Bestehenden aufhebbar sei, daher die gedankliche und auch die ästhetische Einstellung des, in Fichtes Formulierung, „Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit” einer radikalen Kritik bedürftig ist. Das hier veröffentlichte Kapitel untersucht den philosophischen Beitrag Blochs zu den Diskussionen der deutschen Emigration über die Deutung des Faschismus in seinem bis heute lehrreichen Buch *Erbschaft dieser Zeit*, die unumgängliche theoretische Einsichten für die marxistische Theorie der Geschichte brachte und stellte zugleich ein politisches Angebot – zwar früher verfasst – im Geiste des VII. Kongresses der Komintern dar durch die grundlegende These, dass Marxismus, der durch die Auflösung der bürgerlichen Antinomien auch die Aufhebung der Antinomien aller Unterwerfung als Sendung auf sich genommen hat, sich der „Pflicht einer

mehrschichtigen Dialektik” als seiner ureigensten Aufgabe bewusst sein muss. Darüber hinaus gilt *Erbschaft dieser Zeit* als Blochs Interpretationsversuch über moderne Kunst. Die „expressionistische Ikonoklastik” des frühen Bloch, die, selber als Rettung der Kunst, auf die – übrigens mit dem Lukács der *Theorie des Romans* gemeinsam vertretene – geschichtsphilosophische Perspektive einer erlösten Welt der Dostojewskischen „Seelenwirklichkeit” abgestimmt, wird jetzt von Bloch als eine Theorie der modernen Kunst neuformuliert. Kunst erscheint hier als Form des Durchbruchs des „schönen Scheins”, das heisst als Schritt in der Richtung der Befreiung der Subjektivität aus der Entäusserung, was zugleich auch als Rettung der Möglichkeit der Kunst verstanden wird, indem Bloch hier eigentlich auf den Gedanken der Hegelschen Aesthetik zurückgreift, die Kunst des bürgerlichen Zeitalters habe aus dem Verlust Gewinn zu machen. Aufgrund dieser Einsicht kritisiert er die zu dieser Zeit in der kommunistischen Bewegung existierenden Verfallstheorie. Auch in diesem Kapitel werden die Bloch–Lukács–Beziehungen aus der Sicht der Gemeinsamkeit ihrer geschichtsphilosophischen Grundeinstellung und Erwartung, weniger aus der ihrer ästhetischen Querellen bei der Deutung Blochs herangezogen.

<sup>111</sup> Uo. 22. o.

## I. MARXIZMUS ÉS STRUKTURALIZMUS – AZ „ALTHUSSER-JELENSÉG”

Jelen dolgozat nem a marxizmus és a strukturalizmus viszonyával foglalkozik. Ez bizonyos magyarázatra szorul, hiszen Althusstert a nemzetközi filozófiai közvélemény a strukturalizmushoz sorolta – sokan őt tekintették, Domenach elnevezésével (Lévi-Strauss, Foucault és Lacan mellett) a „négy muskétás” egyikének.<sup>1</sup> A strukturalizmus-viták időközben abbamaradtak, de a címke megmaradt. Az Althusser körüli csönd egy szempontból talán még előnyös is lehet; nyugodtabb légkörben, most, hogy már nem dúlnak körülötte a szenvedélyes viták, elutasítások és mennybe emelő kritikák, talán könnyebb mérlegre tenni az – úgy tűnik, már befejezettnek tekinthető – althusseri életművet: mennyit is ér valójában?

Az a tíz év, ami utolsó nyilvános szereplése óta, a John Lewisszal folytatott, „természetesen” kedélyeket borzoló polémia óta eltelt – utolsó szereplése is látványos volt, az előzményekhez méltó –, talán már elegendő távolság ahhoz, hogy az althusseri problematikát még egyszer végiggondoljuk.

Tehát a marxizmusról van szó – hogy Althusser kedvenc kifejezését használjuk, a marxizmus a „tét”; az elemzés „terepe” pedig annak utolsó két évtizede: története, illetve viszonya a polgári filozófiához. A dolgozat, ennek megfelelően, a marxista filozófia *felől* és azon *belül* tesz kísérletet Althusser gondolatrendszere néhány fontosabb elemének értelmezésére, abból kiindulva, hogy e kivételesen gazdag problematikát tartalmazó mű sem „*strukturalista marxizmusnak*”, sem „*marxista strukturalizmusnak*” nem tekinthető.

Az előbbi állította többek között Henri Lefèbvre, aki szerint Althusser elmélete „*strukturalista Marx-interpretáció*”.<sup>2</sup> Hasonlóképpen vélekedett K. Naïr is: Althusser a marxizmus strukturalizálására törekedett – állítja –, aminek lényegi mozzanata az, hogy „a termelési viszonyok struktúrája a szubjektum, és nem az, aki azt lehetővé teszi. (Vagyis az ember.) A szubjektum meghalt, éljen a struktúra!”<sup>3</sup> Az értelmezés második típusát képviselte, igen határozottan, M. Corvez, az egyik, közkézen forgó strukturalizmus-monográfia szerzője, aki szerint Althusser a marxista strukturalizmust akarta létrehozni: a „strukturalizmus, ahogyan Althusser értelmezi – jelenti ki Corvez –, már benne van Marx művében”; abban az értelemben ugyanis, hogy azt Althusser beleviszi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vö. J.-M. Domenach: „Le système et la personne”, *Esprit*, 1967 május.

<sup>2</sup> Henri Lefèbvre: *Au-delà du structuralisme*, Editions Anthropos, Paris 1971, 347. o.

<sup>3</sup> *Contre Althusser*, Union Générale d'Éditions, 1974, 193. o.

<sup>4</sup> Maurice Corvez: *Les structuralistes*, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 151. o.



Nem fogalmaz ilyen egyértelműen Raymond Aron, aki Althusser tevékenységét „Marx pszeudo-strukturalista olvasásának” nevezi, de ezt – végső kifutásában – ő is strukturalizmusnak minősíti, s ennek jeleit az antihumanizmusban és az antihistoricizmusban, illetve a strukturalista terminológia alkalmazásában véli megtalálni.<sup>5</sup> Találkozhatunk azonban kifejezetten homályos kategorizálással is; így Jean Deprun egyszerűen „marxológusnak” nevezi Althusser.<sup>6</sup> A kérdés most már csak az, hogyan kell ezt érteni és mit lehet ezzel kezdeni?

A címeragasztás ezzel korántsem teljes. Az értelmezések teljes palettáját megrajzolni nem lenne könnyű feladat, ám ez nem is áll szándékunkban. Még csupán egyetlen eljárásra térünk ki, mely a hazai irodalom legterjedelmesebb Althusser-tanulmányát jellemzi.<sup>7</sup> A tanulmány tipikus példája annak, milyen félértelmezésekhez vezethet az, ha valaki eleve prekoncepcióval közeledik vizsgálatának tárgyához. A tanulmány már az elemzés előtt leszögezi: Althusser strukturalista és, ebből következően, módszere és egyáltalában elmélete – *eklektikus*. Az eredmény tehát itt is a „strukturalista Marx” – mint Althusser teremtménye. Ehhez csak egyetlen megjegyzést fűzünk: ha valaki egy mégoly klasszikus művet is, mint *A tőke*, egy addig nem alkalmazott szempont vagy módszer szerint „újraolvas”, ettől még nem lesz eklektikus. Azon túlmenően, hogy az újraolvasásnak a könyvek mindig ki voltak és ki lesznek téve („Habent sua fata libelli”); nyilvánvaló, hogy nemcsak a mű szerzője függ a korszak kognitív paradigmától, gondolati struktúráitól, hanem az „olvasó”, az „értelmező” is. A filozófia és a tudomány (de akár a művészetek) történetében nem ritka, hogy a mű lényeges összefüggései csak később „táruznak fel”, habár az összefüggések, a „rejtettebb jelentések” objektíve benne voltak a műben. Nyilván erre gondolt Albert Soboul, a kitűnő francia marxista történész, amikor – a *Raison Présente* című folyóirat által 1968 februárjában szervezett tudományos tanácskozáson, Labrousse gondolatát megerősítve, kijelentette: „... szükséges újraolvasni a marxizmus klasszikusait a strukturalizmus fényében”.<sup>8</sup> Ez önmagában még sem nem eklekticizmus, sem nem revízió.

A dolgozat az említettel ellentétes módszert kíván alkalmazni; nem a strukturalizmus jeleit vagy a strukturalista módszerek és fogalmak jelenlétét kívánja tehát kimutatni. Ez ugyan igen egyszerű lenne, mondhatni minden különösebb vizsgálódás nélkül el lehetne végezni, ámde sokkal többet nem tudnánk meg Althusserről. Sokkal fontosabb ennél művének végig gondolása – amely, jóllehet kisebb-nagyobb tanulmányokból, esszékből áll, mégis egységesebb a külsődleges elvek és elemek révén összeállított monográfiáknál – abból a szempontból, hogy mit jelent mindaz, amit mondott, a marxizmus szempontjából. Sok igazság van ugyanis abban, amit S. Karsz, az egyik terjedelmes Althusser-monográfia szerzője így fogalmazott meg: sokan azért minősítették strukturalistának vagy szcientistának Althusser, hogy megtakarítsák maguknak írásai szigorú elemzését. A strukturalizmus vádja sok esetben felszíni azonosságokon – antihumanizmus, antihistoricizmus – alapszik.<sup>9</sup> Karsznak ez a megállapítása nem vonatkozik

<sup>5</sup> Raymond Aron: *Marxismes imaginaires*, Gallimard, Paris 1970, 194., 310. és 311. o.

<sup>6</sup> *Structuralisme et marxisme*, Union Générale d'Éditions, Paris 1970, 67. o.

<sup>7</sup> Ripp Géza: „A félreolvasott Marx”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/3–4.

<sup>8</sup> *Structuralisme et marxisme*, id. kiad., 176. o.

<sup>9</sup> Vö. Saül Karsz: *Théorie et politique*. Louis Althusser, Fayard, Paris 1974, 20. o.

azonban sok francia marxistára, akik Althussert mindig marxistának és *vitapartnernek* tekintették. Ez általában érvényes a *La Nouvelle Critique* humanizmus-vitájának résztvevőire.

Bottigelli – a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* új francia fordításának megjelentetője – Althusser tevékenységében a marxista episztemológia megalapozását látta, akinek „reflexiói a marxista dialektika szintjén helyezkednek el”.<sup>10</sup> (Más kérdés, hogy ez a meghatározás nem minden tekintetben pontos.) Az Althusser-problematika megítélésében talán a mai napig a leghasznosabbak Lucien Sève tanulmányai. Mindenekelőtt két kérdésben adott felbecsülhetetlenül fontos elméleti támpontokat: az elméleti antihumanizmus, valamint a marxista dialektika (dialektikus módszer) és a strukturális módszer viszonyának kérdésében. Most csak az utóbbi kérdéssel kapcsolatos álláspontját foglaljuk röviden össze (az antihumanizmus kérdéséről még részletesen lesz szó.)

Sève tanulmányának gerincét M. Godelier – aki valóban egy „strukturalista” marxizmus megalapozására törekedett – egyik írásának bírálata adja (*Système, structure et contradiction dans le Capital*). Bírálataiban Sève kimutatja, hogy Godelier strukturális módszere és a marxista dialektika között *lényegi ellentmondás* van, ami különösen nyilvánvaló abban, ahogyan Godelier a termelési mód fogalmát értelmezi. Ugyanis elemzésében a termelési mód két ellentmondással jellemezhető: 1. egy belső, eredendő és közvetlen ellentmondással (burzsoá–proletár); 2. egy külső, tudattalan, visszavezetetlen strukturális invariánsok közötti ellentmondással (termelőerők–termelési viszonyok). A strukturális módszer tehát nem emelhető be a marxizmusba – vonja le következtetését Sève. Ezzel szemben az Althusser-iskola tevékenységéről a következőképpen vélekedik: „[...] az utóbbi években [...] több igen fontos marxista kutatómunka született *A tőkével* kapcsolatban, mégpedig egészen pontosan a strukturalista munkák világánál. Gondolok itt először is, a többi közt, Louis Althusser és más marxisták munkáira, akik bőségesen merítenek a strukturalisták fogalomtárából, de akiknek a marxista dialektika értelmezésében alkalmazott legcentrálisabb elve, a túldetermináció elve, magában véve idegen a strukturális módszertől.”<sup>11</sup> Mindebből az következik, hogy a strukturalizmus nem integrálható a marxizmusba, s hogy nincs egymástól elválasztható strukturalista módszer és strukturalista ideológia.

De nézzük meg, mit mond maga Althusser – szubjektív célkitűzéseiről. A strukturalizmushoz való viszonyáról talán az *Unitának* adott interjújában beszél a leglényegesebben: „[...] egy dolog a struktúra fogalma, [...] és megint más a 'strukturalizmus'. A 'strukturalizmus' a 'kombinatorika' ideológiája, azaz formalista ideológia. Ilyen feltételek mellett nyilvánvaló, hogy a marxizmus nem lehet valamiféle 'strukturalizmus'. Tudományos okokból jogot formálunk arra, hogy használjuk a 'struktúra', a 'strukturális okság' stb. fogalmát. De *ugyanakkor* a 'strukturalizmus' formalista ideológiája ellen ugyanúgy harcolunk, ahogyan harcolunk a humanizmus és a historicizmus ideológiája ellen is.”<sup>12</sup> Mindez talán nem kíván kommentárt – az más kérdés, hogy kielégítő-e a strukturalizmus-

<sup>10</sup> *Structuralisme et marxisme*, id. kiad., 41. o.

<sup>11</sup> Lucien Sève: „Strukturális módszer és a dialektikus módszer”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/2, 331. o. (Kiemelés tőlem – F. G.)

<sup>12</sup> Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*, Kossuth, Budapest 1968, 11., 12. o.

nak ez a fajta meghatározása. De akkor honnan jött a strukturalizmus gyanúja? Onnan – válaszol Althusser a *Soutenance d'Amiens*-ban, hogy a *Lire le Capital*nak valóban vannak, a terminológiát illetően, „strukturalista felhangjai”, létezik itt egy bizonyos, a „strukturalizmussal való flört” és egy bizonyos „teoricista hajlam”, de úgy gondolja, hogy „szövegei, a terminológiai azonosságok ellenére, nem érintkeznek a strukturalista ideológiával”.<sup>13</sup>

Szubjektív szándékai szerint Althusser tehát nem akart csatlakozni a strukturaliz-mushoz – ez persze még nem ment fel bennünket az e kérdésben is szükséges vizsgálódás alól. De e tény hangsúlyozása fontos, mert mégiscsak komoly jelentősége van annak, hogy a strukturalista divathullám tetőzésekor is elhatárolta magát és a marxizmust a strukturalizmustól. Ennek jelentősége rögtön érzékelhetővé válik, ha idézzük Lucien Goldmann-nak, a marxizmus „fenegyerekének” (Almási Miklós) ez időből datálódó kijelentését: „[...] a marxizmus, azaz Marx *Tőkéje* a strukturalizmus első formációinak egyike”.<sup>14</sup> A hazai viták során hasonló kijelentést tett Hankiss Elemér.<sup>15</sup>

Lezárandó ezt a problémakört, térjünk vissza S. Karsz azon megállapításához, hogy sokan felszíni azonosságokból kiindulva hozták össze Althussert és a strukturalizmust. Az elméleti antihumanizmusról és antihistoricizmusról van itt szó. Nincs különösebben mély elméleti vizsgálódásra szükség azonban ahhoz, hogy megállapítsuk: a „négy muskétásnál” ezek a tendenciák teljesen más tartalmakat és filozófiai álláspontokat takarnak.

A legegyszerűbb a helyzet talán Lévi-Strauss esetében, akinél az antihumanizmus teljesen jogos és érvényes tudományos módszer, amennyiben azt a „hideg” társadalmak vizsgálatára vonatkoztatja. Antihistoricizmusa már sokkal több problémát vet fel: a szinkronia elsődlegességének elvével a struktúrák közötti átlépés nehezen magyarázható. De fontos megemlíteni azt is, hogy az antihumanizmus még Lévi-Strauss esetében sem jelent humanizmus-ellenességet: a fajelméletek elleni fellépése és a különböző kulturális struktúrák egyenlőségét hangsúlyozó elemzései ennek bizonyítékai.<sup>16</sup> A lényegi különbség Althusser és Foucault között található. Foucault antihumanizmusa a XIX. századi episztémé (a „történelem” és az „ember” korszaka) ellen irányul; a marxizmust is ebben az episztémében helyezi el, mint olyan filozófiát, amely nem tudott megszabadulni az antropológikus előítéletektől (ezért nem is jelent reális cezúrát a gondolkodás történetében); az antihistoricizmus pedig az episztémék egymásba való át nem fordíthatóságának elvét jelenti. Tehát pontosan az ellenkezőjét az althusseri törekvés legmélyebb tartalmának, amely az antihumanizmusban a marxi filozófia tudományosságát, azaz a filozófiai humanizmussal” (antropológiával) való szakítást és ezzel egy új problematika megalapozását állítja – persze nem minden részletében igazolhatóan, mint látni fogjuk. Althusser antihistoricizmusa pedig mindenekelőtt empiria-ellenességet és

<sup>13</sup> Louis Althusser: *Positions*, Editions Sociales, Paris 1976, 135. o.; valamint *Lire le Capital I*, François Maspero, Paris 1970, 5., 6. o.

<sup>14</sup> *Structuralisme et marxisme*, id. kiad., 158. o.

<sup>15</sup> *A strukturalizmus-vita I–II*, Akadémiai, Budapest 1971, 29. o.

<sup>16</sup> E kérdésről lásd Józsa Péter: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*, Akadémiai, Budapest 1980, 85–86. o.

meghatározott episztemológiai problematikát jelent, amely a történeti és logikai egy sajátos értelmezésében nyilvánul meg.

Ami a terminológiát illeti: nyilvánvaló, hogy e kérdésben fokozottan gondos elemzésekre van szükség. E téren is példamutató Sève tudományos eljárása. Láttuk, hogy a „túldetermináció” fogalmának alkalmazását módszertanilag pozitívan ítélte meg, de ugyanakkor az argenteuili kongresszuson felhívta a figyelmet arra is, hogy Althusser túlságosan kritikátlanul vesz át fogalmakat Foucault-tól, Canguilhemtől vagy Lacantól (tőle származik a „túldetermináció” fogalma).<sup>17</sup> Ezzel a veszéllyel természetesen maga Althusser is tisztában van: több helyen is leszögezi, hogy e fogalmakat átmenetieknek tekinti, nem ragaszkodik feltétlenül hozzájuk.<sup>18</sup> A szinkronia elsőbbségének tétele pedig csak a megismerésre vonatkozik – ennek problematikusságára majd részleteiben kitérünk –, de nem vonja kétségbe „a történelmi átalakulások valóságát, például az áttérést az egyik termelési módról a másikra”.<sup>19</sup>

Ha Althusser fellépését valóban meg akarjuk érteni, az elmondottakból következően a marxista filozófia XX. századi fejlődéséből, valamint a francia filozófiai és szellemi élet helyzetéből kell kiindulnunk. Az „althusserizmusnak” ez a dimenziója, valamint általános *politikai jelentése* a hatvanas évek kritikusai előtt sokáig rejtve maradt, pedig benne volt a *Pour Marx* és a *Lire le Capital* szövegeiben. Erre az összefüggésre igen határozottan hívja fel a figyelmet Karsz, kimutatva, hogy Althusser tevékenységének 1964–1968 között politikai jelentése is volt – bár túlzásnak tűnik az az állítás, hogy általános nézőpontja is politikai volt. És annyiban is pontosíthatjuk kijelentését, hogy a politikai töltés és aspektus már első, 1960-ban megjelent tanulmányában (*Sur le jeune Marx*) is tetten érhető. De abban feltétlenül igaza van, hogy csak 1968 után kezdtek el érdeklődni e kötetek politikai értelméről, és abban is, hogy „Althussernél az elmélet és a politika nem két izolált vagy alkalmyszerűen összekapcsolt entitás”.<sup>20</sup>

De mielőtt áttekintenénk elmélet és politika összefüggéseinek lényeges csomópontjait, röviden ki kell térnünk Althusser személyes biográfiájára, mert múltja is ad bizonyos magyarázatot arra a módra, ahogyan 1960-ban belerobbant a filozófiai és szellemi életbe. Althusser nem Franciaországban született, hanem az Algír melletti Birmandreis-ben (1918. október 16-án). Az anyaországba 1930-ban került – Marseille-ben végezte középfokú tanulmányait 1930 és 1936 között. Ez időben erős vallási tevékenységet folytatott, megalapította a Lycée du Parc keresztény diákjainak szekcióját. 1939-ben veszik fel az École Normale Supérieure-re, a bölcsészeti fakultásra, de már szeptemberben mozgósítják; 1940 júniusában fogságba esik Vannes-ban (Bretagne), és 1945-ig hadifogoly Németországban. Az Ellenállás azonban számára is meghatározó élmény. A háború után ismét az École Normale Supérieure következik, 1948-ban végez, diplomamunkájának címe: *La notion du contenu dans la philosophie de Hegel*: a dolgozat Gaston Bachelard irányításával készült. 1948-tól az École Normale Supérieure-ön tanár, 1962-től ugyanitt tudományos titkár. A kommunista párthoz még 1948-ban csatlakozott. E biográfia mindenekelőtt két dologról tanúskodik: 1. az ideo-

<sup>17</sup> Vö. *Ideológiáról, kultúráról*, Kossuth, Budapest 1966, 174. o.

<sup>18</sup> Vö. Althusser, i. m., Kossuth, 29., 301. o.

<sup>19</sup> Uo. 164. o.

<sup>20</sup> Karsz, i. m. 22. o.

lógia (és különösen a vallásos ideológiák) elleni, olyannyira erőteljes küzdelme egyúttal saját múltjával való küzdelmét is jelenti; 2. ez a „hamis tudat” legyőzését is jelenti nála, ami azután egész munkásságát jellemezni fogja — az ideológiák elleni harc nála mindig az episztemológiai kritika formájában jelentkezik.

Bachelard hatása alapvetően meghatározó Althusser fejlődése szempontjából,<sup>21</sup> és egyáltalán erősen hatnak rá a francia filozófia ismeretelméleti hagyományai. Bachelard nemcsak annyiban hatott Althusserre, hogy rendszerének két fontos fogalma (az „episztemológiai cezúra”, illetve az „episztemológiai akadály”) az althusseri problematika meghatározó eleme lett, hanem elsősorban abban, hogy a történeti episztemológia megteremtése iránti inspirációkat is közvetlenül tőle kapta. (Meg kell említenünk, hogy Althusser nem változtatás nélkül veszi át Bachelard kategóriáit: nála az episztemológiai cezúra a tudományos fejlődés különböző szakaszai, formái között helyezkedik el, ezzel szemben Althussernél az ideológia és a tudomány között.) A másik döntő hatás az ismeretelmélet részéről: a karteziánus hagyomány, annak is a Spinoza képviselte változata. Spinoza hatását — amelyet nemegyszer Marx hatásával helyez egy sorba, a valóságos tárgy és a megismerés tárgya viszonyának értelmezése kapcsán — Althusser több helyen is elismeri. A legegységelműbben a *Soutenance d'Amiens*-ben beszél erről: „Soha nem tagadtam el, hogy ebben a kérdésben (a megismerés kérdésében) erősen támaszkodtam Spinozára.”<sup>22</sup>

Az ismeretelmélet mellett eredetileg a filozófiatörténet foglalkoztatta Althusst, főként a „francia” XVIII. század filozófiatörténete; ennek egyetlen „kézzelfogható” jele azonban csak a Montesquieu-könyv, ami „szabályos” történeti monográfia, de már előlegez bizonyos későbbi problematikákat. Már itt megtalálható pl. az a gondolat, hogy egy új tudomány nem más, mint egy új és helyes tárgy és az ennek megfelelő módszer kidolgozása.<sup>23</sup> A Montesquieu-könyv mellett tervezeteket készített a XVIII. század francia filozófiájáról és politikájáról, valamint Rousseau-ról (Hyppolite és Jankélévitch irányításával), de végül is Marxnak szentelte egész munkásságát. Ám ez csak látszólagos ellentmondás. Erről saját maga így vall a *Soutenance d'Amiens*-ben: „Akkor már kommunista voltam, és az lévén arra törekedtem, hogy marxista is legyek, azaz, hogy megkísérleljem, amennyire tőlem telik, megérteni azt, amit a marxizmus mondani akar. Így ezt a munkát a XVIII. századi filozófiáról és politikáról úgy tekintettem, mint egy szükséges propedeutikát Marx gondolatának megértéséhez.”<sup>24</sup>

Ezzel visszaérkeztünk az eredeti kérdésfeltevéshez: ez az önvallomás is azt a feltételezést (és állítást) igazolja, hogy Althusser fellépése és nézetei mögött nem elegendő pusztán elméleti megfontolásokat keresni, a politikai motivációk mellőzése könnyen vezethet súlyos félreértésekhez. A marxizmus elméleti pozícióinak erősítése ugyanis nemcsak az elmélet kérdése, hanem alapvető politikai kérdés is — vallja Althusser. Hogy miért vetődik fel ilyen éles formában a kérdés a hatvanas évek elején, arra a marxista filozófia története adja meg a választ, pontosabban a humanizmus versus ökonomizmus „ideológiai koncepciópár” fenyegető réme. Ami Althusser szerint azt jelenti, hogy az

<sup>21</sup> Lásd *Lire le Capital I*, 13. o.

<sup>22</sup> Vö. *Positions*, 151. o.

<sup>23</sup> Vö. Louis Althusser: *Montesquieu. La Politique et l'Histoire*, PUF 1959, 20. o.

<sup>24</sup> *Positions*, 127. o.

ötvenes évek végére a húszas évekhez hasonló helyzet állt elő a marxista filozófiában. Az ökonomizmus megerősödése a tudomány és a technika „viharos fejlődésére” vezethető vissza (tehát a „tudományos-technikai forradalomra”), ami ennek következtében a technicizmusra és technokratizmusra vezethet, s mindez nem lebecsülhető ideológiai-politikai veszélyeket vet fel. (Althusser érvelésében igen sok igazság van: a hatvanas években sorozatban jelentek meg a „posztindusztrialista társadalom”-konceptiók, Franciaországban a leglelkesebb és legismertebb propagálójuk R. Aron volt.) Mindez különösen veszélyes lehet akkor, ha ez a technicista-ökonomista szemlélet evolucionizmussal párosul, ami minden problémát a „történelmi szükségszerűsége” hagy, arra számítva, hogy a „történelem” majd megoldja problémáinkat. (De, mint tudjuk, „a” történelem nem old meg semmit.) A praxisban ez a helyzet spontaneitást és pragmatizmust eredményezhet, az elméletben pedig sivárságot.

A humanizmus kérdéséről – miután erről részletesen lesz szó – most csak annyit, hogy ennek erősödését Althusser három tényezővel hozta összefüggésbe, s ebből kettő a marxizmushoz tartozik. Az első a „fiatal” Marx problematikája, a második „a XX. kongresszus felszabadító hatása”; e két téma összekapcsolása különösen alkalmas arra, hogy visszacsempésszék az ideologikus–polgári emberfogalmat a marxista elméletbe. (Althussernek ez a félelme egyáltalán nem volt alaptalan: gondoljunk például Adam Schaff monográfiájára, amely a marxizmus és az egyén viszonyával foglalkozott, és megoldásával azonosította a konkrét egyént a társadalmi viszonyok összességével; vagy Garaudy elméleti fordulatára, amellyel a marxizmust a kereszténységgel próbálta összehozni, s amely az ember fogalmát Schaffhoz hasonlóan értelmezte.) A harmadik tényező pedig az akkori francia filozófiai élet helyzete; Sartre egzisztencializmusának, szubjektívizáló ontológiájának rendkívül erős befolyása. Az elmélet pozícióinak erősítését – amely, mint már tudjuk, politikai kérdés is –, és amit ez jelent: egy szigorú következetességgel kidolgozott elmélet létrehozását, még a francia marxizmus történetére jellemző sajátos helyzet tette elengedhetetlenül szükségessé: a „francia mizéria”, ahogy Althusser mondja, visszautalva ezzel Heine hajdani megfogalmazására.<sup>25</sup> Ez a „francia mizéria”, a francia munkásosztály történetére jellemzően, a valódi *elméleti* kultúra hiányát jelenti – hangsúlyozzuk, az *elmélet* hiányáról van szó. Ez akkor lesz különösen nyilvánvaló, ha összehasonlításokat teszünk: Németországban Marx, Engels és a „korai” Kautsky; Oroszországban Lenin és Plehanov; Olaszországban Labriola és Gramsci jelentették az elméleti színvonalat – de ki volt Franciaországban? „Proudhon, aki nem volt marxista, és Jaurès, aki egy kicsikét az volt” – válaszolja Althusser.<sup>26</sup> Érthető, ha ez a fejtegetés nem váltotta ki a francia marxisták lelkesedését – ellenvéleményüknek az argenteuili konferencián is többen helyt adtak. De Althusser állításában, ha elfogulatlanul ítélkezünk, valóban sok igazság van. Guesde és Lafargue valóban nem állíthatók az említettekkel egy sorba.

Mindezek után most már világosan kirajzolódik Althusser programja: ki kell tölteni azt az „elméleti űrt”, amely bizonyos témák esetén található, mert – mint ezt később megfogalmazza – „a filozófia helye sohasem üres”, és ha nem a marxista filozófia, akkor a polgári ideológia tölti be ezeket a „helyeket”.

<sup>25</sup> *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1973, 13. o.

<sup>26</sup> Uo. 14. o.

Az elméleti tisztánlátáshoz mindenekelőtt azt kell tisztázni, mit akart mondani Marx; ezért mondja Althusser, hogy tanulmányainak legáltalánosabb céljai könyveinek címéből fejthetők meg: tehát egyrészt *Marxért* lépett fel, másrészt *A tőke olvasásáért*.<sup>27</sup> De egy lényeges kérdést nem lehet elhallgatni: ha legáltalánosabb céljai így fogalmazhatók meg, miért folyamodott a strukturalista terminológiához – felkeltve ezzel a strukturalizmus gyanúját? Erről Althusser nem nyilatkozik. De egy magyarázat magától kínálkozik: feltűnő ugyanis, hogy ezt a terminológiát – mint például „strukturális okság”, „túldetermináció” – a marxista társadalomelmélet legkidolgozatlanabb területeinek vizsgálatában alkalmazza (a társadalomban érvényesülő determináció-típusok, a társadalmi okság, a társadalmi totalitás és a társadalmi szintek viszonya stb.). Ebben az esetben tehát próbálkozásokról, értelmezési kísérletekről van szó.

Hogy tanulmányai azonnal nagy feltűnést szereztek szerzőjüknek, már az eddigiekből is érthető – voltak, akik az új kérdésfelvetéseket csodálták, és voltak (sokkal többen), akik idegenül, ellenségesen fogadták az új megoldásokat. De az általános feltűnés okát leginkább a sajátos althusseri módszer magyarázza meg, amelyet ő – Machiavellit követve – úgy fogalmazott meg, hogy „szélsőségekben kell gondolkodni”,<sup>28</sup> mert ezáltal a problémák világosabbak lesznek számunkra. Erre az első alkalmat a *Revue Recherches Internationales*-nak az ifjú Marxszal foglalkozó tematikus száma (többek között Togliatti, Schaff, Jahn, Lapin tanulmányával) adta meg számára, amelynek kapcsán azonnal produkált is egy „szélsőséget”: eszerint *a fiatal Marx, teljes egészében, nem tartozik a marxizmushoz*. Ebben az időszakban – durván a hatvanas évek végéig – rendkívüli hatást gyakorolt a filozófiai életre, elsősorban a fiatal értelmiség soraiban. Különösen két előadáskurzusra volt emlékezetes; 1965-ben a *Lire le Capital* szövegeit „próbálta ki” az École Normale Supérieure hallgatóságán, 1967–1968-ban pedig a filozófiáról és a tudósok spontán filozófiai tudatáról adott elő mehökkentő téziseket.

1968 májusa és Althusser visszavonulása között kétségtől vannak összefüggések. Helyet kell adnunk a volt tanítvány, Jacques Rancière kaján megjegyzésének is: „Az althusserizmus Május barikádján halt meg, a múlt eszméivel együtt.”<sup>29</sup> Hasonlóképpen vélekedik Bernard-Henri Lévy, az „új filozófia” egyik prófétája is, mondván: gyorsan jött és gyorsan tűnt el – bár ehhez „jóindulatúan” hozzáteszi, hogy „nem az utolsó lehetősége volt a marxizmusnak”.<sup>30</sup> Hogy gyorsan jött és gyorsan ment, ez tény. De hogy el kell-e temetni az általa felvetett problematikahalmazt, korántsem ilyen egyértelmű.

A jelen dolgozat megírását pontosan az a tény inspirálta, hogy szerintünk az Althusser által felvetett problémák tekintélyes része ma is aktuális. E problémák közül a dolgozat csak a híres-hírhedt tétel, „a marxizmus elméleti antihumanizmus és antihistoricizmus” értelmezésére tesz kísérletet; ami végső soron alárendelhető egyetlen problémának: az ideológia althusseri elmélete problémájának.

<sup>27</sup> *Positions*, 135. o.

<sup>28</sup> Uo. 133. o.

<sup>29</sup> Jacques Rancière: *La leçon d'Althusser*, Editions Gallimard, 1974, 10. o.

<sup>30</sup> Henri-Bernard Lévy: *La barbarie à visage humaine*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1977, 214. o.

## II. HOGYAN KELL OLVASNI MARXOT?

Althusser Marx-olvasásának, azaz az újraolvasásnak és újraértelmezésnek első kulcszava: a *problematika*. A problematika althusseri értelmezését, első megközelítésben, az elemzés kiindulópontjaként, a következőképpen határozhatjuk meg: a problematika – legáltalánosabban szólva – mindenfajta „elméleti termelés” szükségszerű feltételeit jelenti. A problematika és az elmélet mindig szorosan összefügg; ezt az összefüggést Étienne Balibar – Althusser egyik legközelebbi munkatársa – így foglalta össze: a tudományos (és egyben ideológiai) elméletek története nem más, mint a problematikák története. Mindez azt jelenti, hogy a problematika mindig *objektív*, minden szerző és minden mű egy meghatározott és sajátos „problematika-mezőben” értelmezhető. A problematika mindig két „komplementer mezőben” helyezkedik el az „episztemológia mezejében” és az „ideológiai és politikai mezőben”, vagyis alapvetően egy meghatározott történeti korszak elméleti paradigmáitól és politikai-ideológiai „helyzetétől” függ. Ez utóbbi kitétel azzal ekvivalens, hogy Althusser – szemben például Foucault-val – nem húz, minden teoricista hajlama ellenére, abszolút válaszfalat elmélet és társadalmi valóság közé.

Mindent összevetve, a problematika egy bizonyos „tudás-mezőt” jelent, amely meghatározza azt, hogy az elméletben, egyáltalában véve, milyen kérdésfeltevések és megoldások lehetségesek. Hogy pedig a problematika valóban középponti kérdése Althusser „Marx-olvasásának”, az már első jelentős tanulmányának („Sur le jeune Marx”; eredetileg megjelent a *La Pensée* 1961. március–áprilisi számában, később a *Pour Marx*ban) mondandójából nyilvánvaló.

Mint arról már szó volt, e cikk megírását egy, az ifjú Marxszal foglalkozó tanulmánygyűjtemény inspirálta; pontosabban a gyűjtemény egyes tanulmányainak megoldási javaslata. E tanulmányokban, különösen Adam Schaff „Le vrai visage du jeune Marx” című írásában, Althusser „veszélyes tendenciát” lát megfogalmazódni, amely fonákja annak a felfogásnak, amelynek prototípusát a harmincas években Landshut és Mayer (szociáldemokrata Marx-interpretátorok) fogalmazták meg; s ezzel az értelmezéssel a már-már áttekinthetetlenné vált Marx-interpretációk új variánsa jelent meg<sup>31</sup> – mondja Althusser. Ha ti. Landshut és Mayer a marxizmus integritását úgy akarták megvédeni, hogy az „érett” Marxot is a „fiatal” írásai felől értelmezték (náluk *A tőke* csak egy „etikai teória”), akkor Schaff egy ezzel pontosan ellenkező módszert követ, *A tőke* felől értelmezi a korai írásokat: „[...] nem a fiatal Marx veti többé árnyékát Marxra, hanem Marx veti árnyékát a fiatal Marxra [...]”<sup>32</sup> Ezt az értelmezést Althusser teleologikusnak, illetve finalistának nevezi. „Marx fiataalkori írásainak vitája tehát mindenekelőtt politikai vita”<sup>33</sup> – vonja le a következtetést, mivel a marxizmus integritásának kérdéséről van itt szó.

<sup>31</sup> T. M. Jaroszewski például a Marx-interpretátorok és „Marx-kisajátítók” alábbi típusait különbözteti meg: egzisztencialisták (J. Hyppolit, M. Merleau-Ponty); hivatásos „marxológusok” és „szovjetológusok” (G. Wetter); jobboldali szociáldemokraták (H. de Man, S. Landshut, J. P. Mayer); keresztény perszonalisták (J.–Y. Calvez, J. Dubarle); irányzathoz nem soroltak (R. Tucker, E. Thier). Vö. *Gondolatok a gyakorlatról*, Kossuth, Budapest 1978.

<sup>32</sup> *Pour Marx*, 50. o.

<sup>33</sup> Uo. 47. o.



Ezek után áll elő Althusser saját megoldási javaslatával – a „problematika” kérdésének felvetésével. Ezt a kérdésfelvetést és megoldási javaslatot még *negatívnak* nevezhetjük. A különböző interpretátorok azért tévednek – mondja Althusser –, mert nem veszik figyelembe a korai írások és a problematika összefüggéseit, amelynek három aspektusa van: 1. az elméleti (az 1840-es évek első felének tudományos és ideológiai „mezeje”); 2. a politikai (a valóságos társadalmi mozgalmak helyzete); 3. a történelmi (Marx személyes fejlődése). Tehát az „ideológiatörténet igazságát” a problematikából kell megérteni, „maga ez a problematika a bonyolult és mozgásban levő ideológiai világ talaján változásban van és [...] ez az ideológiai világ maga is a tényleges történelemnek van alávetve”.<sup>34</sup>

Ma már tudjuk – hívja fel a figyelmet Althusser –, hogy a fiatal Marxból Marx *lesz*, de fejlődését nem szabad siettetni, és ha „ifjúságát alávetjük a történelem radikális kritikájának”, még nem kockáztatjuk az „egész Marx” elvesztését. A megoldás tehát Althusser szerint az – mint ezt Jean Conilh szellemesen megjegyezte –, hogy „le kell amputálni” a fiatal Marx írásait a marxizmus testéről: ezzel előttünk áll az annyit vitatott *cezúra-elmélet* – negatív – megformulázása. De akkor melyik az a problematika, amelyikben a fiatal Marx írásai elhelyezkednek? Althusser nem késik a válasszal: ez a problematika *Feuerbach problematikája*. Talán a legegységelműbben és leglényegretörőbben egy Feuerbachhal foglalkozó kisebb írásában fogalmaz: „[...]Marx fiatalkori írásai át vannak itatva Feuerbach gondolataival. Nemcsak az 1842–1844-es évek marxista terminológiája feuerbach (elidegenedés, nembeli lény, teljes ember stb.), hanem, ami kétségtelenül a legfontosabb: a *filozófiai problematika* alapja feuerbach. Olyan cikkeket, mint *A zsidókérdéshez* vagy *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés nem lehet megérteni, csak a feuerbach problematika kontextusában.”<sup>35</sup>

De térjünk át a problematika-fogalom *pozitív* értelmezésére. Althusser eddig az elhatárolódásokban mozgott: mi az, ami még *nem* része a marxi problematikának. Már az eddigiekből is következik, hogy az új (marxi) problematika valami újnak a felfedezése lesz, ebből a szempontból a marxi fordulat sem kivétel a tudományfejlődés általános törvényszerűségei alól. A kérdés tehát az, általában véve, hogyan „termelődik meg” egy új problematika, mi egy új problematika megtermelésének a mechanizmusa? Althusser ennek értelmezésében Engels fejtegetéseire támaszkodik (Előszó a Tőke II. kötetéhez.)

Egy új problematika – első megközelítésben – akkor jön létre, amikor az *addigi megoldásokat problémaként kezdik el kezelni*. Marxra konkretizálva ezt az általános törvényszerűséget: egy új problematika keletkezett – Althusser állítása szerint – 1845-ben, amikor is egy addigi ideologikus-antropológiai problematika (az „emberi lényeg” és elidegenülése) Marx tudományos forradalma révén (a termelési viszonyok fogalmának megalkotása) tudományos problematikává transzformálódott. Minden további új fogalom, még *A tőke* „tárgyának” megtermelése (a termelési mód fogalma) is ezzel függ össze. Mert az elvont „emberi lényeg” fogalmának felszámolása egyúttal a „*homo oeconomicus*” mítoszának felszámolását is jelenti, amely a klasszikus

<sup>34</sup>Uo. 67. o.

<sup>35</sup>Uo. 39. o.

közgazdaságtan (és Hegel) bázis-fogalma és illúziója volt. Ettől kezdve a termelés nem értelmezhető a „naiv, közgazdasági antropológia” alapján. Az új marxizmus problematika megtermelésének mechanizmusa a legpregnansabban az *értéktöbblet fogalmának felfedezésével* illusztrálható. Marx tudományos forradalma azzal jellemezhető a gazdaságtan vonatkozásában – mondja Engels nyomán Althusser –, hogy nem elégedett meg a látszatokkal, amelyekkel elődei beérték, hanem felfedezte a profit és a földjáradék mögött egy „már megtermelt fogalom” – mert a klasszikus közgazdaságtan írói ezt már előállították – *hiányát*. Ezért van az, hogy Marx „valóban felfedezte az értéktöbbletet, amelyet elődei csupán *előállítottak*”.<sup>36</sup> Ettől kezdve teljesen megváltozik a politikai gazdaságtan tárgya és fogalmi terminológiája, ami azt jelenti, hogy „szükségszerű, funkcionális viszony áll fenn a tárgy természetére, az elméleti problematika természetére és a fogalmi terminológia között”.<sup>37</sup> Ha a tudományos forradalom és a problematika kérdése összefügg, ha egy új problematika valódi töréseket, cezúrákat eredményez a tudományok fejlődésében – azaz lényegében ettől függ a tudományos gondolkodás fejlődése –, jogosan tehetjük fel a kérdést, milyen eljárások révén vagyunk képesek megfogalmazni („felfedezni”) az új problematikákat? Erre a választ Althusser sajátos „olvasási technikája” adja meg.

A *szimptomális olvasás* előzetesen és a legegyszerűbben úgy határozható meg, mint az olvasásnak az a módja, ahogyan Marx olvasta a klasszikus közgazdaságtan szövegeit; ennek lényege az, hogy e szövegeket „nyersanyaggá” transzformálva képes volt az új problematika felfedezésére. Ennek az olvasásnak a valódi természetét akkor érthetjük meg, ha elhatárolásokat teszünk, ha szembeállítjuk ellentétével, az egyszerű, „betű szerinti olvasással”.<sup>38</sup> A betű szerinti olvasás lényegében nem más, mint az interpretáció – Sartre vagy Lukács Marx-interpretációja például tipikusan ilyen olvasás Althusser szerint. Ez az olvasás a „megismerés empirista koncepciójának” a kifejeződése, az „olvasmány vallásos mítoszával”<sup>39</sup> jellemezhető, az „érvekben csak a szöveg folytonosságát látja”,<sup>40</sup> nem veszi észre a „hézagokat”, a „hiányokat” és „elhallgatásokat”: „Ez az oka annak, hogy Marx oly sok örököse és híve – függetlenül minden irányultságától – tévesen interpretálhatta eszméit, miközben szöveggel a kezében azt állíthatta, hogy hű maradt betűjéhez.”<sup>41</sup> Ez az olvasás tehát Marxot úgy értelmezi, mintha eleve „Marxnak született volna”, művében semmiféle cezúrát nem tételez fel, módszerére jellemző az ellentmondások lebecsülése és a „citatólógia”. A szimptomális olvasás, ennek megfelelően, szakítás az „olvasmány vallásos mítoszával”, ez az olvasás a hangsúlyt a cezúrára és a problematikára helyezi, a szövegben elsősorban a törésekre és bizonytalanságokra figyel és nem a folyamatosságra, ez az olvasás, egy szóval, a „filo-

<sup>36</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 214. o.

<sup>37</sup> Uo. 209. o.

<sup>38</sup> A „szimptomális olvasás” és a „betű szerinti olvasás” kifejezések a „lecture symptómale” és a „lecture littérale” tükörfordításai. E fogalmakat Althusser a *Lire le Capital* I. kötetének bevezetésében értelmezi (1–10. pont; 9–40. o.). E részek a magyar kiadásból sajnos hiányoznak, ezért szükséges e probléma viszonylagosan részletező ismertetése.

<sup>39</sup> *Lire le Capital*, 38., 14. o.

<sup>40</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 141. o.

<sup>41</sup> Uo. 180. o.

zófus olvasása”, azaz „filozófiai olvasás”.<sup>42</sup> Mindez azt jelenti, hogy *A tőkét filozófiai-lag és filozófusként kell olvasni*.

*A tőke* filozófiai olvasása merőben más, mint a történész vagy a közgazdász olvasása, mert azt „kérdézi” *A tőkétől*, hogy „milyen kapcsolata van saját tárgyával”, „mi tárgyának a specifikuma”, valamint „mi a specifikuma saját tárgyához való kapcsolatának”?<sup>43</sup> Mindezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy „miben különbözik *A tőke* tárgya a klasszikus (és modern) közgazdaságtan tárgyától és különösképpen a 44-es *Kéziratok* tárgyától”?<sup>44</sup> Az igazi filozófiai kérdés tehát az: „Konstituált-e *A tőke* egy igazi episztemológiai mutációt tárgyában, elméletében és módszerében”?<sup>45</sup>

„Ártatlan olvasás nincs sohasem” – mondja Althusser –; saját szimptomális olvasásának „bűne” az, hogy az olvasásnak ugyanazokat a szabályait alkalmazza *A tőkére*, mint amelyeket Marx alkalmazott saját olvasásában a klasszikus politikai gazdaságtan szövegeire. Ez a fajta olvasási mód teszi „láthatóvá azt, ami eddig láthatatlan maradt” *A tőkében*.<sup>46</sup> A szimptomális olvasás legnagyobb nehézsége az, hogy a kutatás tárgyát (ami nem más, mint a marxi filozófia) már az olvasás folyamatában alkalmazni kell, ami azért problematikus, mert „ellentétben bizonyos látszatokkal[...] Marx metodológiai reflexiói nem adják meg a *marxista filozófia tárgyának* sem explicit, sem kifejelett fogalmát. [...] Kérdésünk tehát sokkal többet követel a mégoly figyelmes, egyszerű, betű szerinti olvasásnál: egy igazi *kritikai* olvasást, amely Marx szövegeire is annak a marxista filozófiának az elveit alkalmazza, amelyet mégis *A tőkében* keresünk.”<sup>47</sup>

Mindebből úgy tűnhet, hogy *circulus vitiosus*szal van dolgunk, de ne mondjunk elhamarkodott ítéletet – Althusser segítségünkre siet, és megmutatja, hogyan léphetünk ki a körből. „*A tőkének* egy filozófiai olvasása – ismétli meg programadó gondolatát – csak kutatásaink tárgyának, azaz a marxi filozófiának az alkalmazásával lehetséges. Ez a kör episztemológiailag úgy lehetséges, ha Marx filozófiája létezik a marxizmus műveiben. Arról van szó tehát, hogy meg kell termelni, [...] manifesttté kell tenni azt, ami bizonyos értelemben *már létezik*. Ez a termelés[...] a *megismerés termelése*. Marx filozófiáját a maga specifikusságában szemlélni azt jelenti, [...] hogy a megismerést mint *termelést* szemléljük.”<sup>48</sup>

Ezzel elérkeztünk a szimptomális olvasás utolsó sajátosságához, amelyet Althusser „kettős olvasásnak” nevez: „*A tőkében* alkalmazott marxista filozófia tárgyának azonosítása és ismerete feltételezi magának *A tőke* tárgya differencia specificációjának azonosítását és ismeretét; ez viszont megköveteli a marxista filozófia alkalmazását és kifejtését. Lehetetlen igazán olvasni *A tőkét* a marxista filozófia segítségével, amelyet magát is – egyidejűleg magában *A tőkében* kell olvasnunk. Ha igaz az, hogy szükséges és gyümölcsöző e *kettős olvasás*, a tudományos olvasás állandó visszavonatkoztatása a filozófiai olvasásra, s a filozófiai olvasás visszavonatkoztatása a tudományos

<sup>42</sup> Lire le Capital, 10. o.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Uo. 11. o.

<sup>45</sup> Uo. 11–12. o.

<sup>46</sup> Uo. 32., 36. o.

<sup>47</sup> Uo. 88. o.

<sup>48</sup> Uo. 37. o.

olvasásra, ebben felismerhetjük a Marx tudományos felfedezésében rejlő filozófiai forradalomnak a sajátosságát, amely egy minden ízében új filozófiai gondolkodásmód beköszöntője.”<sup>49</sup>

Összegezve és „lefordítva” a szimptomális olvasás althusseri alapelveit, a következőkben határozhatjuk meg a lényegét: ez nem más, mint a „cezúra szerinti olvasás” vagyis annak állítása, hogy Marx és a polgári filozófia és közgazdaságtan (azaz tudomány és ideológia) között egy *episztemológiai cezúra* található – de a marxi életművön belül (mint ezt már a problematika értelmezésekor is láthattuk: 1845 előtt Marx problematikája feuerbach-i). Ilyen előfeltevések mellett persze állandóan kétségek között kell hányódnunk (ezzel magyarázhatók Althusser rigorózus episztemológiai „szőrszálhasogatásai”); hátha az érett Marx műveiben is ott kísért a fiatal humanista ideológiája, hátha a tudományos fejtegetéseket is „megfertőzte” az ideológia! Nem elegendő tehát a cezúrát csak felállítani, örködni is kell annak tisztaságán.

Az *episztemológia cezúra*<sup>50</sup> minden bizonnyal a legsajátosabb althusseri fogalmak egyike. Természetéről a szimptomális olvasás és a problematika már sok lényegeset elárult; a legösszefüggőbbben e kérdésről a *Pour Marx* bevezetésében beszél Althusser.

Ez a kérdés a marxista filozófia *differentia specificá*jának a kérdése, azaz: „létezik-e vagy sem Marx szellemi fejlődésében olyan episztemológiai cezúra, amely a filozófia új koncepciójának a megjelenését jelzi, továbbá, hogy *hol* van ez a cezúra?”<sup>51</sup> A válasz az eddigiekből nyilvánvaló: *a cezúra létezik* (az új problematika felfedezése, amit Marx „szimptomális olvasása” tett lehetővé Althusser értelmezése szerint, pontosan a cezúrát jelenti) és *az ideje 1845*, a helye *A német ideológia* és a *Feuerbach-tézisek* (amelyek még a cezúra innesső peremén helyezkednek el Althusser szerint – majd látni fogjuk, hogy ennek az állításnak rendkívül komoly *elméleti* következményei lesznek). Althusser itt a cezúrát metszésszerűen, egyszeri aktusként képzei el, bár vannak esetek, amikor nem ilyen kategorikus.

De hogyan jön létre a cezúra, mi teszi lehetővé az új problematika megtermelését? Erre mindig a tudományos válságok időszaka a legalkalmasabb, „valamely tudomány fejlődésének *kritikus* időszakaiban, amikor az elméleti problematikában valóságos *mutációk* következnek be: ekkor az elmélet *tárgya* is megfelelő *mutációt* szenved, amely ebben az esetben már nemcsak a tárgy egyes 'aspektusait', struktúrájának egyes részleteit érinti, hanem magát a struktúráját. Ilyenkor a tárgynak új struktúrája válik láthatóvá, s gyakran annyira különbözik a régitől, hogy joggal új tárgyról beszélhetünk [...]”<sup>52</sup> A problematika mutációja és az elmélet „tárgyának” mutációja ugyanabban a folyamatban történik. Az episztemológiai cezúrának lényegéhez tartozik, hogy „egyszerre két különböző elméleti diszciplínát érint. Marx itt (ti. *A német ideológiában* és a *Feuerbach-tézisekben*) megalapította a történelem elméletét (a történelmi materializmust), s ezzel egyben szakított a maga addigi ideologikus filozófiai tudatával, s új

<sup>49</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 131–132. o. (Kiemelés tőlem – F. G.)

<sup>50</sup> Althussernél „coupure épistémologique” és „rupture épistémologique” formában szerepel, a dolgozat mindenhol a cezúra fogalmat használja, követve a magyar fordítás gyakorlatát.

<sup>51</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 79–80. o.

<sup>52</sup> Uo. 218. 219. o.

filozófiát alapított (a dialektikus materializmust)”.<sup>53</sup> Ezt a felfogását, hogy a cezúra *egyszerre* következik be a tudományban és a filozófiában, Althusser később módosította. 1967–68-as előadásában, amelyekben a filozófia specifikumának azt nyilvánította, hogy nincs tárgya és története abban az értelemben, hogy a filozófiában csak forradalmak lehetségesek, de cezúrák nem.

A cezúráról szóló althusseri téziseket – S. Karsz alapján<sup>54</sup> – az alábbiakban foglalhatjuk össze:

1. Az episztemológiai cezúra „demarkációs” vonalat húz egy tudományos problematika és egy ideologikus problematika közé.

2. Az episztemológiai cezúra lényegi különbséget tételez a tudományos problematika és az ideológiai problematika között.

3. Az episztemológiai cezúra nem pontszerű esemény, hanem folyamatos cezúra.

4. Az episztemológiai cezúra 1845-től lényegi különbséget jelöl a premarxista ideológiai problematika és a marxista tudományos problematika között.

5. Az episztemológiai cezúra specifikusan az elméleti mezőhöz tartozik.

Mindezek alapján a marxi művek althusseri osztályozása a következő: 1840–1844: ifjúkori művek; 1845: a cezúra művei; 1845–1857: az érés művei; 1857–1883: az érettség művei.<sup>55</sup>

Kevés olyan kérdésfeltevése és megoldási javaslata van Althussernek, amelyre annyian reagáltak volna, s amelyet annyira bíráltak volna, mint ez a cezúraelmélet. Mielőtt bármilyen kritikai észrevételt tennénk, szögezzük le: nem az episztemológiai cezúra *ténye* vitatható, hanem az, ahogyan ezt Althusser értelmezi. Mindezt azért kell hangsúlyoznunk, mert sokan már a *fogalomnak a jogosultságát* is kétségbe vonják, mint például Jorge Semprun, aki talán a legélesebben támadta Althusser nézeteit, és aki az althusseri cezúraforgalomban egyenesen a hajdani proletkult-vita feléledését látta!<sup>56</sup>

De lássuk a lehetséges ellenvetéseket.

A legszembeötlőbb ellentmondást a 3. tézis fogalmazza meg, azaz a cezúra folyamatosságának állítása. Az ellentmondás nyilvánvaló. Egyfelől a cezúra mintegy „metszés-ként” funkcionál, másfelől csak az új marxi problematika kifejlődésének a lehetőségét jelenti; jogosan kérdezhetjük Semprunnal együtt: ha a cezúra valóban létezik, miért van szükség majdnem húsz évi „lappangási időre”?<sup>57</sup> Althusser, érezve a nehézséget, a *Pour Marx* egy helyén<sup>58</sup> a cezúrárt „átmenetként” és „szakításként” határozza meg – így lehet ugyanis megalapozni Marx további „érését”. De milyen cezúra az, amely csak az egyik „peremén” lezárt, amely csak a „visszalépést” nem engedi meg egy „rég” problematikába, de amely, annak ellenére, hogy cezúra, a „rég” problematika át-

<sup>53</sup> Uo. 81. o.

<sup>54</sup> Karsz, i. m., 39–42. o.

<sup>55</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 82. o.

<sup>56</sup> Vö. *La Nouvelle Critique*, 1965. március n° 165.

<sup>57</sup> Vö. Jorge Semprun: „Politikai gazdaságtan és a filozófia Marx *Grundriss*ében”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/6.

<sup>58</sup> *Pour Marx*, 255. o. – A cezúra folyamatosságának tételét későbbi műveiben is határozottan állítja. Vö. *Lénine et la philosophie*, 21., 53. o.; valamint *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, 53. o.,

szüremelését nem tudja megakadályozni? Itt kétségtől a cezúraelv és a gondolkodás valószínű fejlődése és folyamata közötti ellentmondásról van szó, vagyis arról a nyilvánvaló tényről, hogy az „érett” művekben a legtöbb fiatalkori fogalom (sőt: problematika) megtalálható.

Az utóbbi megjegyzés tulajdonképpen már egy másik ellenvetés, amit Lefèbvre úgy fogalmaz meg, hogy a cezúra althusseri értelmezése „szétrombolja a dialektikát, mint módszert, mint mozgást, és a mozgás” fogalmát,<sup>59</sup> vagyis pontosan a marxizmus problematika genezisének megértését nehezíti meg, ami pedig Althusser központi törekvése. A cezúrának tehát a marxizmus problematika genezisének értelmezésében egy rendkívül súlyos elméleti-metodológiai következménye van. Althusser gúnyosan beszélt a fiatal Marxról írott cikkében arról, hogy Schaff *egységesnek* veszi a fiatal Marx írásait, azaz a marxizmus integritásának megvédése érdekében az érett műveken keresztül értelmezi őket, illetve a két korszak problematikáját azonosnak tekinti. Althusser a fonákjáról követi el ugyanezt a hibát: a fiatal Marx nála is egységes, a különbség csak az, hogy ez „a negatív egysége”. A fiatal Marx itt abban egységes, hogy „ideologikus”, mert az elméleti alapot „az ember” filozófiája adja meg számára, szemben az érett Marxszal, aki tudományos. Ebben az értelemben a cezúra valóban nem ad semmilyen lehetőséget az átlépésre. De egy ilyen eljárásban például a kategóriaelemzés, a fogalmak mozgásának, fejlődésének kérdése fel sem vetődhet; például az elidegenedés annyit támadott fogalmának elemzése Althussernél azért nem lehetséges, mert *per definitionem* eleve ideologikus, mivel egy 1845 előtti problematikára: az emberi lényeg fogalmára utal. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a marxizmus problematika genezisének megrajzolására ez az eljárás aligha képes.

Visszatérve a „cezúra folytonosságának” kérdésére, úgy tűnik, erre Althussernek azért van szüksége, hogy megalapozza a szimptomális olvasás, azaz *A tőke* filozófiai olvasásának elvét, amire viszont azért van szükség – mondja Althusser –, mert Marx elméleti forradalma és annak marxizmus tudata között van egy bizonyos távolság: „Marx, bár művében valójában *produkálja* azt a különbséget, ami elválasztja őt elődeitől, nem gondolta végig kellő világossággal – ez közös sorsa minden felfedezőnek – ennek a különbségnek a *fogalmát*. Nem gondolta át elméletileg, adekvát és kifejtett formában forradalmi eljárásának a fogalmát és elméleti következményeit. Ez az eltolódás, amelyet csak a kritikus olvasás fedhet fel és szüntethet meg, *objektív részét alkotja magának a marxizmus beszéd szövegének*.”<sup>60</sup> Ezért van különös jelentősége a gondolat „hézagainak”, amit Althusser Marx „szimptomális hallgatásának” nevez. Ez a szimptomális hallgatás jellemzi – Althusser szerint – Marxnak elődeihez való viszonyát. Ebből is látható, hogy Althusser a fogalom genezise, a gondolat folytonossága nem érdekli – attól való féltelmében ti., hogy ugyanúgy áldozata lesz „az olvasmány vallásos mítoszának” és „a szavak mágijának”, mint az általa bírált Marx-interpretátorok. A marxizmus elméleti forradalom és ennek marxizmus tudata közötti távolságból, mindent összevetve, az következik, hogy nemcsak „vertikálisan” kell alkalmazni a szimptomális olvasást, hanem „horizontálisan” is.

<sup>59</sup> Vö. Lefèbvre, i. m. 376. o.

<sup>60</sup> Althusser, i. m. Kossuth, 179–180. o.

Vannak problematikus elemei a marxí életmű althusseri periodizációjának is. A már említett kifogás mellett – az „érés” folyamatának túlságos kitágítása – feltűnő a történelmi és politikai munkák ilyen fokú mellőzése. És még egy ide vonatkozó megjegyzés – habár ez magából a periodizációból közvetlenül nem látható –: ugyancsak feltűnő a *Grundrisse* szinte teljes mellőzése. És teszi ezt Althusser annak ellenére, hogy a *Bevezetés* módszerfejezetének ugyanolyan jelentőséget tulajdonít a marxizmusban, mint amilyet Descartes *Discours de le méthode*-ja játszott az újkori filozófiában. Az ok túlságosan is kézenfekvő: igen nehéz lenne megmagyarázni a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és a *Grundrisse* szövegeiben található közös (hasonló vagy sokszor azonos) problémák létezését.

De a cezúraelmélet *alapja* ellen is tehetünk egy lényeges ellenvetést – a marxí antropológia kérdéséről van ti. szó. Althusser előfeltevése az, hogy tudományos emberfogalom és tudományos antropológia nem lehetséges – ez lenne a marxí tudományos és filozófiai forradalom *állítólagos* lényege. Ez a felfogása egyén és társadalom viszonyának meg nem értésén alapul, annak a marxí elvnek a meg nem értésén, amely a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* fogalmazódott meg először: humanizmus=naturalizmus. E marxí elvről Tőkei Ferenc, filológiaiailag is gondos elemzésével kimutatta, hogy Marx egész munkásságán végigvonul: „Az egyént és társadalmát egymástól kölcsönösen meghatározottnak felfogó ’humanizmus=naturalizmus’ elv nélkül *A tőkének* még az alapfogalmai sem érthetők meg.”<sup>61</sup> Itt ezek szerint semmiféle cezúra nem mutatható ki. Ez a gondolat tovább is tágítható: a cezúra helye és természete alapvetően attól függ, hogy milyen szempont szerint akarják meghúzni.

De a cezúra létezését egy meghatározott értelemben nem tagadhatjuk, amennyiben ez alatt azt értjük, hogy a marxí filozófia és *egyáltalában* a (polgári) filozófia között lényegi különbség van, természetesen episztemológiai értelemben is. Ám kérdéses, hogy ez a „filozófiai különbség” redukálható-e kizárólagosan az episztemológiai különbségre. Úgy tűnik, Althusser cezúra-elméletének vitatható tételei erre az – általa ténylegesen és következetesen – végigvitt redukcióra mennek vissza, valamint az ideológiával szembeni averziójára és az ontológiával szembeni közömbösségére. Tehát nem abban téved, hogy Marx és polgári elődei között episztemológiai cezúrát állít fel, és még abban sem, hogy e cezúra keletkezését a marxí filozófián *belül* gondolta el (Marx valóban „Marxszá” lett), hanem tévedése e cezúra – jobb híján maradjunk e fogalomnál – keletkezésének és jellemzőinek leírásában van: ideológia és tudomány abszolút kettéválasztásában, az ifjúkori művek „amputációjában”, kizárólagosan episztemológiai jellegében, valamint a „szimptomális olvasás” csapdáiban.

Ha tehát ragaszkodunk az episztemológiai cezúra fogalmához (és létezéséhez), akkor ez csak mint a marxí filozófia és a polgári filozófia *egésze* közötti cezúra képzelhető el a szó szigorú (episztemológiai) értelmében, de a marxí filozófián *belül* – mondhatnánk – csak „metaforikus” jelentése lehet. Azaz nem képzelhető el *egyetlen* metszévonal mentén, amely két, egymástól jól elhatárolható részre – egy „ideologikusra” és egy

<sup>61</sup> Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*, Kossuth, Budapest 1977, 426. o. – Hasonló konklúzióra jut Makai Mária is (vö. *A visszájára fordult világ anatómiájához*, Kossuth, Budapest 1983, különösen 7–17. o.); valamint Lukács József *Az élő Marx* (Kossuth, Budapest 1983) című kötetben (26. o.).

„tudományosra” – osztaná Marx életművét; vagyis sem „idejét”, sem „helyét” tekintve nem „homogén” (de így már nem is „igazi” cezúra). Ha a „cezúra” fogalmát így értelmezzük, nem kell tartanunk Semprun félelmétől – a „proletkult” újraéledésének veszélyétől – sem, mert így nem a régi értékek *negatív* tagadását, hanem egy újnak, a régi bázisán mint saját előfeltételén történő, *pozitív* megszületését állítjuk. Althusser a cezúra melletti érvelésében ugyan Marx retrospektív önértékeléseit is igyekszik felhasználni, de ez sem meggyőző, hiszen sok olyan állítást is találhatunk Marxnál, amelyek épp gondolati fejlődésének folyamatosságát hangsúlyozzák.<sup>62</sup>

### III. HUMANIZMUS VAGY TUDOMÁNY?

#### (A „*La Nouvelle Critique*” humanizmus-vitája)

A „problematika”, a „cezúra” és a „szimptomális olvasás” első konklúziója Marx *állítólagos* és Althusser *tényleges* elméleti antihumanizmusa. Rancière, Althusserrel történt szakítása után, ezt a tételt az althusseri filozófia „keresztjének” nevezi.<sup>63</sup> És kijelentésében nincs semmi túlzás. Maga Althusser is hasonlóképpen ítéli meg e tételének jelentőségét, melyet a *Soutenance d'Amiens*-ban fő tételei közé sorol. Ezek a következők: 1. „az elmélet: egy gyakorlat”; 2. „az elméleti gyakorlat kritériuma saját maga”; 3. „Marx filozófiája elméleti antihumanizmus”. A harmadik tételhez még hozzáteszi: ez a tézis egy valóságos „szent szövetséget” hozott létre vele szemben; e tétele miatt támadások érték a polgári ideológia oldaláról csakúgy, mint a szociáldemokrácia és a marxizmus teoretikusai részéről.<sup>64</sup>

A humanizmus-tanulmány – amely először a *Cahiers de l'ISEA* 1964. júniusi számában jelent meg *Marxizmus és humanizmus* címmel; majd pedig egy függelékkel megtoldva, de változatlan formában újból kiadásra került a *La Nouvelle Critique* 1965. márciusi számában, illetve a *Pour Marx* című kötetben – valóban nem mindennapi vitát váltott ki, melynek utórezgései még ma is érezhetők. Az argenteuili ideológiai tanácskozáson, amelyen szinte minden résztvevő éles bírálatban részesítette Althusser téziseit, Michel Simon, aki ekkor az igen magas elméleti színvonalat képviselő marxista folyóirat, a *La Nouvelle Critique* szerkesztője, a Francia Kommunista Párt egyik vezető teoretikusa volt, az Althusser-tanulmány által kiváltott humanizmus-vitát – amelynek éppen a *La Nouvelle Critique* adott helyet – a francia filozófiai élet egyik legfontosabb fejleményének minősítette. A tanulmány eredetiségét, rendkívüli gondolatgazdagságát mi sem bizonyítja jobban, mint Lucien Sève „vallomása”, aki ebben az időben a *Marxizmus és személyiségelmélet* című nagy jelentőségű monográfiájának véglegesítésén dolgozott: „1965-ben, amikor megjelent Louis Althussernek és barátainak három kötete, munkámban új szakasz kezdődött” – írja Sève, könyvének bevezetésében. Az elméleti antihumanizmus, mint mondja, az ő bizonyos tételeit alátámasztotta, más tételeinek pedig gyökeresen ellentmondott, s ez szükségessé tette fejtegetéseinek

<sup>62</sup> Vö. pl. *MEM* 13, 7. o.: *MEM* 3, 220. o.

<sup>63</sup> Rancière, i. m. 156. o.

<sup>64</sup> Vö. *Positions*, 131. 132., 133. o.



további elmélyítését. Majd így zárja le értékelését: „Ezek a rendkívül gondolatgazdag könyvek és az általuk keltett nem kevésbé gazdag vita arra kényszerítettek, hogy sokkal fejlettebb formában fogalmazzam meg saját nézeteimet, [...] *de gyökeresen szembe-helyezkedve az elméleti antihumanizmussal.*”<sup>65</sup>

A tanulmány szerteágazó gondolatainak és sokirányú problémafeltevéseinek rekapitulálása szinte lehetetlen feladat: elsődleges célunk itt Althusser elméleti előfeltevéseinek tisztázása és fő téziseinek megállapítása. Hogy Althusser elméleti előfeltevéseit pontosabban megérthessük, célszerű egy későbbi tanulmány egyik gondolatából kiindulnunk, amelyben az *elméleti humanizmus* lényegét definiálja, tehát azt, ami ellen kritikájának csapásai irányulnak: „Az *elméleti humanizmus*, vagyis a marxista *elmélet* idealista-etikai értelmezése megérdemli, hogy pontosan definiálják. Ez az ideológia abban áll, hogy a marxista elméletet merőben ideologikus filozófiai kategóriákra *alapozza*: az *embernek*, mint a történelem alkotójának *lényegére*. Még ha ez az értelmezés igyekszik is elhatárolni magát a ’burzsoá’ humanizmustól, kijelentve, hogy az emberi lényegét Marx új módon fogta fel (gyakorlatilag, társadalmilag és történelmileg), még így is az etikai ideológia foglya marad. Az emberi lényeg fogalmát félre nem érthető kifejezésekkel már *A német ideológia* leleplezte mint ideologikus fogalmat. E fogalom teljesen hiányzik a történelmi materializmus és dialektikus materializmus elméleti alapszeréből. A marxista történettudományt és filozófiát egészen más fogalmakra alapozták, s ezeknek semmi közük az ember ideologikus fogalmához.”<sup>66</sup> Eszerint: 1. minden elméleti (azaz filozófiai) humanizmus ideológia, tehát nem tudományos, hanem „cezúra előtti”; 2. a filozófiai-elméleti humanizmus lényege az, hogy a történelmet az ember fogalmára és az emberi lényegre alapozza; 3. a marxizmus tudományos filozófia, tehát e fogalmak nem tölthetnek be *elméleti* funkciót benne; e fogalmak felszámolását már Marx megvalósította.

És most nézzük a tanulmány gondolati vázát és főbb állításait. Althusser kiindulótétele az, hogy a szocialista humanizmus fogalma egy elméleti egyenlőtlenséget takar, mert a szocializmus fogalma *tudományos* fogalom, a humanizmus fogalma ezzel szemben *ideológiai*, mivel a cezúra előtti állapotra utal, amelyben Marx számára az *elméleti alapot* még az Ember filozófiája jelentette. A cezúra viszont – mondja Althusser – egy teljesen új helyzetet teremt: „1845-től kezdve Marx gyökeresen szakít minden olyan elmélettel, amely a történelmet és a politikát az ember lényegére alapozza. Ennek az egységes szakításnak három, egymástól elválaszthatatlan elméleti vonatkozása van:

1. Gyökeresen új fogalmakra alapozott történelemelmélet kialakítása; ilyen fogalmak: a társadalmi alakulat, a termelőerők, a termelési viszonyok, a felépítmény, az ideológiák, a végső soron a gazdaság által történő meghatározás, az egyéb szintek specifikus determinációja stb.

2. Mindennemű filozófiai humanizmus elméleti igényeinek gyökeres bírálata.

3. A humanizmusnak ideológia gyanánt való meghatározása.”<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Lucien Sève: *Marxizmus és személyiségelmélet*, Kossuth, Budapest 1971, 88. o. (Kiemelés tőlem – F. G.)

<sup>66</sup> Althusser, i. m. Kossuth, 288. o.

<sup>67</sup> Uo. 63. o.

Mindez úgy mond a cezúra műveivel (*A német ideológia és a Feuerbach-tézisek*) igazolható – mondja Althusser –, és különösen a 6. Feuerbach-tézissel, amellyel Marx leleplezte a filozófiai humanizmus ideológiai tévelygéseit. E tévelygések két egymást kiegészítő és feltételező posztulátummal összegezhetők: „1. Hogy létezik egy egyetemes emberi lényeg; 2. hogy e lényeg 'elszigetelt egyének' attribútuma, akik ennek valóságos szubjektumai.”<sup>68</sup> Ez annyit jelent, hogy minden filozófiai humanizmus a „*lényeg idealizmusával*” (az empirikus egyének létezése előtt felteszik valamilyen metafizikus entitás, valamilyen metafizikus – rögzített, állandó, ideális stb. – emberi lényeg létezését), valamint a „*szubjektum empirizmusával*” jellemezhető (az empirikus egyének mintegy „megvalósítják” ezt az „ideális emberi lényegét”). A 6. Feuerbach-tézis következménye tehát az – vonja le következtetését Althusser –, hogy megszünteti mindenfajta filozófiai humanizmus *elméleti* státusát, illetve igényeit; de ez nem jelenti azt, hogy a humanizmusról mint ideológiáról is le kellene mondanunk. Csak arról van szó – hangsúlyozza –, hogy a humanizmus és az ember fogalma *nem ismeretelméleti* fogalom (nem megismerés, nem ad tényleges tudást): „Szigorúan vett elméleti szempontból tehát beszélhetünk és nyíltan beszélnünk is kell Marx *elméleti antihumanizmusáról*, s ebben az *elméleti antihumanizmusban* kell látnunk maga az emberi világ (pozitív) megismerésének és gyakorlati átalakításának abszolút (negatív) feltételét. Valamit *tudni* az emberekről csakis azzal az abszolút feltétellel lehet, hogy pozíciójává zúzzuk az ember filozófiai (elméleti) mítoszát. S ezért minden olyan eszme, amely Marxra hivatkozna avégett, hogy egy vagy más módon visszaállítson valamiféle elméleti antropológiát vagy humanizmust, *elméletileg* csak por és hamu lenne” – áll elő Althusser végső következtetésével.<sup>69</sup>

Az elméleti antihumanizmus althusseri értelmezése így az alábbi három tézissel összegezhető:

1. 1845-től kezdődően Marx gyökeresen szakít az „ember” és az „emberi lényeg”, azaz a filozófiai humanizmus problematikájával; ettől kezdve a humanizmus témái ideologikusak.

2. Az „ember” fogalma elméletileg használhatatlan, nem ismeretelméleti kategória, nem adhat pozitív tudást.

3. Nyíltan beszélnünk kell Marx *elméleti antihumanizmusáról*, de ez nem jelent a társadalmi valósággal és az erkölcs kérdéseivel szembeni közömbösséget; nem jelenti azt, hogy a marxistáknak ne volna politikai és erkölcsi véleményük.

E három tézis funkciója Althusser szándéka szerint az, hogy a marxista filozófia tudományosságának megvédése érdekében kiszűrjük az elméletből az emberfogalomhoz tapadt ideologikus tévelygéket, ideologikus torzulásokat. A marxista filozófia képviselőinek ellenállásán mégis mit csodálkozunk – amennyiben Althussernek igaza lenne, nem egyszerűen arról lenne szó, hogy több mint egy évszázadon át sötétben botorkált a marxista filozófia, hanem arról, hogy tudományosnak hitt tételei nem többek a pejoratívan értelmezett ideológiánál (hamis tudatnál). Althusser antihumanista téziseinek legélesebb bírálatát talán Jorge Semprun fogalmazta meg – és irodalmi

<sup>68</sup> Uo. 64. o.

<sup>69</sup> Uo. 66. o.

tevékenységének ismeretében ez teljesen érthető is. Gondoljunk csak *A nagy utazásra*, amelyben még a Mosel völgye is Marx szellemét idézi, Marx műve révén „ismerős a táj”; a táj, amely itt, az embertelen valóságban, maga a humanizmus. Mert mi Semprun műve, ha nem a fasiszta (és a legkevésbé sem „elméleti”) antihumanizmus elleni kiáltás? És akkor egy évtizeddel később jön Althusser – aki ráadásul maga is megjárta a német fogolytáborokat –, és minden teketória nélkül kijelenti: a marxizmus elméleti antihumanizmus. Minderre azért kellett utalnunk, mert – bár Semprun kitűnő ismerője Marxnak –, a lényegyet tekintve nem tudta megcáfolni Althussert. Személyes elkötelezettsége sokkal meggyőzőbb, mint elméleti érvelése.

Semprun gondolatmenetét, érvelésének struktúráját mégis viszonylag részletesen kell ismertetnünk, mert a vita további menetét sokban meghatározta. Vitairatában (eredetileg megjelent a *Clartéban*, majd a *La Nouvelle Critique* 1965. márciusi számában, közvetlenül Althusser cikke után) három alapvető kérdésben helyezkedik szembe Althusser téziseivel:

1. Nem helyes a humanizmust ideológiaként meghatározni: „A spekulatív antropológia és az emberi lényeg marxi kritikája és felszámolása nem vezet egyetlen esetben sem egy 'elméleti antihumanizmushoz'. Hanem a 'reális humanizmus' gyakorlatához és elméletéhez, azaz a '*társadalmi viszonyok összességeként*' felfogott ember reális felszabadításának gyakorlatához és elméletéhez vezet.”

2. Nem elfogadható Althussernek az az állítása sem, hogy Marx életművében található egy episztemológiai cezúra: „[...] minden olyan koncepció, amely 'törésekkel', 'minőségi ugrásokkal' magyarázza a gondolkodás fejlődését, dialektikus látszata ellenére elfogadhatatlan.” Marx esetében meghatározó szerepe van a praxisnak.

3. Althusser legnagyobb elméleti tévedése az, hogy a szocialista humanizmust ideológus propagandának, az ideológiai manipuláció lehetséges eszközének tekinti.

És végül Semprun legfontosabb következtetése: „[...] *a marxizmus nem egy 'emberfilozófia', hanem egy 'reális humanizmus'.*”

Nos Semprun ellenvetéseinek jogosságát, következtetésének bizonyos fajta érvényességét készséggel elhiszük; csak éppen ez nem *immanens* cáfolata Althusser téziseinek, mert Semprun pontosan a lényegyet nem tudja kimutatni: azt, hogy lehetséges kidolgozni az „ember” tudományos fogalmát. Sőt, gondolatmenete igen könnyen sebezhető, s nem is csodálkozhatunk különösebben, hogy Althusser ezt a gondolatmenetet az episztemológia bonckése alatt darabokra szedi a tanulmányához csatolt kiegészítő jegyzetapparátusban, ami lényegében Semprun írásának sziporkázóan szellemes cáfolata – ezt a kiegészítést a magyarul megjelent gyűjteményes kötet, sajnos, nem tartalmazza. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy Semprun tulajdonképpen csak „megfordítja” a problémát: javaslata egyszerűen az, hogy ahol a polgári humanista ideológia „spekulatív” és „elvontat” mond, ott mi mondjunk „reálist” és „konkrétat”. Az így végrehajtott „megfordítás” jogosságát Althusser egy meghatározott értelemben még készséggel el is ismerheti – és így lesz igazán nyilvánvaló Semprun érvelésének potenciális gyengesége –, ti. abban az értelemben, ha a „reális humanizmuson” ennek egyszerűen társadalmi meghatározottságát értjük, vagyis a „reális humanizmust” mint társadalmi létfeltételeink egy jelzését (Althusser: *signal*), azaz mint egy *gyakorlati* ideológiát határozzuk meg, mely elsősorban vallási vagy erkölcsi formát ölthet. Láthatjuk, Semprun nemhogy megcáfolná Althusser gondolatmenetét, hanem implicite még

igazolja is vitapartnere elméleti előfeltevéseit, mert a humanizmus nála is ideológia marad – az althusseri értelemben véve –; nem látjuk továbbra sem, hogyan lehet az ember fogalmát és egyáltalában a humanizmust és az „antropológiát” tudományossá tenni. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a filozófiai (tehát elvont és spekulatív) humanizmus „elvont embere” illúzió, ám ennek egyszerű megfordítása még nem adja meg az ember tudományos fogalmát.

De Althusser és Semprun közös elméleti tévedéseinek elemzése előtt át kell még röviden tekintenünk a vita további menetét.

A legjellemzőbb hozzászólást, mely leginkább tükrözi a vita alaptendenciáit, talán Pierre Macherey – ez időben Althusser egyik legközvetlenebb munkatársa, egyébként az irodalomelmélet teoretikusa – írása<sup>70</sup> jelenti. Hozzászólása sok tekintetben meghatározta a vita további menetét. Gondolatmenete a következő: Althusser és Semprun között „cezúra” van, mert Althusser a „tudomány” nevében beszél, Semprun pedig az „ideológiáén” (mert egységet tételez fel a fiatal és az érett Marx között). Ebből következően Althussernél és Semprunnél „más az értelmük” ugyanazoknak a szavaknak. Két tökéletesen különböző szférában mozognak, így két *monológ*ról van szó, és nem vitáról, mert nincs kapcsolódási és érintkezési pont közöttük; ámde ilyen körülmények között a marxizmus egysége kerül veszélybe. Machereynek abban tökéletesen igaza van, hogy Althusser és Semprun nem értik egymást; de ennél azért talán mégis többről van szó! A kérdés még mindig kérdés: *miért* nem érti egymást Semprun és Althusser?

Macherey hozzászólásának van egy rendkívül fontos következménye: merje ezek után valaki vállalni, hogy nem a „tudományt”, hanem az „ideológiát” képviseli! Az Althusser által felállított csapdába leginkább talán Geneviève Navarri és Jaques Goldberg esik bele – *elfogadva* (egyébként színvonalas tanulmányaikban) az Althusser által felállított „humanizmus kontra tudomány” dichotómiát.

Goldberg, aki civilben a társadalmi antropológia jó nevű képviselője, tanulmányában<sup>71</sup> (*Anthropologie et idéologie*) a következő megállapítást teszi: „Amikor Althusser Marx antihumanizmusáról beszél nekünk, azt akarja mondani, hogy az az antropológia, amelyik a humanizmus olyan fogalmaira támaszkodik, mint az emberi *tervek*, emberi szükségletek, emberi vágyak, egy ideologikus antropológia.” Ebben Goldbergnek tökéletesen igaza van, ezt a fajta „antropológiát” Marx valóban maró bírálat és gúny tárgyává teszi. A kérdés azonban az, elméleti antihumanizmus-e ennek a következménye Marxnál? Ezt a problémát, úgy tűnik, Goldberg is világosan látja, mert a döntő kérdést maga is megfogalmazza. Miután megállapítja, hogy Marxnál a legfontosabb „antropológiai” fogalom a „termelési viszonyok” fogalma, felteszi a kérdést: „Ez egy új antropológia kezdete vagy az antropológia vége?” Nagy kár, hogy saját kérdését válasz nélkül hagyja. Ennek valószínű oka az, hogy az egyént és a társadalmat ugyanúgy elszakítja egymástól, mint Althusser; az a kijelentése legalábbis, hogy a marxizmusban az ember nem lehet kiindulópont (mert ez az ideologikus antropológiákra jellemző), hanem csak a termelési viszonyokból indulhatunk ki, nyilvánvalóan erre utal. Ezek után nem csodálkozhatunk végső konklúzióján sem: „A humanista

<sup>70</sup> Lásd: *La Nouvelle Critique*, 1965. május, n° 166.

<sup>71</sup> Lásd *La Nouvelle Critique*, 1965. május, n° 176.

problematika egy *etikai* (azaz ideologikus!) problematika. De a morál tudománya még megalkotásra vár.”

G. Navarri is – bár tanulmánya<sup>72</sup> jóval kritikusabb, mint Goldbergé – Althusser legproblematicusabb állítását fogadja el, elismerve, hogy „szigorúan elméleti szempontból a humanizmus fogalma ideologikus”. Navarri elsősorban Althusser cezúra-elméletének helyességét vitatja. Fő állításai a következők: a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* már nem az elvont emberről, hanem a reális emberről van szó, itt már a „feuerbach-i kifejezéseknek” más értelmük van, mint Feuerbach filozófiájában, ezt a művet tehát sajátos ellentmondások jellemzik, éppen ezért nem lehet benne kimutatni a „teoretikus egységet”. Tanulmányának állításait az alábbi két konklúzióval összegzi:

1. „Marx művében meg kell őrizni a dialektikus egységet: a tartalmi egység és az episztemológiai diszkontinuitás egységét.”

2. „A humanizmus egy olyan fogalom, amely inkább a létünkre, mint a tudásunkra vonatkozik.” (E döntő kérdésben tehát teljes mértékben csatlakozik Althusser álláspontjához.)

M. Brossard hozzászólásából<sup>73</sup> egy lényeges gondolatot emelhetünk ki: véleménye szerint nem helyes a marxizmust elméleti antihumanizmusnak tekinteni, mert a humanizmus fogalma nem jelenti szükségképpen valamilyen elvont „emberi lényeg” tételezését (de sajnos, azt nem mutatja ki, hogyan lehet a kérdést akkor tudományosan értelmezni).

Hasonló következtetésekre jut a kitűnő marxista történész, Jean Suret-Canale is. Hangsúlyozza, hogy az emberi lényeg fogalma nem *per definitionem* tudománytalan, hanem annak csak polgári értelmezése az. Marx pozícióját, mint mondja, inkább *antispekulatívnak*, nem pedig elméleti antihumanizmusnak kellene nevezni. A polgári filozófia tévedése sem kiindulópontjában van, tehát az emberi lényeg tételezésében – hangsúlyozza –, hanem abban, hogy ezt spekulatíván fogja fel, és e fogalomból redukálja a történelmet. Fejtegetéseit az alábbi megállapítással összegzi: „Feuerbachnál az ember egyetemes lényege még egy spekulatív, misztifikált fogalom. Marxnál, az 1844-es *Kéziratoktól* kezdve, ez a 'lényeg' az embernek mint társadalmi lénynak a tudományos definícióját takarja [...]” Megállapításaival lényegében egyetérthetünk (bár utolsó tétele a 6. Feuerbach-tézist kissé félreérthetően interpretálja); de a baj itt is az, hogy ez sem immanens cáfolata az althusseri koncepciónak.

Francis Cohen, a *La Nouvelle Critique* szerkesztő bizottságának tagja, és Michel Verret, a nálunk is jól ismert vallástörténész elismerik Althusser fellépésének jogosságát, amennyiben az a filozófiai-spekulatív humanizmus ellen irányul, de elutasítják elméleti antihumanizmusát.<sup>74</sup> De még a legalaposabb, és igen magas elméleti színvonalat képviselő tanulmány, amely Michel Simon, a *La Nouvelle Critique* szerkesztője tollából került ki, és nyilván a szerkesztőségi álláspontot képviselte, sem adta meg az antihumanista koncepció immanens cáfolatát.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Lásd: *La Nouvelle Critique*, 1865. július, n° 168.

<sup>73</sup> Lásd uo.

<sup>74</sup> Lásd: *La Nouvelle Critique*, 1965. március, n° 164. és 1965. július, n° 168.

<sup>75</sup> Lásd: *Nouvelle Critique*, 1965. április, n° 165.

M. Simon is elfogadja Althusser koncepciójának lényegét, elismerve, hogy a marxizmus a szó *tudományos* értelmében nem humanizmus, mert nem az „ember” fogalmából kiinduló erkölcsfilozófia; a humanista filozófia ugyanis mindig az egzisztencia (realitás) és a lényeg (idealitás) leküzdésére törekszik. Hangsúlyozza továbbá, hogy „az emberi lényeg eszméje félelmetes ismeretelméleti akadály”. Semprun felfogására visszautalva, Simon úgy gondolja, hogy a „reális humanizmus” állítása az „etikai kommunizmus” visszatérésének veszélyét jelentheti. A legmeggondolandóbb érveket Althusser ideológiafelfogása ellen hozza fel, hangsúlyozva, hogy nem lehet mindent ideológiának tekinteni, ami nem „tisztá” tudomány, mert a legzavarosabb tévedések és az „igazság napja” között még vannak fokozatok. Fejtegetései az alábbiakban összegezhetők: a humanizmus fogalmának használata önmagában nem baj, a gyakorlatban szükség van valamilyen „irányjelzőre” és „normára”. Ez nem lehet minden pillanatban a tiszta tudományos álláspont, ám ebből még nem következik, hogy a humanizmus feltétlenül ideológia legyen.

A vitát Lucien Sève tanulmánya<sup>76</sup> zárta le, amely lényegében már említett nagy jelentőségű monográfiájának tézisszerű előlegezése. Ebben az írásában kimutatja, hogy az antihumanizmus a „cezúra” műveinek meg nem értésén, félreértésén vagy lebecsülésén alapszik (maga Althusser is úgy nyilatkozott több helyen, hogy a cezúra művei még „kétértelműek” és tele vannak „homályos formulákkal”).

E rövid áttekintés után térjünk vissza Semprun és Althusser kiinduló tételeihez, pontosabban a 6. Feuerbach-tézis általuk adott értelmezésének kérdéséhez. Althusser e tézist a *Pour Marx* egyetlen helyén értelmezi (*Note complémentaire sur l'humanisme réel*), amelyen Semprun felfogására reagál. E néhány sor jelentősége azonban rendkívüli, mert itt található meg az elméleti antihumanizmus „titka”.

A szóban forgó interpretáció a következő: „A 'reális' szó kettős szerepet játszik [ti. Semprunnél]. Láthatóvá teszi a régi humanizmusban annak idealizmusát és elvontságát (a realitásfogalom negatív funkciója); és ugyanakkor megjelöli a *külső realitást* (amely kívül volt a régi humanizmuson), amelyben az új humanizmus megtalálja a tartalmát (a realitásfogalom pozitív funkciója). Ugyanakkor a 'reális' szónak ez a pozitív funkciója nem a *megismerésnek*, hanem egy gyakorlati jelzésnek a pozitív funkciója.

De végül is mi az a 'realitás', amelynek a régi humanizmust reális humanizmussá kell transzformálnia? Ez a társadalom. A 6. Feuerbach-tézis mondja maga, hogy a nem-elvont 'ember' [sic!] a 'társadalmi viszonyok összessége' [l'homme non-abstrait est l'ensemble des rapports sociaux]. De betű szerint véve ezt a kifejezést, *tulajdonképpen nem mond semmit* [...] A két terminus között (ember–társadalmi viszonyok összessége) kétségtől van kapcsolat, de ez nem olvasható definícióként, *ez nem definíciós viszony, nem megismerési viszony.*”<sup>77</sup>

Vegyük sorra, mit is állít ez az interpretáció! 1. A „reális humanizmus” fogalma (ahogy azt Semprun értelmezi) valami „külsőre”, azaz a társadalomra vonatkozik. 2. A nem-elvont ember (a konkrét ember?) a „társadalmi viszonyok összességéeként” határozható meg. 3. Ha a nem-elvont embert így határozzuk meg (mint Semprun teszi:

<sup>76</sup> Lásd: *La Nouvelle Critique*, 1967. március, n° 183.

<sup>77</sup> *Pour Marx*, 254. o.

„l'homme conçu comme l'ensemble des rapports sociaux”), akkor ez tulajdonképpen *nem mond* semmit. 4. Tehát az ember fogalma nem ad ismeretet, azaz nem tudományos (episztemológiai) fogalom.

Úgy vélem, Althussernek tökéletesen igaza van *Semprun interpretációját* illetően: adott esetben képtelen állításokhoz vezetne, ha az empirikus (konkrét) embert minden további nélkül a társadalmi viszonyok összességeként és az osztálytársadalmi képességek hordozójaként határoznánk meg. Ha csak ennyi mondandónk van az emberről, akkor teljesen jogos Althusser követelése: mondjunk le az ember fogalmának *elméleti* alkalmazásáról! És ezzel előttünk állna az episztemológiailag megalapozott elméleti antihumanizmus. De valóban csupán erről lenne szó? Vagy lehet még félreértelmezni egy „agyonidézett” meghatározást? Netán szándékosságról lenne szó? Vagy valóban annyira kétértelmű lenne még a cezúra e műve, mint Althusser állítja? Marx eredeti tézise<sup>78</sup> nyilvánvalóan egy negatív és egy pozitív állítás dialektikus egysége; bár úgy tűnik, Althusser csak a „negativitást” veszi észre.

1. A „negatív”: Feuerbach az emberi lényeket elvontan fogja fel és „magáért-valóságában rögzíti”, ezért nála ez mint „emberi nem”, mint „természeti-antropológiai általánosság” fogható fel; s az ugyancsak „elvont emberi egyének” e metafizikus entitásnak a „példányai” (mindez azt jelenti, hogy Feuerbach filozófiája elvont-spekulatív és naturalista antropológia).

2. A „pozitív”: Marx saját álláspontja (az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége).

Világosan látható, hogy Althusser a két oldalból csak a „negatívát” olvasta ki: Marxnak a „filozófiai” humanizmustól való elhatárolódását. Igaz, ahogyan ebből kiindulva általánosítja a filozófiai humanizmus eljárását és ideologikus csapdáit, páratlanul éles elméjű: a filozófiai humanizmusban „a lényeg idealizmusának mindenkor megfelel a szubjektum empirizmusa (vagy a szubjektum idealizmusának a lényeg empirizmusa)”. Ám Marx saját, pozitív álláspontjának megfogalmazását Althusser vagy félreértette – mint feltehetően Semprun esetében történt –, vagy, Semprun tévedését felhasználva, úgy interpretálta, hogy magával Marxszal tudja „igazolni” az elméleti antihumanizmust. Mert a tézisből, úgy vélem, egyértelmű, hogy Marx nem a *konkrét* (Althussemél: „nem-elvont”) embert azonosítja a „termelési viszonyok összességével”, hanem a sokat vitatott „emberi lényeket”. Hogy erről van szó, azt bizonyíthatja *A német ideológia* egy megjegyzése is, mely a történelem „reális alapjára” vonatkozik: „A termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készen talál, a reális alapja annak, amit a filozófusok 'szubsztanciának' és az 'ember lényegének' képzeltek el [...]”<sup>79</sup> Ez esetben viszont már nem érvényes Althusser megállapítása, hogy „a definíció nem mond semmit”, tehát az emberről nem lehet tudásunk. Ellenkezőleg: az egyén és a társadalom kölcsönös feltételezettségének elve megadja a tudományos emberfogalom kidolgozásának alapjait: „Az 'empirikus egyénekből' való kiindulás' elve, amely egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalmi viszonyok mint az egyének termékei kezelendők, alapelveként vonul végig *A német ideológia*, a *Grundrisse* és *A tőke*

<sup>78</sup> Lásd *MEM* 3, 9. o.

<sup>79</sup> Uo. 43. o.

gondolatmenetein. Ez az elv azonban nem állítható szembe a 'társadalomból való kiindulás' elvével, mert e kettő Marx elméletében 1843–1844-től kezdve mindvégig ugyanazt jelenti. Amilyen értelmetlenség a 'marxista antropológia' híveinek az a kísérlete, hogy az egyes egyént elszakítsák az összes egyén termelte viszonyoktól, éppen olyan értelmetlenség a társadalmat úgy kezelni, mintha nem egyének viszonya lenne."<sup>80</sup> Althusser eljárása a tévedések utóbbi típusával azonosítható.

Hogy az empirikus egyének és társadalmi-termelési viszonyaik közé nem tehető egyenlőségjel, abban Althussernek természetesen igaza van, de ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy az egyének *társadalmi* létezése nem képzelhető el társadalmi *viszonyaik* valamilyen szinten és valamilyen formában történő elsajátítása nélkül – más kérdés, hogy az „előtörténetben” ez mindig ellentmondásos formában történik. Mindez azt jelenti, hogy az emberek objektívációs tevékenysége és objektív társadalmi viszonyaik elsajátítása között kölcsönös feltételezettség van. Egyén és társadalom ellentmondásos viszonyainak fejlődéséről a legérzékletesebben talán a *Grundrisse* egy mondhatni költői szépségű szövege beszél (amely egyúttal annak is bizonyítéka, hogy Marx, ellentétben Althusser állításával, érett műveiben sem mondott le a „humanizmus témáiról”) az egyén történelmi létformái kapcsán: „az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem hozták létre ezeket. De idétlenség ezt a csupán *dologi összefüggést* a természetadta, az egyéniség természetétől [...] elválaszthatatlan és benne immanens összefüggésnek felfogni. Ez az ő termékük. Történelmi termék. [...] A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszavároggni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentétén, és ezért ez a nézet mint jogosult ellentét kísérni fogja megboldogulásáig.”<sup>81</sup>

Végezetül, lezárandó a humanizmus-problematikát, az althusseri koncepció egy lappangó ellentmondására kell felhívunk a figyelmet: úgy tűnik, hogy Althusser az elméleti antihumanizmus *kétfajta* értelmezését is lehetségesnek tartotta.<sup>82</sup> Az első értelmezés, melyet Sève nyomán „pozitívnak” nevezhetünk, az, amelyet eddig elemeztünk, s amely a marxizmust egyszerűen azonosítja az elméleti antihumanizmussal. Ez feltétele a világ *pozitív* megismerésének: „valamit *tudni* az emberekről csakis azzal az abszolút feltétellel lehet, hogy pozdorjává zúzzuk az ember filozófiai (elméleti) mítoszát”<sup>83</sup> – mondja Althusser a már idézett meghatározásban. A második, a „negatív” értelmezés viszont egyszerűen csak annyit jelentene, hogy a *marxizmus nem filozófiai humanizmus*: az elméleti antihumanizmus így a marxizmusnak csak „nélkülözhetetlen előfeltétele”.<sup>84</sup> Nagy vesztesége a marxista filozófiának, hogy Althusser nem ezt a gondolatot vitte végig!

<sup>80</sup> Tőkei, i. m. 422–423. o.

<sup>81</sup> MEM 46/I, 78–79. o.

<sup>82</sup> Ennek nyomait részben L. Sève is kimutatta. Vö. *Marxizmus és személyiségelmélet* 98. o.

<sup>83</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 66. o.

<sup>84</sup> Lásd uo. 67. o.



Hogy itt nem pillanatnyi habozásról van szó, jól mutatja az 1975-ös keletkezésű *Soutenance d'Amiens* következő részlete: „Marx elméleti antihumanizmusa a történelmi materializmusban annak visszautasítását jelenti, hogy az elméleti igényű emberfogalomra, azaz, hogy a szükségleteinek (*homo oeconomicus*), gondolatainak (*homo rationalis*), cselekedeteinek és harcainak (*homo moralis, juridicus et politicus*) eredendő szubjektumaként felfogott emberre alapozzuk a társadalmi formáknak és ezek történetének a magyarázatát.”<sup>85</sup> Találhatunk utalásokat az antropológia lehetőségének elismerésére is. A *Lire le Capital* egyik helyén a következő megjegyzést teszi: „[...] az antropológia eszméjéhez, amennyiben az lehetséges, e szükségletek gazdasági és nem antropológiai definíciójának tekintetbe vételével juthatunk el.”<sup>86</sup> Ugyancsak az antropológia lehetőségére utal, hogy a történelem elméletéhez tartozónak tekintti „az egyéniség történeti létezési formáira” vonatkozó problémákat.<sup>87</sup>

A humanizmus-vita kimutatta a marxisták által is gyakran használt „filozófiai humanizmus” — amit már Marx is éles bíráltnak vetett alá *A német ideológiában*<sup>88</sup> — és „reális humanizmus”<sup>89</sup> fogalmainak kétértelműségét. Mivel ez utóbbi nem egyszerűen a filozófiai humanizmus fonákja, egyszerű megfordítása, használata nem zárja ki a szubjektívista társadalomontológiák lehetőségét. Egyet kell tehát értenünk L. Sève-vel, aki a *tudományos humanizmus*, illetve *tudományos antropológia* fogalompair használatát javasolja. A vita másik lényeges tanulsága volt, hogy Marx értelmezésében nem lehet szembeállítani — mint Althusser tette — a logikai-episztemológiai aspektusokat az etikai-axiológiai és praxiológiai aspektusokkal.<sup>90</sup>

#### IV. AZ IDEOLÓGIA ELMÉLETE

Az ideológia althusseri elméletéről a „cezúra” természete már sokat elárult; mint láttuk, a cezúra az „ideológiák” és a „tudományos” között helyezkedik el. Nyilván emiatt terjedt el a szakirodalomban, hogy az ideológia Althusser felfogásában egyszerűen a tudomány „inverze”. Eszerint pusztán ismeretelméleti kérdésről van szó, a megkülönböztetés csak az ismeretelméleten belül vetődik fel: a „tudományos” az, ami igaz ismeretet, az „ideológiák” pedig az, ami torz, hamis ismeretet ad.

Althusser felfogásában kétségkívül ez a legfontosabb, valóban ez — Karsz kifejezésével — az althusseri koncepció „vezérmotívuma”. Ezért mindenképpen jogos J. Suret-Canale alábbi jellemzése: „Althusser úgy fogja fel a dolgot, hogy egyfelől van a

<sup>85</sup> *Positions*, 169. o.

<sup>86</sup> *Lire et Capital II*, 34. o.

<sup>87</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 169. o.

<sup>88</sup> Lásd *MEM* 3, 62. o. — Jaroszewski, gondos elemzéseiben kimutatta, hogy Marx „filozófiai humanizmus” címen a filozófiai felfogások alábbi variánsait utasította el: 1. a „spekulatív filozófiai antropológiát” (Hegel); 2. az „elvont-naturalista antropológiát” (Feuerbach); 3. a „moralizáló koncepciókat” (Kant, utópisták, igazi szocialisták, blanquisták, proudhonisták). Vö. i. m. 141–143. o.

<sup>89</sup> Ezt a hibát Jaroszewski is elköveti egyébként értékes tanulmányában.

<sup>90</sup> Jaroszewski meggyőzően mutatja ki, hogy Marxnál az antropológia témáira vonatkozó kijelentések három típusával találkozhatunk, amelyek mögött szükségyszerű összefüggések vannak: 1. ontológiai; 2. axiológiai természetűek; 3. praxiológiaiak. (Vö. i. m. 145–146. o.)

*Tudomány és másfelől van az Ideológia.* Az ideológia tehát az összes többi, mindaz, ami nem tudomány – egyveleg: az is, ami a Tudomány *fordítottja* (a torz, pontatlan tükörkép, vagyis a káprázat), és az is, ami nem fordítottja a Tudománynak, de *más*: például a morál, az esztétika, röviden mindaz, ami a tettet, a társadalmi gyakorlatot érinti, s ami még úgy van feltüntetve, mintha beszennyezte volna az ideológia, melyet – a szó azonos lévén – az eltorzult tükörkép fogalma bizonyos módon megfertőzött, szóval úgy van feltüntetve, mint – mondjuk – kissé alantásabb valami.”<sup>91</sup> Hasonlóképpen jellemzi Althusser koncepcióját R. Garaudy is, amikor kijelenti, hogy a „dogmatikus racionalizmus” (az Althusser-körre gondol) úgy állítja szembe a tudományt az ideológiával, mint a karteziánusok az igazságot a tévedéssel. De mindez csak a kérdés egyik vonatkozása – bár Suret-Canale fejtegetésében benne van, hogy Althussernél az ideológiának *kettős* értelme van.

Az ideológia e kettős értelméről hallgassuk a legilletékesebbnek, Althussernek a fejtegetéseit a *Pour Marx* második spanyol kiadásának bevezetéséből: „A tudomány–ideológia opposíció csak egyedül a tudomány és az *elméleti* ideológia közötti cezúra viszonyára vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy az elméleti ideológiában volt ’elgondolva’ a tudomány megalapítása előtt az a tárgy, amelynek a megismerését adjuk. Ez a ’cezúra’ tehát érintetlenül hagyja az objektív társadalmi területet, amelyet az ideológiák (vallás, erkölcs, jog, politika stb.) urálnak. A nem elméleti ideológiáknak e területén sok cezúra található, de ezek politikaiak (tehát ezek a politikai gyakorlat, a nagy forradalmi események és nem az episztemológia okozatai).”<sup>92</sup> Ebből teljesen világos, hogy az igaz–hamis dichotómia, az episztemológia kizárólagos nézőpontja Althussernél csak az „elméleti ideológia” – tudomány viszonyra érvényes, a gyakorlati ideológia vonatkozásában viszont más természetű kérdések is felvetődnek.

Elméleti ideológián Althusser a tudományok ideologikus előzményét érti. Az ideológiafogalom e parttalan kitágítása révén elméleti ideológiának minősül a Marx előtti társadalomtudomány éppúgy, mint a Galilei előtti fizika, vagy a Lavoisier előtti kémia. Nem nehéz belátni, hogy ha mindezt „elméleti ideológia” címen fogjuk össze, akkor e fogalommal semmit sem tudunk kezdeni. A közös bennük pusztán annyi, hogy egy későbbi álláspontból nézve *hamisnak* bizonyulnak, „hamis tudatok”. E logika szerint hamis tudatnak, elméleti ideológiának minősül az egész újkori filozófia, a racionalizmus és az empirizmus éppúgy, mint például a hegeli filozófia. Althusser többször kifejezetten az „empirizmus ideológiájáról” beszél, amelyet a marxizmusra nézve legalább olyan veszélyesnek ítél, mint a hegeli dialektikát.

Az „elméleti ideológia” e fogalmának legnyilvánvalóbb ellentmondása a következő: minek tekintsük, tegyük fel, a Galilei-féle fizikát – egy fejlettebb tudományos álláspontból nézve? Minősítsük vissza újból „ideológiának” vagy csökkentjük a fejlődés jelentőségét azzal, hogy ezt a fejlődést már *tudományon belülnek* tekintjük? Ezt az ellentmondást persze Althusser is látja: megoldása az, hogy az új tudomány létrejötte után – állítása szerint – mindig maradnak az elméletben (vagy visszakerülnek oda) ideologikus problémák és megoldások, vagyis arról van szó, hogy az episztemológiai cezúra nem végez „tisztá” munkát.

<sup>91</sup> *Ideológiáról – kultúráról*, 323. o.

<sup>92</sup> Idézi S. Karsz, i. m. 42–43. o., jegyz.

A magyarázat tehát a következő: „Amikor egy tudomány létrejön, például Galileivel a fizika, vagy Marxszal a társadalmi alakulatok evolúciójának tudománya, [...] mindig létező fogalmakon, [...] vagyis egy ideologikus természetű, előzetes I. általánosságokon dolgozik. Nem valamilyen tiszta objektív 'adottságokon', tiszta és abszolút 'tényeken' dolgozik. Ellenkezőleg, sajátképpen munkája *kidolgozni a saját tudományos tényeit* azoknak az *ideologikus* 'tényeknek', a bírálata révén, amelyeket a megelőző ideologikus gyakorlat dolgozott ki. A saját specifikus 'tényeinek' kidolgozása egyben azt is jelenti, hogy kidolgozza a saját 'elméletét', hiszen a tudományos tény [...] csakis valamely elméleti gyakorlat mezőjében identifikálható. Amikor tehát egy már létrejött tudomány továbbfejlődik, olyan nyersanyagokon (I. általánosságon) dolgozik, amely részint még ideologikus fogalmakból, részint tudományos 'tényekből', részint tudományosan már kidolgozott, de a tudománynak egy megelőző stádiumához (egy korábbi III. általánossághoz) tartozó fogalmakból áll. A tudomány munkája és termelése tehát nem más, mint ennek az I. általánosságnak egy III. általánossággá (ismeretté) való átalakítása.”<sup>93</sup> Itt nyilvánvalóan az abszolút és relatív igazság dialektikájáról van szó, de semmi nem indokolja, hogy ezt felcseréljük a tudomány és a – parttalanra tágitott – „elméleti ideológia” viszonyának problematikájára. Ez a megjegyzés természetesen nem tagadja azt, hogy a tudományos fejlődésben valóban léteznek törések, cezúrák, paradigma-váltások; mindössze arra vonatkozik, hogy ezeket közel sem célszerű minden esetben ideológia és tudomány viszonyában elgondolni.

A *gyakorlati ideológia* talán legegyszerűbb (vagy amint Althusser mondja: legsematikusabb) meghatározása a következő: „[...] az ideológia olyan képzetek (az esetek szerint: képek, mítoszok, eszmék vagy fogalmak) rendszere (saját logikával és szabályokkal), amely valamely adott társadalmon belül történelmi létezéssel és szereppel rendelkezik. [...] Az ideológia mint képzetek rendszere, abban különbözik a tudománytól, hogy benne a gyakorlati-társadalmi funkció túlsúlyban van az elméleti funkcióval (vagy a megismerés funkciójával) szemben.”<sup>94</sup> A gyakorlati ideológiák e meghatározása már első látásra is meglehetősen problematikus: szó szerint kell vennünk azt, hogy Althusser itt „képzetek rendszeréről” beszél, s ez azt jelenti, hogy a konkrét, különös ideológiák esetében az eszmék igazságértékének, értékítételezéseinek, logikai rendszerezettségének, valóságfeltáró szerepének az althusseri koncepcióban nincs különösebb szerepe. Másrészt a „gyakorlati funkció túlsúlya” nyilvánvaló módon nem specifikálja kellőképpen az ideológiát: ez végső soron ráillik a mindennapi praxis legtöbb formájára. Nem kell például egy mechanikus eszköz vagy egy elektronikus készülék működési elvét ismernem ahhoz, hogy rendeltetésének megfelelően tudjam használni – márpedig ezek igazán nem ideológiaként funkcionálnak.

Koncepcionális jelentősége van annak, hogy Althusser a gyakorlati ideológiák mint partikuláris ideológiák elméletét *elméletileg* különbözőnek tekinti „az ideológia általában” elméletétől. A gyakorlati ideológiák: *világnézetek* (ez azt jelenti, hogy nem az elmélet, hanem a praxis és a politika révén vannak specifikálva), s így, mint különös ideológiák, bármilyen legyen is a formájuk (vallási, erkölcsi, jogi, politikai), mindig az osztály-

<sup>93</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 47. o.

<sup>94</sup> Uo. 68. o.

helyzetet fejezik ki, történetük tehát összefügg a társadalmi-történelmi fejlődéssel, a kölcsönös feltételezettség értelmében.<sup>95</sup> Mindebből az következik, hogy Althusser szerint a gyakorlati ideológiák is hamis tudatként határozhatók meg, de nem ez a legfontosabb bennük. A gyakorlati ideológiák egy sajátos túldeterminációval jellemezhetők: „Az ideológia [...] az emberek világukhoz való viszonyának az átélésére vonatkozik.” Ez a viszony „csak azért látszik egyszerűnek, mert összetett, mert nem egyszerű viszony, hanem viszonyok viszonya, másodfokú viszony. *Az ideológiában ugyanis az emberek nem létfeltételeikhez való viszonyukat juttatják kifejezésre, hanem azt a módot, ahogyan létfeltételeikhez való viszonyukat átélik: ami valóságos, és egyszersmind 'átélt', 'képzeletbeli' viszonyt feltételez.* Az ideológia ily módon az emberek 'világukhoz' való viszonyának kifejezése, azaz valóságos létfeltételeikhez való valóságos viszonyuk és képzelt viszonyuk (túldeterminált) egysége. Az ideológiában a valóságos viszony elkerülhetetlenül a képzelt viszonyba öltöztetett: olyan viszonyba, amely sokkal inkább akaratot (konzervatív, konformistát vagy forradalmi), illetve reménységet vagy nosztalgiát fejez ki, semmint valóságot ír le.”<sup>96</sup>

Fejtegetéseit Althusser a polgárság „szabadság-ideológiájával” – amely, mint a tőketársadalom uralkodó osztályának ideológiája, uralkodó ideológia – illusztrálja: „A szabadság ideológiájában [...] a burzsoázia egészen pontosan a maga létfeltételeihez való viszonyát éli át, azaz az ő valóságos viszonyát (a tőkés liberális gazdálkodás jogát), de oly módon, hogy ez egy képzelt viszonyban jelenik meg (minden ember szabad, ide értve a szabad dolgozókat is). Ideológiája ez a szabadsággal való szójáték, amely éppannyira elárulja a burzsoáziának arra irányuló akaratát, hogy misztifikálja a szabadsággal való zsarolással és ezzel féken tartsa ('szabad!') kizsákmányoltjait, mint azt a szükségletét, hogy saját osztályuralmát úgy élje át, mint saját kizsákmányoltjainak szabadságát.”<sup>97</sup> A polgárság valóban meghirdette – mint ezt Engels is hangsúlyozza – „az ész birodalmának hajnalhasadását”, az „örök igazságnak és örök igazságosságnak”, „a természetben megalapozott egyenlőségnek és az elidegeníthetetlen emberi jogoknak” a megvalósítását, de ezt csak a „babona”, a „jogtalanság”, a „kiváltság”, és az „elnyomás” létezésének elméleti és gyakorlati felismerésének következtében tehetette meg, vagyis számára a feudális elnyomás és igazságtalanság egyáltalán nem „képzeletbeli”, hanem nagyon is valóságos viszonyként jelent meg. Mindez azt jelenti, hogy az ideológia valóságfeltárás nélkül nem ideológia (főleg, ha ez alatt filozófiai és politikai formáit értjük), és ez a valóságfeltárás nyilvánvalóan nem lehetséges „képzetek rendszerének” a formájában, hanem csak jól-rosszul megfogalmazott elméletek formájában.

Althussernél az ideológia tehát mindenfajta társadalmi lét szükségszerű instanciája és feltétele. Ezt a következtetést maga is levonta: „Az osztálytársadalomban az ideológia az a relé, amellyel, és az az elem, amelyben az emberek viszonya létfeltételeikhez az uralkodó osztály javára szabályozódik. Az osztály nélküli társadalomban az ideológia az a relé, amellyel, és az az elem, amelyben az emberek a saját létfeltételeikhez való viszonyukat az összes emberek javára átélik.”<sup>98</sup> Eszerint a gyakorlati ideológiákat

<sup>95</sup> Vö. uo. 312. o.: *Positions*, 98., 102. o.

<sup>96</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 70. o. (Első kiemelés tőlem – F. G.)

<sup>97</sup> Uo. 71. o.

<sup>98</sup> Uo. 72. o. (Kiemelés tőlem – F. G.)

Althusser ugyanolyan parttalan módon értelmezi, mint az elméleti ideológiákat – mert talán mégiscsak van különbség aközött, hogy létfeltételeinket egy uralkodó partikularitás vagy az egész társadalom javára szabályozzuk! Az ideológia végső kicsengésében – bármennyire is hangsúlyozza a társadalmi osztályokhoz és a politikához való kötöttségét – Althussernél inkább a társadalmi *kohézió*, mintsem a társadalmi ellentétek tudatosulásának eszköze. Ezt különösen nyilvánvalóvá teszi az „ideológiai államapparátusok” elmélete.

Az ideológiai államapparátusok sajátos elméletét Althusser egy 1970-ben közzétett tanulmányában (*Idéologie et appareils idéologiques d'État*) fejtette ki, amely előbb a *La Pensée* 1970. júniusi számában, utóbb a *Positions* című gyűjteményes kötetben jelent meg. Tanulmánya elején leszögezi: mindenfajta társadalmi létezés feltétele a termelés feltételeinek újratermelése; újra kell tehát termelni a termelés *anyagi* feltételeit (Marx: I. osztály és II. osztály újratermelése) és az *élő munkaerőt*. Az élő munkaerőt azonban nemcsak biológiai értelemben, hanem „ideológiailag” is újra kell termelni. Ebben vesz részt az iskola, az állam, az egyház, a hadsereg stb., amelyek biztosítják az egyének *alávetését* az uralkodó ideológiának. A munkaerő újratermelése tehát nemcsak a (biológiailag vett) minőségének újratermelését jelenti, hanem mint ennek *conditio sine qua non*-ja, a munkaerő alávetését az uralkodó ideológiának vagy ezen ideológia „praxisainak”, vagyis „az ideológiai alávetés formáiban és formái alatt van biztosítva a munkaerő minőségének az újratermelése”.<sup>99</sup>

A termelés feltételeinek újratermelése végül megköveteli a *termelési viszonyok* újratermelését. A legfontosabb feladat az – mondja Althusser –, hogy az *alap* és *felépítmény* kapcsolatát leíró „topikus metafora” elvontságát feloldjuk, és megkeressük a két szféra közötti közvetítéseket. A marxista elméleti tradíció (*Brumaire*, *Állam és forradalom*) elsősorban azt hangsúlyozza, hogy az állam erőszakszervezet és elnyomó apparátus. Ez a meghatározás érinti a lényegét, definiálja az állam valóban legfontosabb funkcióját – mondja Althusser –, de innen tovább kell lépni, mert ez a meghatározás így még deskriptív. A továbblépés útja a következő: az államhatalom és az államapparátus megkülönböztetéséhez hasonlóan meg kell különböztetni az „állam ideológiai apparátusait” is – ez utóbbiak létezését és jelentőségét már a klasszikusok is felismerték, de a *politikai praxis* területén maradtak, nézeteiket nem szisztematizálták teoretikus formában.

Az ideológiai államapparátusok az államapparátusokhoz kapcsolódnak, de közvetlenül nem azonosak velük. Az ideológiai államapparátusok fő formái a következők: vallási, iskolai, családi, jogi, politikai, szakszervezeti, információs és kulturális ideológiai államapparátusok. Ezek az apparátusok az (elnyomó) államapparátustól mindenekelőtt két szempontból különböznek: 1. az államapparátust az *egységesség*, az ideológiai államapparátusokat a *pluralitás* jellemzi; 2. az előbbi teljes egészében a közélethez tartozik, az utóbbi a privát szférában hat. De az igazán lényeges különbség a következő: „Az ideológiai államapparátusok és az (elnyomó) államhatalom közötti alapvető különbség az, hogy míg az elnyomó államhatalom az erőszak eszközeivel él, az ideológiai államapparátusok az ideológia eszközeit használják.”<sup>100</sup> Funkcionálásuk e két módja között sokszor persze nincs merev határ, módszereik és eszközeik keveredhetnek egymással.

<sup>99</sup> *Positions*, 73. o.

<sup>100</sup> Uo. 84. o.

Végül idézzük Althusser végkövetkeztetését: „Ismereteim szerint egyetlen osztály sem tudta huzamosabban megtartani az államhatalmat anélkül, hogy ne gyakorolt volna egyúttal hegemoniát az állam ideológiai apparátusaiban.”<sup>101</sup> Ezen apparátusok ezért nemcsak az osztályharc „tétjét”, hanem „helyét” is jelentik. Történelmi funkcióikat és szerepüket az jellemzi, hogy a középkorban meghatározó volt az Egyház–Család páros, a modern korban pedig a meghatározó szerepet az Iskola–Család páros tölti be.

Lássuk ezek után Althusser két alapvető tézisét, amelyekkel – híven kedvenc eljárásához – összegezi a gyakorlati ideológiákról szóló elméletét:

I. tézis (a negatív): „Az ideológia az individuumoknak létük reális feltételeihez való képzeletbeli viszonyát reprezentálja.”<sup>102</sup> Az ideológia e formái – magyarázza tételét Althusser – miután „nincsenek kapcsolatban a valósággal”, csak *illúziók*, de miután a világ képzeletbeli reprezentációjának formájában interpretálják a valóságot, tesznek rá (a valóságra) *célzásokat*. Az ideológia tehát: „illúzió” és „célzás”, valamint „felismerés” és „félreismerés”. „Az ideológiában [...] nem a reális termelési viszonyok vannak reprezentálva, amelyek az egyének létét kormányozzák, hanem ezeknek az egyéneknek a valóságos viszonyokhoz való képzeletbeli kapcsolata [...]”.<sup>103</sup>

II. tézis (a pozitív): „Az ideológiának *materiális létezése van*.”<sup>104</sup> Ez azt jelenti, hogy minden ideológia az apparátusaiban és praxisaiban, rítusaiban és kultuszaiban létezik (például egy mise, egy tanítási óra, egy pártösszejövetel stb.).

Althusser felfogásából – mint ezt maga is hangsúlyozza – végső soron *eltűnnek az eszmék*; megmaradtak: a szubjektum, a tudat, a hit és a cselekvés terminusai; és feltűntek újak: a gyakorlat, a rítus, az ideológiai államapparátus terminusai. A központi fogalom a *szubjektum* fogalma, mert 1. nincs gyakorlat, csak egy ideológia által és egy ideológia alatt; 2. és nincs ideológia, csak a szubjektumok által és a szubjektumokért. Mindebből már adódik a tanulmány konklúziója – amit Althusser centrális tézisének nevez –: az ideológia az embereket „szubjektumaivá szólítja”, vagyis az ideológia úgy működik, hogy „aláveti” magának az embereket (e tételét a keresztény ideológia elemzésével illusztrálja). Úgy tűnik, sok igazság van a volt tanítvány, Rancière szarkasztikus fejtegetéseiben: az osztályharc az ideológia területén így elgondolhatatlan (állításának jogosságát nem vonhatjuk kétségbe, még akkor sem, ha tudjuk, hogy az ideológiai államapparátusokat Althusser plurálisaknak minősíti), mert az ideológia szubjektuma be van zárva „az illúziók börtönébe”. Az osztályuralmat egy ilyen ideológiában csak mint az „illúziók termelését” lehet elgondolni, ami biztosítja az egyének alávetését; így az ideológiai apparátus mint egy „nagy despotikus gépezet” jelenik meg.<sup>105</sup>

Hogy az ideológiának ez az értelmezése és elemzése Althusser szerint *az 1845 utáni marxizmusra nem vonatkozik*, teljesen egyértelmű – hiszen az episztemológiai cezúra az addigi ideológiai problematikát tudományossá transzformálja az althusseri koncepció szerint –; de attól függetlenül is jó néhány ellenvetést lehet tenni Althusser elméletével

<sup>101</sup> Uo. 86. o.

<sup>102</sup> Uo. 102. o.

<sup>103</sup> Uo. 104. o.

<sup>104</sup> Uo. 105. o.

<sup>105</sup> Rancière, i. m. 146. o.

szemben amellelt, hogy nem helyes a marxi filozófiától elvitatni az ideológiai funkciókat. A legsajátosabb ellentmondása Althusser emez elméletének az, hogy e kérdésben (az ideológia: hamis tudat) a fiatal Marx tételéből indult ki, amit pedig a cezúrával épp el akart választani az érett művektől...

Az „ideológia általában” elmélete azután teljes mértékben független a konkrét történeti ideológiák problémáitól, ez már – mondhatnánk – a *metaideológiai* szint. Elemzésében Althusser *A német ideológia* egy ismert tételéből („Az ideológiáknak nincs önálló történetük”) indul ki, amelyet pozitivistának és historicistának minősít, mivel Marx a külső valóságra utal magyarázatában, azaz nála az ideológia megértése nem lehetséges a valóság (a valóságos történelem) megértése nélkül.

Marx tételét Althusser a következőképpen „alakítja át”: „*Az ideológiáknak saját magukban van történetük* (jöllehet ezt a történetet végső soron az osztályharc határozza meg)”, de „*az ideológiának általában nincs története*, nem negatív értelemben [történelme rajta kívül van – mint Marxnál], hanem egy abszolút pozitív értelemben”.<sup>106</sup> Ez konkrétabban azt jelenti, hogy az ideológia általában olyan struktúrával és funkcióval rendelkezik, amelynek következtében „nem-történeti” realitás, hanem „omni-historikus” (omni-historique) természetű.

Az ideológia általában mindenütt jelenlévő (omniprésent) és történelmen túli (transzhistorique), tehát „*az ideológia általában örök*”, éppen úgy, mint Freud elméletében örök a *tudattalan*. Vagyis *egyik sem történeti kategória*. A Freudra való hivatkozás itt egyáltalán nem véletlen. Althusser egy másik tanulmányában az ideológiát tudattalannak minősíti, s ez abból következik, hogy az ideológiák „*mint struktúrák*” oktrojálódnak az emberek túlnyomó többségére, anélkül, hogy átmennének ’tuda-tukon’”.<sup>107</sup>

Mindez elég misztikusan hangzik: az ideológia úgy ül az emberiség nyakán, mint az eredendő bűn súlyos átka, és itt még a Megváltó eljövételében sem lehet reménykedni. Az nyilvánvaló, hogy az emberek ideológia-elsajátításában lényeges különbségek és fokozatok vannak; de az alapvető kérdés az: *hogyan, hol és miért* termelődnek ezek a struktúrák? Úgy tűnik, itt egyértelműen strukturalista tendenciáról lehet beszélni: az „ideológia általában” althusseri fogalma és Lévi-Strauss „tudattalan szellemi struktúrái” között lehetetlen nem észrevenni a rokonságot. De egyértelmű a Lacan által közvetített pszichoanalízis hatása is.

Az „ideológia általában” elméletéből két tézis adódik:

1. Az ideológia hozzátartozik minden társadalomhoz.
2. Az ideológiának minden társadalomban van egy közös funkciója – a társadalmi kohézió biztosítása, az egyének és feladataik közötti kapcsolatok szabályozása révén.

Ez utóbbi tézissel kapcsolatban bizonyos jogosultsággal teszi fel a kérdést J. Rancière, hogy itt vajon nem a durkheimi szociológia árnyéka vetődött-e Althusserre, vajon a „kohézió” fogalmában nem a „társadalmi csoport” fantomja és a durkheimi vallásfogalom kísért-e? Hogy bizonyos felszíni hasonlóság Althusser és Durkheim között létezik, kétségtelen. Különösen kimutatható ez Althussernek abban a kéziratosszövegé-

<sup>106</sup> *Positions*, 100. o.

<sup>107</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 69. o.

ben (*Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologiques*), amelyre Rancière az elemzését alapozza, és amelyből terjedelmes részleteket közöl. A kéziratot tanulmány következő részlete Rancière kérdésfeltevését látszik alátámasztani: „Az osztály nélküli társadalomban és az osztálytársadalomban egyaránt – mondja Althusser – az ideológiának az a funkciója, hogy biztosítsa életformáik együttesében az emberek közötti *kötéléket* (lien), valamint az egyének viszonyát a társadalmi struktúra által meghatározott feladataikhoz.”<sup>108</sup>

A „kötéléknek” ez a homályos fogalma kétségkívül lehetőséget ad ellentmondó értelmezésekre – különösen, ha figyelembe vesszük, hogy néhány oldallal később Althusser is utal a vallás egyik lehetséges etimológiai magyarázatára; hogy ti. a *religio* egyik közismert, lehetséges jelentése: „kötél”. Az idézett mondat második fele megkönnyíti az értelmezést: a végső determináns a társadalmi struktúra. S ha mindehhez hozzágondoljuk a termelési viszonyok althusseri értelmezését – ezek a történelem „rendezői” –, akkor teljesen világos, hogy az ideológia Althussernél inkább „irányjelzőként” működik (az egyéneket a társadalmi struktúra megfelelő helyére „irányítja”); másik funkciója pedig a fennálló igazolása, de az egyéneket helyükre a termelési viszonyok helyezik el. Hogy helyes-e a kérdést így értelmezni, azon lehet vitatkozni, de hogy itt nem a durkheimi magyarázat érvényesül, az nyilvánvaló. Hogy Althusser valóban elhagyta volna a „marxizmus terrénumát”, ahogy Rancière állítja, ez inkább az ideológia „tudattalanságának” és „örökkévalóságának” állításával kapcsolatban vetődik fel – itt talán valóban kísért Durkheim és a „kollektív tudat” eszméje. Ezt azért nehéz megítélni és kritikailag értelmezni, mert Althusser nem fejti ki konkrétan, hogy tétele mögött milyen elméleti megfontolások húzódnak meg.

Az ideológiaelmélet az althusseri koncepciónak kétségkívül a legkritikusabb pontja. A legnagyobb probléma az, hogy Althusser két újítása: az ideológia túldetermináltságának tétele, illetve az ideológiai államapparátusok fogalma, úgy tűnik, csak korlátozott érvényességgel alkalmazható, lényegében csak az uralkodó ideológia leírására alkalmas. A másik lényeges probléma: az ideológia így inkább a társadalmi kohézió eszközeként, mint az ellentétek tudatosodásának formájaként jelenik meg.

Az althusseri ideológiaelmélet tehát a cezúra elméleti állításait gyakorlati módon realizálta. Nem más ez, mint a polgári ideológia „ideologikusságának”, azaz hamis tudat voltának és a marxizmus tudományosságának az állítása. A polgári ideológiával a marxizmust csak *elméletként* szegezhetjük szembe – hangzik Althusser végső ítélete.

## V. A TÖRTÉNELEM ELMÉLETE

Althusser antihistoricista tételeinek értelmezését egy látszólagos kitérővel, egy elvont és szigorúan episztemológiai probléma elemzésével kell kezdenünk – már ez is utal rá, hogy az althusseri történelemelmélet szigorúan ismeretelméleti megalapozású, amely a *Lire le Capital* bevezetésének episztemológiai fejtegetéseiben van „elrejtve”. Ez a kifejezés itt egyáltalán nem metaforikus érvényű; az antihistoricizmus elméleti alapjait

<sup>108</sup>Idézi Rancière, i. m. 229–230. o.



és előfeltevéseit ugyanis Althusser valójában nem ott fejtí ki, ahol várnánk – vagyis a „historicista” Gramsci elleni polémia keretében –, hanem a megismerési folyamat értelmezése kapcsán. A tudományos megismerés termelésének mechanizmusára vonatkozó althusseri koncepció ismeretének hiányában az antihistoricizmus tételei teljesen értelmezhetetlenek lennének.

A kiindulópont az empirizmus, a megismerés empirista modelljének kritikája. Az empirista megismerés struktúráját eszerint az jellemzi, hogy e felfogás a megismerést (amit lényegnek, rejtettnek és belsőnek tekintenek) a megismerendő valóságos tárgy valóságos részeként gondolja el, s ezt a „részt” absztrakció, kivonás, elkülönítés révén kell a valóságos tárgytól elválasztani. Az empirista megismerést ezek szerint az jellemzi, hogy a *valóságos tárgyban* akarja elkülöníteni a lényegest a lényegtelenről, úgy, ahogy az aranyrőgből kiválasztják – mondja szemléletesen Althusser – a színaranyat (lényeg) és a meddőt (lényegtelen). Eszerint az ismeretet a valóságos tárgy tartalmazza; a megismerésnek azt csak fel kell ismernie, mert el van rejtve, mint az arany a meddőben vagy mint a mandula a héjban. Az empirista ideológia tévedésének oka, mindent összevetve, abban áll, hogy azonosítja a valóságos tárgyat és a megismerés tárgyát: „*A valóságos tárgy valóságos részeként felfogott megismerésnek ez a valóságos tárgy valóságos struktúrájába való belefoglalása – ez a megismerés empirista felfogásának specifikus problémája*”<sup>109</sup> – vonja le következtetését Althusser.

Ha meg akarjuk érteni az empirizmus tévedésének okát, a „tárgy” szót, a tárgy fogalmát kell kiválasztani természetéről. Vagyis a kérdés az, mi a valóságos tárgy és mi a megismerés tárgya? Arról van szó tehát, amit már az Althusserre hatást gyakorló Spinoza is megfogalmazott (más a kör *élménye* és más a megrajzolt, *valóságos kör*), és amit Marx is értelmezett a *Grundrisse* Bevezetésének módszertani fejezetében.<sup>110</sup> Marxnak e szövegéből – pontosabban csak egyes részeiből, mert azokat a mozzanatok, amelyek koncepciójának nyilvánvaló módon ellentmondának, elhallgatja – Althusser mindenekelőtt három tételt von le.

1. Marx megkülönbözteti a *valóságos tárgyat* a *megismerés tárgytól*; s különbözőségük *abszolút*.

2. A valóságos tárgy genezise és a megismerés tárgyának genezise között is abszolút különbség van; nincsen közöttük „kettős–egyértelmű megfelelés”, a megismerés tárgyának genezise „*egy másik rend szerint*” valósul meg.

3. Az elméleti gyakorlat folyamata teljes egészében a gondolkodásban megy végbe; kritériuma saját maga; a tárgy megismerésének „garanciájára”, „biztosítékára” vonatkozó kérdés: ideologikus kérdés; a gondolkodás egy sajátos „megismerési effektus” révén sajátítja el a valóságot.

Kezdjük a 3. tétellel, amely a legnyilvánvalóbban tükrözi Althusser szcientista-teoricista beállítottságát. Hogy e tétel alapvetően félreinterpretilja Marxot, arról a legvilágosabban a 2. Feuerbach-tézis beszélhet. Althusser ezt a felfogást egyébként önkritikájában később részben visszavonta, részben finomította a bírálatok özönének nyomása alatt. De témánk szempontjából a másik két tétel a fontos. Mit jelent az,

<sup>109</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 91. o.

<sup>110</sup> Vö. MEM 46/I, 26–27. o.

hogy a valóságos tárgy és a megismerés tárgya különbözik egymástól? Nyilvánvalóan a következő: a valóságos tárgy *anyagi* formában létező tárgy, mely a megismerés előtt és után ugyanabban a formában létezik, a gondolkodás róla semmi *közvetlen* változást nem idéz elő benne. A „megismerés tárgya” ezzel szemben „tudati tárgy”; fogalmak, tételek, levezetések stb. formájában létezik, amennyiben már túl van az „elképzelésen” és „szemléleten”. A megismerés tehát mindenekeelőtt fogalmakon „dolgozik”, ez az, ami számára *közvetlenül* adott.

A kérdés mármost az, valóban ez lenne-e Marx felfedezésének lényege? A karteziánus filozófia vagy az okkacionalizmus nem valami hasonlóról beszélt? Hogy itt nem konstruált ellentétéről van szó, arra nézve hadd álljon itt Althusser *Sur le travail théorique* című írásának néhány tétele: az elméleti fogalmak nem valóságosan létező tárgyra, hanem absztrakt-formális tárgyra vonatkoznak, a *tényekre az empirikus fogalmak vonatkoznak*. Az empirikus fogalmak és az elméleti fogalmak viszonya a következő: 1. az elméleti fogalmakat nem lehet redukálni az empirikus fogalmakra; 2. az empirikus fogalmakat nem lehet redukálni az elméleti fogalmakból; 3. de nem is alárendeltségi viszonyban (általános–különös) vannak egymással. Tehát a kettő között lényegében nincs kapcsolat: „Inkább azt kell mondani – vonja le a következtetést Althusser –, hogy az empirikus fogalmak „realizálják” az elméleti fogalmakat „a konkrét tárgyak konkrét megismerésében”.<sup>111</sup>

Mindezekből világos Althusser koncepciójának alapállása: az elmélet nem indulhat ki az empiriából (ez szerinte ideologikus eljárás lenne): esetünkben a történelem *elmélete* nem indulhat ki az *empirikus* történelemből. Aki mégis az empirikus történelemből indul ki, az a historicizmus gyanújába keveredik: „A historicisták elsősorban abban vétkesek – interpretálja Althusser koncepcióját N. Badaloni –, hogy az elméleti tudatot az empirikus tudatra redukálják.”<sup>112</sup>

Althussernek a *Bevezetés* idézett szövegéből levont 2. tétele a történeti és a logikai viszonyára vonatkozik. Felfogása röviden a következő: a történeti és a logikai közé nem lehet „kettős-egyértelmű megfeleltetést” tenni; de nem helyes az az eljárás sem, amit Della Volpe alkalmazott, amely az egyszerű „megfordításban” látja a megoldást, vagyis a logikait a történeti sorrend megfordításával akarja meghatározni. De akkor hogyan határozható meg a logikai és történeti oly sokat vitatott kapcsolatának kérdése? Althusser válasza: sehogyan sem. Ez a kérdés egyszerűen nem tudományos kérdés; a két sorrend között lehetnek ugyan „véletlen találkozások” de nem létezik semmiféle közvetlen viszony közöttük. Hogy miért, az az előbbiekből világos: a történeti sorrend az empirikus történelemmel lenne azonos, de ez szerinte nem lehet az elmélet kiindulópontja. Amit e kérdésben végül is mond, csak annyi: a megismerés tárgyának genezise *más* (de milyen?), mint a valóságos tárgy genezise.

A legnagyobb nehézséget Althusser számára Engels e kérdésre vonatkozó elemzései jelentik. Ezt úgy igyekszik áthidalni, hogy Engels *saját* felfogásának, egy téves Marx-interpretációnak állítja be – azt szuggérálva az olvasónak, hogy e szövegeket Marx nem

<sup>111</sup> *La Pensée*, 1967. március–április, n° 132.

<sup>112</sup> „A historicista Gramsci a jelenkori marxizmus tükrében”, in: *Olasz marxista filozófusok írásaiból*, Gondolat, Budapest 1970, 463. o.

tartotta volna helyeseknek, ha ismerte volna őket. Ámde több, mint feltűnő, hogy Althusser mélyen hallgat – vagy ez is egy „szimptomális hallgatás”? – arról az Engels-tanulmányról, amely *kifejezetten* e kérdéssel foglalkozik. Engelsnek Marx *Zur Kritikjéről* írott recenziójáról van szó, amely 1859. augusztusában jelent meg, s amelyet Engels Marx kérésére írt; így aligha feltételezhető, hogy tartalmát Marx nem ismerte vagy azzal nem értett egyet. Itt Engels a következőképpen határozza meg a történeti és a logikai kapcsolatát: „a logikai tárgyalási mód [...] valójában nem más, mint a történelmi tárgyalási mód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkezve”.<sup>113</sup>

Althusser antihistoricizmusa, összegezve az eddigieket, alapvetően valóban – mint azt Badaloni is hangsúlyozza – *empirizmus-ellenességként* (ami egyúttal szubjektivizmus-ellenességet is jelent) határozható meg. Ennek kritikai éle – és ez tartalmában és következményeiben nagyon fontos – kizárólagosan a marxizmuson *belüli* szubjektiviztikus-voluntariztikus tendenciák ellen fogalmazódik meg nála. Ezért a szerteágazó historizmus–historicismus-vitáktól itt lényegében el lehet tekinteni.<sup>114</sup> Hogy pontosan mit ért azon a (marxista) historicizmuson, amelyre kritikájának tüzét irányítja, a legegységelműbben nem a *Lire le Capital* antihistoricista fejtegetéseiben, hanem *A marxista filozófia történelmi feladata* című, 1967-ben írott tanulmányában határozta meg: „Ma az empirizmus egyik legveszedelmesebb formája a *historicismus*, vagyis az a felfogás, hogy egyenesen, közvetlenül meg lehet ismerni a történelem természetét, anélkül, hogy megtermelnénk a megismeréshez elengedhetetlenül szükséges *elméleti* fogalmakat: a marxizmus *historicista* értelmezése (ami például Gramsci egyes szövegein érezhető) abban áll, hogy azt állítják: Marx csupán 'historizálta' a klasszikus politikai gazdaságtan eredményeit, csupán bevezette a '[valamivé-] levést' vagy a 'dialektikát' [...]. A historicizmus elhanyagolja azt az alapvető elméleti tényt, hogy Marx teljesen új elméleti fogalmakat fedezett fel, elgondolandó annak a valaminek a realitását, amit történelemnek nevezünk, s amit a 'történelem' kifejezésben átélünk.”<sup>115</sup>

A marxizmus historicista értelmezése – Althusser szerint – két hullámban jelentkezett: az első a II. Internacionálé mechanizmus és ökonomizmusa ellen lépett fel (Korsch, Lukács, Gramsci), és „ebben a vonatkozásban vannak tényleges történelmi érdemei”; a második hullám az SZKP XX. kongresszusa után jelentkezett, de „jobb-oldali formában”. A kulcsfigura Antonio Gramsci; az antihistoricizmus tételeit az ő életművének bírálatával illusztrálja Althusser. Gramsci historicizmusát a következőkben határozza meg: nála az elméleti gyakorlat a történelmi gyakorlatra korlátozódik, vagyis a marxista elméletet (dialektikus materializmus) *feloldja* a marxista tudományban (történelmi materializmus); azaz a marxista filozófiát *történelmi metodológiává* redukálja (a filozófia, a történelem és a tudomány azonosítása). Ez a Gramsci által véghezvitt „redukció” mindenekelőtt két sajátos tételben fogalmazódik meg – mondja Althusser –: 1. a történelem és a filozófia azonosságának; 2. a történelem jelenidejűségének tételében. De ezek a tételek – Croce közvetítésével – Hegelre mennek vissza.

<sup>113</sup> MEM 13, 466. o.

<sup>114</sup> E vitákról lásd elsősorban Elekes Lajos: *A történelem felfogása korunk polgári tudományában*, Kossuth, Budapest 1975, főként 123–126., 313–341. o.

<sup>115</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 288. o.

Ezért a historicizmus értelmezése a hegeli történetfilozófia rejtett alapelveinek felfejtése révén lehetséges.

Ezen a ponton bizonyos ellentmondásra bukkanunk: a marxizmuson belül jelentkező historicizmus eddig empirizmusként volt meghatározva — ámde itt Althusser, mint végső okra, arra a hegeli, spekulatív történetfilozófiára vezeti vissza a historicizmust, amelyben a történelem a logika önfejlődésén alapszik. Althusser úgy oldja fel ezt az ellentmondást, hogy a hegeli logicizmust — Feuerbach nyomán — „spekulatív empirizmusként” értelmezi. A hegeli történetfilozófia rejtett empirizmusát eszerint a hegeli *egész* és a hegeli *történelmi idő* elemzése tárja fel. A kérdés tehát az: milyen különbség van a hegeli és a marxi totalitás-fogalom között? Ezzel a kérdéssel foglalkozik az *Ellentmondás és túldetermináció* című Althusser-tanulmány.

E tanulmány központi gondolata az, hogy a marxi dialektika nem egyszerű megfordítása a hegelinek: a hegeli totalitás *egyszerű* totalitás, amelynek ellentmondása valamilyen egyszerű alapelve redukálható; a marxi ellentmondás ezzel szemben „túldeterminált” ellentmondás. „A hegeli ellentmondás egyszerűsége [...] *csakis* annak a *belső elvnek* az egyszerűsége következtében lehetséges, amely minden történelmi időszak lényegét alkotja. Éppen mert *elvben* lehetséges valamely adott történelmi társadalom (Görögország, Róma, a Szent Birodalom, Anglia stb.) *totalitását*, végtelen különbözőségét *egy egyszerű belső elvre redukálni, lehetséges az is, hogy ugyanez az egyszerűség, melyet ezzel maga az ellentmondás elvként megszerzett*, az ellentmondásban magában is tükröződjék. Ez a redukció, azaz: valamely történelmi világ konkrét életét alkotó *valamennyi* elemnek [...] *egyetlen* belső elvre való redukciója csakis azzal az *abszolút feltétellel* lehetséges, hogy valamely nép egész konkrét életét egy olyan *belső szellemi elv* külsővé-idegenné válásának tekintjük, amely *végső soron mindig csupán e világ öntudatának legelvontabb formája: vallási vagy filozófiai tudata, azaz a saját ideológiája.*”<sup>116</sup>

A hegeli elmélet leglényegibb belső elve tehát a történelem és filozófia azonosságának elve. Ebből az elvből következik a hegeli idő két lényeges jellemzője: az idő homogén folytonossága és az idő egyidejűsége, azaz a jelen egyidejűsége. Hegelnél „a történelmi létezés struktúrája olyan, hogy az egésznek összes elemei ugyanazon időben, ugyanazon jelenben mindig együtt léteznek, tehát egyidejűek egymással ugyanazon jelenben. Ez azt jelenti — vonja le következtetését Althusser —, hogy a hegeli társadalmi totalitás történelmi létezésének struktúrája lehetővé teszi azt, amit én a *„lényegi keresztmetszetnek*” neveznék, vagyis azt a szellemi műveletet, melynek segítségével a történelmi idő bármely pillanatában el lehet végezni egy vertikális keresztmetszetet, a jelennek olyan keresztmetszetét, hogy az egésznek e metszés által feltárt valamennyi eleme olyan közvetlen viszonyban legyen egymással, amely kifejezi belső lényegüket.”<sup>117</sup> Ezzel feltárult a hegeli történetfilozófia rejtett empirizmusa, vagyis az, hogy a mindennapi gyakorlat hamis evidenciáiból, empirikus tapasztalatából kiindulva a társadalom valamennyi instanciáját és elemét „ugyanabban az időben” helyezi el.

Althusser szerint ez a historicizmus legnagyobb tévedése. A történelem marxista *elméletének* megalkotása mindenekelőtt a *történelmi idő* fogalmának megkonstruálását

<sup>116</sup> Uo. 31. o.

<sup>117</sup> Uo. 150–151. o.

követeli meg — ennek kiindulópontja a *marxi totalitás*. A marxi „egész” egy „bizonyos-fajta összetettség”, tehát egy „strukturált egésznek az egysége”, ebben az egészben a „viszonylag önálló” szintek és elemek „viszonylag önálló, saját időben” léteznek. A különböző szintek önálló, saját ideje nem egymásmellettséget jelent, hanem specifikus összefonódásokat és kapcsolódásokat; a szintek viszonylagos függetlensége *specifikus függőséget jelent*. Az empirikus időfogalom meghaladása, azaz a jelen egyidejűségének a tagadása, valamint a történelem és a filozófia azonossága tételének elvetése jelenti Althusser szerint a marxizmus antihistoricizmusát.

Bírálatának ösztüze pontosan azért irányul Gramscira, mert nála valóban megtalálható a történelem és a filozófia azonosságának, illetve a történelem jelenidejűségének tétele. Althusser szerint Gramsci — még a hegeli historicizmust is túllicítálva — a marxizmust *abszolút historicizmussá* változtatta: a történelem végének, az abszolút tudásnak a historizálása megszűnteti a kiváltságos jelent, de ha nincs kiváltságos jelen, minden jelen azzá válik. Ebből pedig az következik — mondja Althusser —, hogy a történelmi időnek, minden egyes konkrét jelenében, olyan a struktúrája, hogy minden jelen számára lehetővé teszi az egyidejűség „lényegi keresztmetszetét”.<sup>118</sup> Ennek az értelmezésnek a jogosultságát többen kétségbe vonták. Huszár Tibor, Gramsci és Althusser viszonyával foglalkozó, filológiai alaposságú tanulmányában meggyőzően kimutatja, hogy Althusser Gramscielemezésének e két pillére Gramsci és Croce nézeteinek felületes azonosításán nyugszik.<sup>119</sup>

De kérdésünk itt az: valóban antihistoricizmus-e a marxizmus? Hogy a történelem *fogalma* nem lehet empirikus, hogy a történelem *elmélete* más, mint az empirikus történelmek, abban egyet lehet értenünk Althusserrel. De mondhatjuk-e vele együtt, hogy a „történelmi ismeret semmivel sem 'történetibb', mint a cukor ismerete 'cukrozott'”? Vagyis, visszatérve a kiindulóponthoz: valóban nincs semmi kapcsolat a logikai (elméleti) és a történelmi (empirikus) között? A marxi történelemelmélet leg-egyszerűbb alapfogalmai, mint például társadalmi forma, termelési mód, tőke stb. teszik kérdéssé Althusser állítását. A tárgy (például a tőke) fogalmi megragadása Marxnál „nem empirikus-analitikus fogalmi levezetés, hanem a tárgy *történetiségében való megértése*, az a *történelmi fogalmiság*, amely a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* szerint 'szükségszerű fejlődés termékeként' érti meg a tárgy törvényszerű összefüggéseit [. . .] *Nem a reális történelem menete, hanem a történelemnek a tényszerű esetlegességéből kihámozott tudományos története az*, amely logikusan (tehát gondolatilag megalapozottan, szükségszerűen) elvezet a tárgyhöz mint a folyamat termékéhez.”<sup>120</sup> A tárgy megértésének tudományos módszere tehát éppen az, amit idézett írásában Engels is felvázolt.

Ettől függetlenül, Althusser antihistoricista polémiája két rendkívül fontos gondolattal gyarapította a marxista filozófiát: a hegeli és a marxi totalitás különbségére, ill. a történelmi idő fogalmára vonatkozó koncepciójával. A „történelem empiriájával” való polémiája, tehát antihistoricizmusa végső soron arra megy vissza, hogy felfogása szerint az empirikus történelemből nem lehet levezetni a történelmi szükségszerűséget, mert ez

<sup>118</sup> Althusser, l. m., Kossuth, 185–204. o.

<sup>119</sup> Lásd Huszár Tibor: „Gramsci vitapartnerei”, *Valóság*, 1969/9.

<sup>120</sup> Rózsahegy Edit: „A történelmi és a logikai viszonyához”, in: *Az élő Marx*, 178–179. o.

óhatatlanul teleologikus, lineáris és antropologikus lesz, vagyis itt is az empirikus egyének tevékenységének félreismeréséről és lebecsüléséről, valamint a teleológia és a kauzalitás kapcsolatának tisztázatlanságáról van szó.

Az elméleti antihumanizmus és antihistoricizmus abban a sajátos tételben (és egyúttal kategóriában) kulminál, miszerint *a történelem szubjektum és célok nélküli folyamat*. Ha az antihumanizmus meg akarta ölni az ember fogalmát, és ha az antihistoricizmus elméletileg gyanúsna minősítette a történelem *empíriáját*, akkor e kategória: *a történelem mint szubjektum és célok nélküli folyamat* (procès sans sujet ni fins) számúzi a történelemből az embereket – amint Isten is számúzte őket a paradicsomból. E kategória latens módon, nem explicit formában kifejezve, már a *Lire le Capital* lapjain is kísértett, de végleges formáját a John Lewisszal folytatott polémia keretén belül kapta meg (*Remarque sur une catégorie: „procès sans Sujet ni Fins”*).

Althusser a történelem szubjektuma értelmezésének kérdésében *A tőke* módszertanából, ill. Marx híres kijelentéséből indul ki: „[. . .] személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói.”<sup>121</sup> Már előljáróban érdemes leszögezni, hogy Marx itt egyáltalán nem azt állítja, hogy a történelemnek nincsenek szubjektumai, hanem csak azt, hogy a tudományos elemzésben a személyek (bérmunkás, tőkés, földbirtokos stb.) szubjektív vonásaitól el kell vonatkoztatni; a társadalomalakulat természettörténeti folyamatként való felfogása pedig itt főként azt jelenti, hogy a társadalom termelése még nincs alávetve az emberek tudatos ellenőrzésének. Althusser számára a legnagyobb nehézséget itt is *A német ideológia* jelenti: mint ismeretes, itt az empirikus egyének mint a történelem előfeltételei és mint a történelem valóságos szubjektumai szerepelnek. Ezt a felfogást Althusser visszautalja a régi ideologikus problematikába, mivel egy individualista-humanista ideológia megnyilvánulásának tekinti. Koncepcióját legtöbbször Marxnak Wagnerről írt széljegyzetei és a *Grundrisse* – melynek szövegeire csak ebben az egyetlen összefüggésben hivatkozik – egy-egy tételével igyekszik alátámasztani, igazolandó, hogy lényegében egy marxi tendenciát gondol végig a maga következetességében.

A szóban forgó két tétel althusseri értelmezése a következő: „Minden, humanizmustól áthatott polgári ideológiával szemben, Marx kijelentette: 'Egy társadalom nem egyénekből áll' (*Grundrisse*), valamint 'Az én analitikus módszerem nem az emberből indul ki, hanem az adott gazdasági időszakból' (*Jegyzetek Wagnerről*).”<sup>122</sup> Csakhogy Marx ezeken a helyeken egyáltalán nem azt állítja, amit Althusser bizonyítani szeretne. Az idézett marxi gondolatok, összefüggéseikben, ellentmondanak a történelem mint szubjektum és célok nélküli folyamat althusseri fogalmának. A *Grundrisse* idézett részlete a társadalom és egyén elválaszthatatlanságát mondja ki, a Wagner-széljegyzetekben pedig Marx egyszerűen azt jelenti ki, hogy az ő analitikus módszere nem az elvont emberből indul ki, hanem a konkrét emberekből. És ha már Althusser a *Grundrisse*-re hivatkozott, hadd álljon itt e műnek egy másik gondolata is, amely talán a legeggyértelműbb megfogalmazása Marxnál a társadalom és az ember elszakíthatatlan kapcsolatának: „Ha a polgári társadalmat nagyjában és egészében vesszük szemügyre,

<sup>121</sup> MEM 23, 9. o.

<sup>122</sup> Positions, 165. o.

akkor a társadalmi termelési folyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, azaz *maga az ember*, a maga társadalmi vonatkozásaiban.[...] A közvetlen termelési folyamat maga itt csak mozzanatként jelenik meg. A folyamat eredményei és tárgyasulái maguk is egyaránt mozzanatai annak, és a *folyamat szubjektumaiként csak az egyének jelennek meg*, de az egyének egymásra való vonatkoztatásaiban, amelyeket ők éppúgy újratermelnek, mint újjátermelnek.”<sup>1 2 3</sup>

De nézzük Althusser téziseit. Támadásának célpontja változatlanul a *polgári ideológia emberfogalma*: ebben az ideológiában a „szabad ember” csinálja a történelmet, az „emberi terv” megvalósításával. Kritikáját John Lewis angol marxistával szemben fogalmazza meg, akiben a polgári filozófiai humanizmus (jelesül a sartré-i egzisztencializmus) áldozatát látja. Álláspontjuk különbségét Althusser három tétel-párban foglalja össze.”<sup>1 2 4</sup>

*Lewis tézisei a következők:*

1. Az ember csinálja a történelmet.
2. Az ember a történelem transzcendentálásával csinálja a történelmet.
3. Az ember csak azt ismeri meg, amit saját maga csinált.

*Althusser tézisei (amelyeket azonosít a marxizmus álláspontjával):*

1. A történelmet a tömegek csinálják.
2. A történelem motorja az osztályharc.
3. Az ember csak azt ismeri meg, ami van.

Témánk szempontjából mindenekelőtt az 1. tétel-pár értelmét kell megvizsgálnunk. Arra a nyilvánvaló ellentmondásra, hogy a két tétel egyformán lehet igaz, hogy átfordíthatók egymásba (a tömegek nyilván emberekből tevődnek össze), Althusser azt feleli, hogy ez azért nem lehetséges, mert Lewisnél az „ember” a polgári ideológia fogalma, vagyis egyes számban, *az emberként szerepel*; azaz Lewis a történelemnek *az* alanyáról beszél. Attól azonban, hogy a polgári ideológia így értelmezi az ember fogalmát, nekünk még van jogunk más értelemben használni. A konkrét egyéneket csak a *történelemben* tekinthetjük szubjektumoknak – folytatja Althusser –, de a történelemnek nincs *szubjektuma* (egyes számban) aki célokat tűz ki, aki terveket gyárt a történelem menetére vonatkozóan stb. Ez kétségtelen. Csak éppen ezt Lewis sem állítja. A kérdés az: az empirikus konkrét egyének milyen szerepet játszanak a történelemben – szubjektumai-e a történelmi folyamatoknak? Az emberek aktivitását Althusser nem vonja kétségbe, de véleménye szerint az ember a termelési folyamatban nem mint a termelés szubjektuma, hanem csak mint „kivitelezője” vesz részt. Az emberek ugyan szerzői és szereplői saját történelmüknek, de a *valódi rendezők* a termelési viszonyok, amelyek meghatározzák a termelés kivitelezőinek *helyét és funkcióit*. „Az igazi 'szubjektumok' tehát – vonja le következtetését Althusser – [...] nem a 'konkrét egyének', a 'valóságos emberek', hanem *e helyek és funkciók definíciója és elosztása*. Az igazi 'szubjektumok' tehát ezek a meghatározó és ezek az elosztó elemek: a termelési viszonyok. [...] Mint-hogy azonban ezek 'viszonyok', azért nem gondolhatók el a szubjektum kategóriájában.”<sup>1 2 5</sup> Ezért szubjektum és célok nélküli folyamat a történelem.

<sup>1 2 3</sup> MEM 46/II, 175. o. (Kiemelések tőlem – F. G.)

<sup>1 2 4</sup> Vö. Réponse, 24–35. o.

<sup>1 2 5</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 247. o.

Althusser e meglepő tétele, úgy tűnik, elméletének két alapvető hiányosságára vezethető vissza:

1. A munka és a munkateológia elemzésének hiánya. Mert anélkül, hogy vitatnánk a termelési viszonyok meghatározó voltát, mindent alapvetően eldönt az, hogy a konkrét teológiai tételezéseket csak konkrét emberek tudják megvalósítani.

2. Az objektiváció és az elidegenedés kérdésének ideologikussá minősítése; a marxizmusban e kérdéseknek Althusser szerint nincs semmi értelmük.<sup>126</sup>

Az objektiváció és az elidegenedés elvetése az emberi lényeg fogalmának elvetésével függ össze, ennek következménye pedig az, hogy az emberi viszonylatok és a termelési viszonyok között nem ismer el transzformációs kapcsolatot – Gramscit azért is bírálja többek között, mert a termelési viszonyokat egyszerű emberi viszonyokként fogta fel. Itt tehát az objektum és a szubjektum dialektikájának figyelmen kívül hagyásáról van szó, ami egyértelműen a szcientista metodológia következménye. A megoldást az objektiváció és az elidegenedés elmélete adhatta volna meg, mert nemcsak a termelési eszközök, hanem a társadalmi intézmények, az emberi-társadalmi viszonylatok, vagyis az osztálytársadalmi totalitás is az emberi tevékenység objektivációja. Marx egyik legnagyobb tudományos tette éppen az volt, hogy a dologi viszonyok között is emberi viszonyokat mutatott ki, amelyeket eltakarnak az eldologiasulás körülményei és következményei. Ez a törekvés hatja át nemcsak *A tőke* fetisizmus-fejezetét, hanem a *Grundrisse* szövegeit is, amelynek számtalan helyén hangsúlyozza például, hogy a *tőke* nemcsak termelési viszony, hanem *emberi-társadalmi viszony is*: „A tőke fogalmában benne foglaltatik a tőkés.” Vagy: „a magáért-való tőke a tőkés”.<sup>127</sup> Az elidegenedés és eldologiasodás ideológiának minősítése valójában azzal a következménnyel jár, hogy Althusser is a fetisizáció foglya marad és ezen belül bírálja az eldologiasodás megnyilvánulásait – a tőkés társadalom termelési, politikai és ideológiai viszonyait.

Althusser véleménye szerint, ha valamilyen értelemben lehet a történelemben „szubjektumokról” beszélni, az csak úgy lehetséges, ha az adott társadalmakat tekintjük szubjektumoknak: „A történelem 'szubjektumai' adott emberi társadalmak” – jelenti ki.<sup>128</sup> Az elméletileg legveszélyesebb tendenciának a humanista és historicista értelmezés összekapcsolását tekinti: „Elegendő [. . .] az emberi természetet a 'konkrét' történetiség attribútumaival ellátni, hogy elkerüljék a teológiai vagy etikai antropológiák absztrakcióját és változatlanságot hirdető eszméjét, és Marxhoz csatlakozzanak elméletének legsajátosabb pontjában: a történelmi materializmusban. Ezt az emberi természetet – a célnak megfelelően – tehát úgy fogják fel, mint a történelem produktumát, amely a történelemmel együtt változik. [. . .] A történelem ezzel valamiféle emberi természet átalakításának folyamatává válik, az emberi természet pedig az őt alakító történelem igazi alanya [. . .] Csakhogy – s ezen fordul meg minden – ezzel a társadalom termelési viszonyait holmi '*historizált emberi viszonyokra*', azaz emberek-közi, szubjektumok-közi viszonyokra redukálják. Itt találjuk a historicista humanizmus legsajátabb, legkedvesebb működési területét. Itt van nagy előnye: vissza képes

<sup>126</sup> Vö. *Réponse*, 76. o.

<sup>127</sup> Lásd *MEM* 46/I, 390., 200. o.

<sup>128</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 68. o.



helyezni Marxot egy jóval korábbi, a XVIII. században született ideológiai áramlatba [...]”<sup>129</sup>

E ragyogó fejtegetésekben nemigen találhatunk kivétnivalót. Csakhogy pontosan az nem következik belőle, amit Althusser bizonyítani akar, vagyis az, hogy az empirikus egyének azért nem tekinthetők a történelem szubjektumainak, mert alá vannak vetve a termelési, politikai és ideológiai viszonyoknak. E viszonyok determinációs szerepe vitathatatlan, de az emberek objektívációs tevékenységének eredményei, és kizárólag az emberi tevékenységek révén léteznek.<sup>130</sup> Nem megalapozott az a fejtegetése sem – amit *Sur le rapport de Marx à Hegel* című írásában találhatunk –, hogy a „szubjektum nélküli folyamat” fogalmát Marx Hegeltől vette át – ugyanis a termelési viszonyok determinációs szerepét nem lehet analógnak tekinteni az abszolút eszme önfejlődésével.

Mindent összevetve, Althusser történelemfogalma két tételben összegezhető: 1. a történelem elméletét nem a történelem empíriájára kell alapozni (a marxizmus elméleti antihistoricizmus); 2. a történelem szubjektum és célok nélküli folyamat, mert a „folyamat fogalma tudományos, de a szubjektum fogalma ideologikus”,<sup>131</sup> tehát nincs helye a marxista történelemelméletben. A hatalmas episztemológiai apparátus felvonultatása után ez elég sovány eredmény.

A *termelési mód* az az „elvont-formális tárgy”, amire *A tőkében* létrehozott új tudomány vonatkozik, ez a Marx által megvalósított elméleti forradalom legfontosabb fogalma; tudományos fogalom, tehát nem az empirikus valóságra, nem egy meghatározott gazdasági társadalomalakulatra vonatkozik, habár minden konkrét társadalom megértésének alapja – e tételekkel foglalhatjuk össze a termelési mód fogalmára vonatkozó althusseri fejtegetéseket. De, annak ellenére, hogy Althusser ilyen megkülönböztetett jelentőséget tulajdonít e fogalomnak, a termelési módra vonatkozó elemzései ugyancsak kifejezetten szegényesek, elvontak, különösen, ha ismét a ragyogó episztemológiai fejtegetésekkel hasonlítjuk össze őket. Minden bizonnyal ez a *Lire le Capital* leggyengébben sikerült része, s ezt még inkább hangsúlyossá teszi az a figyelem, amellyel Althusser a kategóriát kezeli. Mindezt részben talán megmagyarázza az a körülmény, hogy a termelési mód elméletét részletesebben Étienne Balibar foglalta össze az althusseri módszer alapján – de Althusser fejtegetéseinek elvontságát ez sem menti.

Kezdjük a legszembeötlőbb fogyatékoságokkal: ma már, a termelési mód értelmezése kapcsán kialakult viták fényében teljesen egyértelmű, hogy e fogalom marxizmus értelmezésének rekonstrukciója a *Grundrisse* szövegeinek (különösen fontos a tőkés tulajdont megelőző formákról szóló rész) felhasználása nélkül nem lehetséges. Ezt már a *Lire le Capital* megjelenése előtt, 1964-ben, Eric Hobsbawm egyértelműen kimutatta. De még az Althusser által nagyra tartott *Bevezetés* sem szerepel itt olyan súllyal, mint az episztemológiai kérdések elemzésekor. Fejtegetéseinek elvontságát talán a legjobban jelzi, hogy a *Bevezetésnek* a termelésre vonatkozó elemzéseit, *A tőke* I. kötetéből kiindulva, az elvont munkafolyamat fogalmán keresztül értelmezi. Ebből következően a

<sup>129</sup> Uo. 200–201. o.

<sup>130</sup> Vö. *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris 1972, 69. o.

<sup>131</sup> Uo. 70. o.

termelési mód althusseri interpretációjának kiindulópontja az *elvont munkafolyamat*: „Marx szerint mindenfajta termelést két, egymástól elválaszthatatlan elem jellemez: a *munkafolyamat*, amelynek során az ember átalakítja a természet anyagait, hogy használati érték legyen belőlük, és a *termelés társadalmi viszonyai*, amelyek a munkafolyamat kivitelezését determinálják.”<sup>132</sup>

Ez a felfogás, amely a termelést elvont munkafolyamatra és termelési viszonyokra bontja szét, nyilvánvaló módon félreinterpretálja Marx eredeti felfogását, mert a termelés és a termelési viszonyok kapcsolata nála nem külsődleges, hanem elválaszthatatlan. A *Bevezetés* mintegy „készen kínálja” a termelési mód kiinduló fogalmát: „A társadalomban termelő egyének – ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése természetesen a kiindulópont”<sup>133</sup> – mondja itt Marx.

A *tőke* I. kötetének munkafolyamat-fejezetéből (Marxnak abból a meghatározásából, hogy a munkafolyamatnak három eleme van: a célszerű tevékenység, vagyis maga a munka, a munka tárgya és a munka eszköze) Althusser két következtetést von le: 1. hogy Marx a munkafolyamat feltételeinek *anyag*i természetét hangsúlyozza; 2. a *termelési eszközök* uralkodó szerepet játszanak a munkafolyamatban. A harmadik elem, a munkateleológia így teljesen elsikkad. Majd a következő lépésben Althusser kijelenti: „A munkafolyamatot alkotó három elem (a munka tárgya, a munkaeszközök, a munkaerő) között van tehát egy, amelynek uralkodó a szerepe, ezek a *munkaeszközök*.”<sup>134</sup> Sőt, ennél is tovább megy, kijelentve, hogy a munkaeszközök határozzák meg a „*termelési módot*, amely a marxista elemzés alapvető kategóriája [...] s egyben rögzítik a termelőmunka *termelékenysége*nek fokát is. [...] a *termelési mód* fogalma [...] a munkaeszközök minőségi különbségében, azaz termelékenységeiben van megalapozva.”<sup>135</sup> A termelési módok különbözősége így egyszerűen a munkaeszközök és a termelékenység hatófokának különbözőségeire redukálódik: így lesznek az egyének egyszerűen a termelés kivitelezői és a termelési viszonyok a történelem rendezői.

Ezek után a termelési mód althusseri meghatározása – miután megjelölte a termelési mód elemeit – a következő: „Ha kombináljuk, *viszonyba* hozzuk egymással e különböző elemeket, a munkaerőt, a közvetlen dolgozókat, a közvetlenül nem dolgozó gazdákat, a termelés tárgyát, a termelési eszközöket stb., meghatározhatjuk a valaha létezett és az emberiség történetében egyáltalán lehetséges különböző *termelési módokat*.”<sup>136</sup> E meghatározás problematikussága elsősorban nem abban van – amit sokan a szemére vetettek –, hogy meghatározott, véges számú elem kombinációjára vezeti vissza a termelési módot, hanem esetlegességében; ebben a meghatározásban ugyanis a formák száma és sorrendje teljesen esetleges.

Mindent összevetve: Althusser „termelési mód” értelmezésének legnagyobb hibája az, hogy nála a *termelési viszonyok nem formameghatározók* (a termelési módot nem tulajdonformaként értelmezi); a termelési módot nem a *szubjektív és objektív* tényezők egymásra vonatkozásaként, sajátos formában történő egyesüléseként határozza

<sup>132</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 234. o.

<sup>133</sup> *MEM* 46/I, 11. o.

<sup>134</sup> Althusser, i. m., Kossuth, 238. o.

<sup>135</sup> Uo. 239. o.

<sup>136</sup> Uo. 242. o.

meg; valamint elméletében egyszerűen nem kap helyet az egyén és a közösség. Konceptiója e tekintetben sok hasonlóságot mutat a Sztálinéval: ugyanazokat az érveket, amelyeket Tőkei Ferenc a sztálini felfogással szemben felhozott, szinte pontról pontra el lehetne ismételni Althusserrel szemben is.

## VI. FILOZÓFIA–IDEOLÓGIA–TUDOMÁNY

Althusser utolsó –1967–1968 utáni – írásai arról tanúskodnak, hogy az ideológiáról és a filozófiáról vallott felfogása bizonyos változásokon ment át. Az alábbiakban e változásnak erősen vázlatos ismertetése következik.

Maga Althusser – magyarul megjelent gyűjteményes kötetében – a következőképpen határozza meg e változás lényegét: „A dialektikus materializmusról (1963) szóló tanulmányban [...] a filozófiát úgy határoztam meg, mint *'az elméleti gyakorlat elméletét'* (megkülönböztetve ezt más gyakorlatoktól). Önmagában véve ez a meghatározás egyoldalú. A hangsúlyt kétségtelenül a filozófia egy lényeges vonatkozására helyezi: a *tudományokhoz* való viszonyára. De mellőzi a filozófia egy másik lényeges vonatkozását: szerves, benső kapcsolatát a politikával. Elképzeléseim gyakorlati próbájának hatására, és hála annak a bírálótnak, amely aktív forradalmárok részéről ért, tudatára ébredtem annak, hogy milyen *'teoricista'* következményeket válthat ki a formula: *'a filozófia az elméleti gyakorlat elmélete'*. [...] Az Unitának adott interjúbán (1968) helyesbítettem a filozófia meghatározását: ez már nem egyoldalú.”<sup>137</sup>

Hogy ez az új álláspont mit is jelent pontosabban, azt a legegységelműbben és a legtömörebben a *Réponse à John Lewis* című írásában fogalmazza meg Althusser. E szerint: 1. a filozófia (Lenin gondolatának analógiájára: a politika a gazdaság koncentrált kifejezése) „a politika elméleti koncentrátuma”; 2. „a filozófia végső soron osztályharc az elméletben”.<sup>138</sup>

A filozófia e megváltozott értelmezését első ízben az École Normale Supérieure-ön tartott – rendkívül viharos fogadtatású – előadásaiban fejtette ki (1967. október–november), igen népes hallgatóság előtt, amely a legkülönbözőbb karokról és szakokról verbuválódott. Ezeket az előadásokat mint „retrospektív tanúságtételeket” 1974-ben jelentette meg változatlan formában *Philosophie et philosophie spontanée des Savants* címmel. E művében Althusser, az „antitézisek specialistája” (Cornforth) nehézveretű szellemi páncélzatban lép elénk – felvonultatva szinte teljes szellemi arzenálját. Meta-filozófiai nézeteit 25 meghökkentő tézisben és ezek magyarázataiban fejti ki.<sup>139</sup> E 25 tézis részletező ismertetése és elemzése itt nem lehet célunk; az alábbiakban ezek összevont és lerövidített összegzése következik.

Althusser először a „negativitás téziseit” sorolja fel:

I. A filozófiai tézisek dogmatikus proposíciók, amelyek rendszert alkotnak, s e tézisek vagy *helyesen*, vagy *helytelenül* vannak mondva, tehát nem az „igaz” jelzőt kell rájuk alkalmazni, mert az a tudományoshoz tartozik (1., 2., 6. és 7. tétel).

<sup>137</sup> Uo. 11. o.

<sup>138</sup> *Réponse*, 13., 14. o.

<sup>139</sup> Vö. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris 1974, 13–67. o.

II. A filozófiának nincs reális tárgya és nincs olyan értelemben tárgya, mint a tudományoknak, ezért a filozófia nem téved, nincs tehát filozófiai tévedés (3., 4., 5. és 8. tézis).

A „pozitív tézisek”:

III. Az interdiszciplinaritás elve egy ideologikus (hamis tudati) proposíció, a filozófia nem az interdiszciplinaritást jelenti, és nem is az interdiszciplinaritás elmélete (9., 10. és 11. tézis).

IV. De a filozófia nem is a totalitás elmélete, a totalitás sem tárgya a filozófiának (12. tézis).

V. A filozófia filozófiai kategóriákat, a tudomány tudományos kategóriákat termel, a filozófiai, illetve a tudományos módszer másképpen funkcionál (14., 15. és 13. tézis).

VI. A filozófia alapvetően különbözik a gyakorlati ideológiáktól (erkölcs, vallás stb.). Az „eredet”, a „végső célok” stb. kérdése ideologikus kérdés, a gyakorlati ideológiák a társadalmi cselekvést és viselkedést szabályozzák (16., 17., 18. és 19. tézis).

VII. A filozófia fő funkciója az, hogy demarkációs vonalat húzzon az „ideológiai” és a „tudományos” között; a tudományos praxisnak részét alkotja a tudományos ideológia, s ez nem más, mint a tudományok (tudósok) spontán ideológiája (20. és 21. tézis).

VIII. A tudományos és az ideológiai közötti különbségtétel a *filozófián belül* történik, ez a filozófia közbelépésének (intervention) az eredménye (22. és 23. tézis).

IX. A filozófia specifikumát a tudományokhoz való kapcsolata adja meg: *a tudományokhoz való kapcsolatán kívül a filozófia nem létezik*, bár ez nem jelenti azt, hogy csak a filozófia beszél a tudományokról vagy hogy a filozófia csak a tudományokról beszél (24. tézis).

X. A tudósok, tudományos gyakorlatuk során, spontán módon felismerik a tudományok és a filozófia privilegizált kapcsolatát, így beszélni kell a tudósok spontán filozófiai tudatáról, amely általában tudattalan marad, de ritkán (főként a tudományos válságok idején) tudatosulhat (25. tézis).

E tézisek tovább élnek Althusser két jelentős, valamivel későbbi írásában (*Lénine et la philosophie* – eredetileg elhangzott a Francia Filozófiai Társaság 1968. február 24-i ülésén – és *Réponse à John Lewis*), kiegészülve a filozófia politika általi meghatározottságának – már említett – hangsúlyozásával. Eszerint a filozófia egy „kettős képviselettel” jellemezhető: 1. mint „osztályharc az elméletben” a politikát képviseli az elmélet terrénumában; 2. megfordítva, a politikában viszont az elméletet képviseli.

Annak a megváltozott felfogásnak, hogy a filozófiának nincs tárgya és története, a legfontosabb következménye az – mint ezt a *Réponse* határozottan leszögezi –, hogy a filozófiában most már nem beszélhetünk episztemológiai cezúrákról, hanem csak forradalmakról.<sup>140</sup> A filozófia mindezek értelmében – miután nincs tárgya – nem vezet sehová. Ez abból látható – mondja Althusser –, hogy más a tudományok története és más a filozófia története. A tudományok történetét a tiszta és egyszerű tévedések eliminációjával, valamint a régi elmélet helyes elemeinek az újonnan megkonstruált elméletbe való behelyezésével lehet jellemezni; de a filozófia történetében nincs szó a tévedések kiküszöböléséről – miután filozófiai tévedésekről nem is beszélhetünk –, a filozófiában

<sup>140</sup> Vö. *Réponse*, 55. o.

csak tendenciák harcáról van szó.<sup>141</sup> A filozófia történetéről maximum egy értelemben lehet beszélni — állítja Althusser —, ha a tudománytörténeti fejlődésben helyezzük el a filozófiai harcokat. A filozófia eme megváltozott értelmezésének az elméleti ideológiák vonatkozásában is van egy lényeges következménye: egy 1969-es, a CERM-ben tartott előadásában, a főként természettudósokból álló hallgatóság előtt Althusser kijelentette, hogy nem lehet a Marx előtti filozófiát teljes egészében hamisnak tekinteni.

Althusser tézisei problematikusak, de jórészt megoldatlan metafilozófiai problémákat feszegetnek. Az teljesen nyilvánvaló például, hogy a filozófiának nincs úgy konkrét tárgya, vagy nem úgy van története, mint a tudományoknak. De ettől a kérdés nem egyszerűbb, hanem, ha lehet, még bonyolultabb lesz. Mert mitől van az, hogy Plátón filozófiáját — Althusser példájánál maradva — ugyanúgy időtlennek és kortalannak, tehát mindig aktuálisnak érezzük, mint mondjuk Euripidész drámáit? Ha Plátón filozófiája egyszerűen csak az Eukleidész által feltárt matematikai kontinens következménye lenne, már régen el kellett volna temetni. De akkor mivel magyarázható a logika XIX. század végi–XX. század eleji platonizáló tendenciája (Bolzano, Moore, Russell stb.)?

Nem lehet tehát a filozófiát csak a tudományhoz kötni és csak a politika koncentrárumaként meghatározni — abszolúte elválasztva a valóságos történelemtől és a társadalmi tudat más formáitól, tagadva, hogy maga is rendelkezik viszonylagosan autonóm történelemmel, valamint *világnézeti* funkciókkal. A filozófia funkciója nem merül ki abban, hogy segíti vagy gátolja a tudományok fejlődését, bár a filozófiatörténet és a tudománytörténet valóban szorosan összefügg.

Amit Althusser tézisei megfogalmaznak, az valamiféle új *ancilla*-elv: ha a skolasztikában a filozófia *ancilla theologiae*, akkor itt „*ancilla scientiae*”. Sajátos módon sokat vitatott tézisének (a filozófiai és tudományos episztemológiai cezúra összefügg) visszavonása vezette Althusst a filozófia egy másik szélsőséges értelmezéséhez. Ez az értelmezés már valóban nem teoricista, viszont *tartalmatlan*, s ugyanúgy egyoldalú — bármennyire is az ellenkezőjét állítja Althusser —, mint a régebbi. Althusser azt a tényt hagyja figyelmen kívül — pontosabban tagadja —, hogy a filozófia is elsajátítja a valóságot különböző konceptuális formákban, rendszerekben, modellekben; sőt, nézőpontja és szisztematizálása folytán általánosabban, mint a tudományok. Ezért van az, hogy az arisztotelai fizika például Galilei és Newton után teljesen érdektelen, de mint a világ fogalmi elsajátításának egy lehetséges formája, máig elevenen hat.

E vázlatos megjegyzéseket hadd zárják le J. Ranciére ironiával átítatott fejtegetései, aki a volt tanítvány kritikusi kegyetlenségével a következőképpen fogalmaz: „Amikor az althusserizmus a tudományok tudománya volt, egy bizonyos státust adott Marxnál az episztemológiai cezúrának: ez szállította az ideológiáról a tudományra való átmenet mintaszerű bizonyítékát.” Ha az érett korszak szövegeiben újból feltűnnek a fiatal Marxéhoz hasonló kifejezések, akkor csak a szavak hasonlóságáról van szó, de nem a fogalmakéről, mert Marx nem gondolta végig adekvát formában a cezúra fogalmát. Ez „a filozófia osztályharc az elméletben” formulával megváltozik. „Ha a filozófia nem tudomány, a tudományos cezúra különbözik a filozófiai forradalomtól. A cezúrát a filozófiai forradalom váltja ki, ezt pedig a politika. Mert elfogadta a proletár politikai

<sup>141</sup> Vö. Lénine *et la philosophie*, 34. o. *Philosophie*, 85–86. o.

pozíciókat, tudta Marx definiálni az elméletben a proletár pozíciókat, és tudta megalkotni a történelem tudományát.” De ez így tautológia: Marx azért *alapította* meg az új marxista tudományt, mert *elfogadta* a marxista pozíciót.<sup>142</sup>

Mindez azt is jelenti: a filozófia nem lehet egyszerűen a „politika koncentrátuma”, a filozófia és a politika terjedelmileg nem azonosítható, bár egymástól függetlenül nem értelmezhetők. Althusser metafizikai elképzeléseit végső soron egy bizonyos „szkizofrénia” jellemzi: a tudományok számára a „helyes utat” (a materializmus) a filozófia mutatja meg, annak ellenére, hogy nem tudomány, hogy se tárgya, se története nincs, amely így nem is tévedhet, s amelynek állításait nem az igaz–hamis terminusaival kell leírni. Az althusseri elemzés „csak” egy kérdésre nem válaszolt: hogyan lehetséges ez?

Az a távolság, amely a nyolcvanas évtized első harmadában Althusserrel elválaszt bennünket, már nyilvánvalóvá teszi, hogy a marxista elmélet megújulása az Althusser által megkísérelt formában nem volt megvalósítható, mert a marxista filozófia problematikája nem szűkíthető le az episztemológiára. De Althusser elméleti érzékenységét és elméleti jelentőségét mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az általa felvetett problémák jelentős részével még ma is küszködünk. Mintha kimondatlanul is ezt igazolná Almási Miklós „kíméletlen diagnózisa” is, aki esszéjében,<sup>143</sup> majd két évtized múltán diagnosztizálva a marxizmust, hasonló tüneteket kénytelen megállapítani, mint amilyeneket már Althusser is megállapított a hatvanas évtized elején és közepe táján. A tünet még ma is a marxista elmélet viszonylagos elmaradottsága „*saját* lehetőségeitől” és a XX. század második felének „igényeitől”; nem függetlenül az „originális filozófia” világviszonylatban tapasztalható visszaesésétől. Az „autonóm filozófiai látásmód visszaszerzése” ugyanúgy követelmény ma is, mint ahogy követelmény volt a hatvanas évtizedben. A marxista elmélet legnagyobb próbaköve még mindig elhelyezhető az althusseri problematikában: „A marxista *elmélet* tudomány is, ideológia is – hangsúlyozza Almási –, de e két státus közötti viszony mindmáig elmosódott.”

J. Suret-Canale az Althusser-vita tombolásakor úgy nyilatkozott Althusserrel, hogy „kevés hasonló színvonalú filozófus van Franciaországban”. Ha ítéletét ma is érvényesnek érezzük, akkor ezzel elsősorban problémaérzékenységét ismerjük el – ami különösen szembetűnő a hetvenes évtized elméleti sivársága után.

Althusserre különösen érvényes az, amit Garaudy fogalmaz meg híres könyvének egyik helyén: „Nem az a legnehezebb mindig, hogy megoldjuk a problémákat. Néha a legnehezebb feltenni a kérdéseket.”<sup>144</sup> Althusser problémaérzékenységének kiemelésével azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a *Pour Marx* és a *Lire le Capital* szerzője nem egyszerűen szövegmagyarázó Marx-értelmező volt; tevékenysége legpozitívabb mozzanatának „probléma-termelése” tekinthető. Ugyanakkor az althusseri életmű legjellegzetesebb sajátossága talán az, hogy pozitív kérdésfeltevései – sajnos – nem párosultak pozitív megoldásokkal.

Munkásságának legmaradandóbb eleme a marxi filozófia sajátosságainak, a polgári ideológiától való lényegi különbözőségeinek feltárása. A marxista filozófia nagy vesz-

<sup>142</sup> Lásd Rancière, i. m. 149–152. o.

<sup>143</sup> „A ’nyitott elmélet’ lehetőségei”, *Világosság*, 1983. április.

<sup>144</sup> *Marxisme du XX<sup>ème</sup> siècle*, La Palatine, Paris-Genf 1966, 9. o.

tesége, hogy a hangsúlyt általában a különbségekre — mint az antihumanizmus— antihistoricizmus esetében is láttuk — és nem a pozitív megoldásokra helyezte. De a kérdések elemzésekor két olyan lényeges mozzanat tisztázásához járult hozzá — mint ezt L. Sève, Althusser talán legkompetensebb kritikusa is kiemelte —, „amelyeknek figyelembevétele nélkül komoly marxista kutatás nem lehetséges többé: hogy 1845–1846-ban döntő forradalom zajlik le Marx emberfelfogásában és a társadalmi viszonyokról alkotott koncepciójában, és hogy ez a forradalom visszavonhatatlanul diszkvalifikálja a filozófiai humanizmust”.<sup>145</sup>

Amellett, hogy szcientizmusa és a strukturalizmussal való „flörtje” is bírálendő, Althusser nem egy kérdés értelmezéséhez teremtette meg az alapokat: a történelmi idő, a társadalom instanciái közötti viszonyok, a tudományfejlődés–filozófiai fejlődés összefüggéseinek stb. althusseri elmélete minden újabb elemzés nélkülözhetetlen előfeltétele lehet. Egy általános politikaelmélet megteremtése érdekében tett erőfeszítései hasonlóképpen nem hagyhatók figyelmen kívül, miként nem mellőzhetők a történelmi episztemológiát megalapozó törekvései sem. Althusser írásai a marxizmus történetének fontos dokumentumai: sajátos tévedéseikkel együtt is elengedhetetlen előfeltételei az autentikus Marx-kép megrajzolásának.

## RESUMÉ

*Géza Farkas: La théorie de l'idéologie et de l'histoire de Louis Althusser*

L'une des figures des plus discutées de la vie philosophique française, le professeur de la philosophie marxiste pendant des décennies à l'École Normale Supérieure, Louis Althusser met au centre de ses recherches — dont les plus importants produits sont publiés dans les tomes „Pour Marx” et „Lire le Capital” — l'oeuvre de Marx. Il s'oppose tout particulièrement contre les interprétations „humanistes” de Marx, lesquelles essaient apprécier et réapprécier toute l'oeuvre de Marx sur la base de ses écrits de jeunesse.

Selon lui il faut „relire” Marx à la manière, qu'on sépare dans son oeuvre ce qui est idéologique de cela qui est scientifique. La séparation de l'idéologique — dont les formes selon Althusser sont: 1. l'idéologie théorique, 2. les idéologies pratiques et 3. l'idéologie en général — et de la scientifique est bien possible, si en se servant de la lecture symptomale on trouve dans l'oeuvre de Marx la coupure épistémologique. Il voit cette coupure ou rupture dans „L'idéologie allemande”, donc

selon lui tous ce que Marx a écrit avant 1845 peut être qualifier idéologique.

Selon sa formule la plus importante le marxisme est un antihumanisme et un antihistoricisme théorique, et c'est pourquoi on peut qualifier scientifique le marxisme. L'antihistoricisme d'Althusser signifie, qu'il jette l'interprétation empirique et téléologique de l'histoire, mais — et c'est une erreur regrettable — même la notion du sujet. Sa thèse la plus discutée est que „l'histoire est un procès sans Sujet ni Fins(s)”.

Ces thèses ont ébranlées à l'époque la vie philosophique. La plus grande partie de ses interpréteurs et de ses critiques l'a qualifié structuraliste, mais il a reçu la marque „marxologue”, „pseudo-structuraliste”, „éclectique” etc.

L'auteur de cette étude interprète l'apparition d'Althusser et de ses thèses sur la base de l'évolution de la philosophie marxiste et de la vie philosophique française au XX<sup>ème</sup> siècle. Il

<sup>145</sup> L. Sève: *Marxizmus és személyiségelmélet* 93. o.

essaie d'interpréter les plus importants éléments de la pensée d'Althusser du côté et en dedans de la philosophie marxiste en démontrant que cette oeuvre exceptionnellement riche en problèmes n'est ni un structuralisme marxiste ni un marxisme structuraliste. Il rejette le qualificatif structuraliste car selon son opinion cette classification se repose sur l'identité apparente des notions de la structuralisme et d'Althusser, et n'aident pas à comprendre la pensée de ce dernier. Il démontre qu'Althusser voulait défendre le marxisme et que sa pensée et son action ne man-

quent pas des motifs politiques. Au centre de ses recherches il met la thèse bien connue, selon laquelle le marxisme est un antihumanisme et un antihistoricisme théorique, et bien que selon sa conclusion il soit impossible de renouveler le marxisme à la mode Althusser, car on ne peut pas rétrécir le problème de la philosophie marxiste à l'épistémologie comme le fait Althusser, il considère son oeuvre une partie essentielle de la philosophie marxiste, qui malgré à ses erreurs spécifiques nous aident de mieux comprendre Marx.



# DOKUMENTUM

BENEDETTO CROCE

## A TÖRTÉNELEM FOGALMA (Válogatás Croce írásaiból)

Szerkesztette, az összekötő részeket és a bevezetést írta Alfredo Parente\*  
Fordította Fehér M. István

\*A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Benedetto Croce: *Il concetto della storia*. Antologia a cura di Alfredo Parente. Laterza, Bari, 1975, 10. kiadás (első kiadás: 1954). Az antológia gondozójának, Alfredo Parentének, valamint Alda Croce asszonynak köszönetünket fejezzük ki az antológia folyóiratunkban magyar nyelven történő megjelentetésének szíves engedélyezéséért.



# TARTALOM

Bevezetés	479
Bibliográfiai jegyzet	486
I. ELSŐ KÍSÉRLETEK: A TÖRTÉNELEMNEK A MŰVÉSZET ÁLTALÁNOS FOGALMÁRA TÖRTÉNŐ VISSZAVEZETÉSE	489
II. AZ IFJÚKORI TÉZIS TOVÁBBFEJLŐDÉSÉNEK ÉS FELBOMLÁSÁNAK ELSŐ JELEI	492
1. Szemlélet és percepció	492
2. A művészet és a filozófia	493
3. Ismét a történelem mint művészet	494
4. A történelem fogalmi mozzanata	495
III. A LOGIKA MINT A TISZTA FOGALOM TANA ÉS A KATEGÓRIÁK	497
1. Fogalom és megjelenítések	497
2. Fogalom és pseudo-fogalmak	498
3. A tiszta fogalom jegyei	501
a) Univerzalitás és konkrétság	501
b) Formális unicitás és tartalmi sokféleség	502
4. A definitorikus ítélet és az individuális vagy perceptív ítélet	503
5. A definitorikus ítélet (tisza fogalom) és az individuális vagy perceptív ítélet azonossága	507
6. Az a priori szintézis és a kategóriák	511
IV. A FILOZÓFIA ÉS A TÖRTÉNELEM	514
1. A filozófia szűk értelemben	514
2. A történelem	516
a) A történelem mint individuális ítélet és a történeti források	516
b) Szemlélő képesség és a művészet és történelem ideális viszonya	517
c) A predikátum vagy logikai elem a történelemben	517
d) Az ítélet szubjektivitása és objektivitása és a történeti szkepticizmus bírálata	519
e) A történelem megalapozottan, illetve jogosult felosztásai	520
f) Az empirikus fogalmak használata a történelemben	522
g) A történeti és a nem történeti tények megkülönböztetése	523
3. Filozófia és történelem azonossága	523
a) A történeti elem szükségessége a filozófiában	524
b) Filozófia és történelem azonossága	525
4. A filozófia mint a történelem metodológiája és a metafizika	526
5. A metodológia és a különös történetek	530
6. A különös történetek és a szellem formái	532
7. A történelem határai mint a világ határai	534
8. Az „a priori szintézis” és a „verum et factum”	534
9. A természet, a történelem és a természet története	535
V. A SZŰK ÉRTELEMBEN VETT TÖRTÉNETÍRÁS ÉS ANNAK PROBLÉMÁI	538
1. Történelem és krónika, s a történelem egyidejűsége	539
2. A történelemre és a krónikára vonatkozó dokumentumok	541
3. A történelemnek a dokumentumok feletti ideális elsőbbsége	543
4. A pseudotörténetek	544

a) A filológiai történelem . . . . .	544
b) A poétikus történelem . . . . .	545
c) A szónoki vagy retorikus történelem . . . . .	547
5. A történeti szkepticizmus formái . . . . .	548
6. Az univerzális történelem és az univerzális története . . . . .	550
7. A filozofizmus és a „történelemfilozófia” . . . . .	552
<b>VI. A TEORETIKUS-PRAKTIKUS KÖRE ÉS A TÖRTÉNELEM MINT GONDOLAT ÉS MINT TETT . . . . .</b>	<b>555</b>
1. Egy történeti könyv történetisége . . . . .	555
2. Egy történeti könyv igazsága . . . . .	557
3. Egy történeti könyv egysége . . . . .	558
4. A szükségszerűség történeti jelentése . . . . .	561
5. A történeti előrelátás . . . . .	562
6. A történeti megismerés mint a megismerés teljessége és a filozófia egy meghaladott felfogása . . . . .	563
7. A történelemben levő ún. irracionalitás és a történelem pozitivitása . . . . .	566
8. Történeti ítélet és morális ítélet . . . . .	568
9. A historiográfia mint a történelem alóli felszabadulás és a hamis historicizmus . . . . .	570
10. A történelem mint tett és az elme kategóriái mint a cselekvés potenciái . . . . .	571
11. A fejlődés fogalma . . . . .	572
12. A történetírásnak a cselekvésre vonatkoztatott előkészítő, ám nem meghatározó jellege . . . . .	574
<b>VII. A TÖRTÉNELEM ETIKAI MOTÍVUMAI ÉS A SZABADSÁG VALLÁSA . . . . .</b>	<b>575</b>
1. A morális tevékenység . . . . .	575
2. A történelem mint a szabadság története . . . . .	577
3. Historicizmus és antihistoricizmus . . . . .	580

A történelem problémája bizonyos értelemben az egész crocei filozófia problémája; azé a filozófiáé, mely legmélyebb motívumait és átfogó jelentését tekintve a „historicismus” elnevezést kapta.

A historicizmus a szónak Croce által adott értelmében azt jelenti, hogy az univerzum a maga összes jelenségében – szigorúan emberi megnyilvánulásaiban éppúgy, mint az egész kozmosz történéseiben – nem egyéb, mint az élet örök születése és kibomlása, tehát történelem. S ha a világ a maga teljességében élet, kifejlés vagy történelem, akkor a történeti vagy historiográfiai megismerés a legmagasabb, ami az emberi elmének megadatik – s egyúttal az egyetlen, melyben a valóság önmaga tudatára ébred. Maga a filozófia mint a legmagasabbrendű megismerő tevékenység, mint olyan tudomány, amely a dolgok gyökeréig hatol le, hogy megragadja elveiket vagy lényegüket – saját feladata szükségszerűségének és komolyságának csak akkor tud megfelelni, ha „historizálja” magát, hiszen az általa kutatótt elvek egyúttal azok, amelyek a történelem világát létrehozzák, sőt azonosak magával a történelemmel, amennyiben az *iuxta propria principia* bomlik ki, hogy ezt a reneszánsz kifejezést használjuk. Innen adódik az, hogy a megismerési folyamat terminusainak tagolódása és közvetítése révén, amit Croce különösen a *Logica* nagyszabású értekezésében tanulmányozott mélyreható módon, a filozófia, lemondván a legmagasabbrendű tudomány vagy metafizika hagyományos primátusáról, a maga határait a gondolkodó elme számára felfogható és hozzáférhető ama egyetlen valóság határain belül jelöli ki, ami a történelem.

Az egyetlen világ, melyről megengedett s egyúttal értelmes beszélni, valójában nem egyéb, mint az, amelyről képek vagy képzetek által első benyomásaink támadnak; senki sem képes ugyanis, még a képzeteket egybeszővő fantázia szárnyalásában sem, túllépni a képzetek birodalmán, melyben a dolgok – valóságosak vagy ideálisak – azonosíthatók, s melyen kívül semmik. Az elvekre irányuló filozófiai vizsgálódást ez okból nem lehetséges a képzeteken felülemelkedve végezni, hanem csakis beléjük merülve, hiszen bennük – s a valóságban, melyben azonosíthatók – elevenek és tevékenyek ama elvek, nem pedig egy absztrakt, üres és halott elkülönülésben, melyet az elme sem megragadni, sem felfogni nem képes.

Másrészt a valóság megismerése, azaz a történelemre és annak konkrét és különös megnyilvánulásaira és jelenségeire irányuló megismerés mi más lehetne is, ha nem az egyedi képzetek, vagyis az egyedi tárgyak különösségén való felülemelkedés, hogy megpillantsuk a fényt, mely belülről világítja meg őket, s halad egyúttal túl rajtuk, amennyiben e fény az egész fénye? A történeti megismerés valójában olyan „ítélet”, melyben a különös dolgok (képzetek) alkotják rendre a „szubjektumot”, mely a maga minősítését a „predikátumban” találja meg; és a predikátum benne rejlik a különös

szubjektumban, ám egyúttal meg is haladja azt, hiszen végtelen ugyanolyan minőségű vagy természetű szubjektumról predikálható. „Michelangelo *Dávidja* műalkotás.” Ebben az ítéletben az emberiség egy különös művét, a történelem menetének egy különös megnyilvánulását határozzuk meg azáltal, hogy a Művészet vagy a Szépség fogalmára vonatkoztatjuk, mely a maga részéről viszont nem különös tény vagy képzet, s így nem méríthető ki Michelangelo *Dávidjában*, hanem a szellem egy elengedhetetlen és vitális funkciójának felel meg, s így fellelhető minden alkalommal, amikor az emberek — a márványban vagy a színekben, a zenében vagy a szavakban, vagy más lehetséges nyelvi formában — érzelmeket fejeznek ki azáltal, hogy azt képben jelenítik meg vagy szóban adják át.

A különös dolog ugyanis valójában nem definiálható vagy minősíthető, ha meg hagyjuk pusztá különösségében. Michelangelo *Dávidja* nem definiálható azzal, hogy az Michelangelo *Dávidja*, sem pedig úgy, hogy aprólékosan leírjuk, vagy hogy felkérjük a nézőt: alaposan vegye szemügyre. Mindez haszontalan ismétlés vagy tautológia volna, mely nem képes kilépni a szemlélő vagy szemlélődő közvetlenség köréből, hogy ítéletet formáljon. Nem definiálható ugyanakkor egy másik mű vagy különös dolog által sem, mivel minden egyéb különös dolog, kizárván mint olyan az összes többi, lehetetlenné tenné az ő különösségének megragadását. Ítéletet formálni a *Dávidról*, azaz megérteni és minősíteni azt, csakúgy mint minden más történeti, művészeti, gazdasági, morális és egyéb művet vagy aktust — csupán különösségén való túllépéssel lehetséges; s a különös dolgokon kívül csupán a fogalmak léteznek, melyek több dolognak — vagy mindegyiküknek — a minőségét alkotják. A fogalmakban találnak a dolgok közösségre és viszonyokra, lényegi rokonságra és rendre, mely a valóság életét irányítja.

Ám ha a történelem megismerés, s megismerni annyi, mint ítélni, ítélni pedig mint fogalmak szerint minősíteni, akkor a történeti megismerés előfeltételezi a fogalmak kidolgozását és ismeretét. Akinek a művészetről, a gazdaságról, a jogról, a morális akaratról, az élvezetről és a fájdalomról, a filozófiáról, a civilizációról, a haladásról, a szabadságról stb. nem volna fogalma — avagy hiányos fogalma volna —, az néma maradna a dolgok előtt, nem ismerné fel őket, nem formálna ítéletet — avagy téves ítéletet formálna — a műalkotásokról, a nyelvi állításokról, a gazdasági és politikai intézményekről, a szenvedésekről és az örömökről és e kettőnek az akarat drámájában játszott szerepéről, és a sort még folytathatnánk. De éppannyira mondható az is, hogy a filozófia, mely a fogalmak tudománya, a semmibe foszlana — miként az többször is megesett története során —, ha ama fogalmakat, melyek a valóság minőségének felelnek meg, a történelmen kívül, vagyis nem a világ konkrét és különös megjelenítésein keresztül akarná megragadni. A fent jelzett tautológiának, amit az empirizmus tautológiájának lehetne nevezni (a különös különös általi definíciójának abszurd kísérlete, a különösbe való bezárkózás) másfelől a racionalizmus tautológiája (a fogalom fogalom általi, a tapasztalat körébe való belépés nélkül történő meghatározása) felel meg.

Ha tehát a filozófia által definiált fogalmak nem absztrakt entitások, hanem a valóságnak vagy a történelemnek az alapvető minőségei maguk, akkor a fogalmak kimunkálása éppúgy előfeltételezi a konkrét élet és történelmi tapasztalat megjelenítését, miként a történeti ítélet — mint láttuk — előfeltételezi a fogalmak kimunkálását.

Egyébiránt felettébb világosan ki kell tűnnie, hogy ebben a kölcsönös feltételezett-ségi viszonyban az „előfeltevés” fogalma pontatlan és mechanikus — mintha azt

mondanánk, hogy a légzésben a tüdő előfeltételezi a szívet, míg a vérkeringésben a szív a tüdőt: az igazság viszont az, hogy a légzés és a vérkeringés funkciói organikusan, egyetlen aktusként mennek végbe, a két különböző, ám egymástól elválaszthatatlan szerv kölcsönös viszonyának köszönhetően. És ahogy nincs egyetlen olyan pillanat sem, amikor az elme a fogalmakat másképp mint történeti képzetek fogalmaiként tudná gondolni, avagy a történelemről fogalmak fénye nélkül ítéletet formálni, a történelmet e fény nélkül felfogni – úgy a megismerő tevékenység képzet és fogalom ama egyetlen lehetséges körében zajlik, amely éppannyira megtalálható a ténylegesen és konkrétan gondolt filozófiában, mint a valóban megvilágító és ítélő történetírásban.

Ebben áll *filozófia és történelem* Croce által tézisszerűen megfogalmazott *azonossága*: olyan szubsztanciális és abszolút azonosság, amit szilárdan szembe kell állítani mindazokkal a látszatokkal, amelyeket filozófiai eszme-futtatásoktól és filozófiai könyvektől elválasztott történeti eszme-futtatások és történeti könyvek mutatnak – emberi dolgok olyan elbeszélései, melyekben nem jelenik meg filozófiai fogalmak és egyetemes problémák meghatározásának semmilyen nyilvánvaló igénye –; és olyan filozófiai eszme-futtatások és rendszerek, melyekben semmilyen kifejezett hivatkozás nem található a világban megtörtént dolgokra. A fogalmakat, melyeket a történész munkál ki elméjében vagy a gondolkodás ezeréves története hagy rá élő örökségként, az igazi elbeszélésekben [storie] elrejtí az előadás narratív formája, de távol mégsem lehetnek, hacsak nem a megértés vagyis az ítélet minden fénye híján lévő naiv megjelenítésről és elbeszélésről van szó. Így a maguk megismerő funkciójához méltó filozófiákban a történelem konkrét megnyilvánulásainak megjelenítését vagy felidézését tézisszerűen mellőzni lehet ugyan, ám ideális jelenlétük s a rájuk történő állandó hivatkozás mégiscsak elengedhetetlen; csakúgy, mint – másfelől – az is, hogy a filozófus problémája minden alkalommal az őt körülvevő világ tényeiből és ösztönzéseiből fakadjon: abból a történelemből, amely bennünk és körülöttünk, szünet nélkül zajlik, feltéve, hogy a filozófia nem óhajtja – amint az meg szokott történni – gondolati tunyaságra s az intellektus absztrakt műveleteire kárhóztatni magát.

\*

A megismerés ama elméletéből, mely a historicizmus elnevezést viseli, s a filozófiát és a történetírást azonosítja, kirajzolódnak – mint valami középponti fényből – az egész crocei filozófia vonásai.

A történeti vagy historiográfiai megismerés mindenekelőtt – mint láttuk – magával hozza a megismerés legelemibb formáját, a képzetek vagy képek szemléleti megismerését, melyekben számunkra először tárul fel a világ, mint ami mind a filozófiának, mind a történelemnek a szubjektuma: olyan közvetlen és naiv szemlélet, amely nélkül, mindazonáltal, anyag és ösztönzés híján, történeti és filozófiai (vagy történeti-filozófiai) ítélőkéességünk nem fejlődne ki. Croce *Logikája* ily módon elsősorban az *Eszttétikát* implikálja. Mivel azonban – mind mondtunk – a világ s annak története egyedül ama megjelenítésekben foglaltatik, melyekről a magasabbrendű, fentebb leírt megismerési fokon, a fogalmak univerzális fényénél szerzünk tudomást, így a megismerés emez elmélete, midőn a megjelenítések tartományán belül jelöli ki saját érvényességi körét, ezáltal megvonja a történelem határait is, melyek ugyanakkor egybeesnek a világ hatá-

raival. Hiszen a történelem, vagyis a megjeleníthető határain túl, mihez is tudna fordulni a gondolkodó elme? A tapasztalaton kívül, ama megjelenítések egyedül lehetséges tapasztalatán kívül, melyekben testet öltenek a világ dolgai – nem csupán az anyagnak nevezett tárgyak, hanem ama érzelmek és vágyak is, melyek e tárgyakhoz kötnek vagy tőlük eltaszítanak; az akarat drámája, mely általuk színeződik és belőlük táplálkozik; s a művészet és a nyelv, mely végül ismét képekké tisztítja s szóban közvetíti őket, avagy új ideális képeket rajzol fel, a jövő képeit, az akarat új törekvéseit – e tapasztalaton kívül mi mást lehetne valaha is elképzelni?

Azt kell tehát mondani, hogy miként a crocei *Logika* az *Eszttétikát* implikálja, úgy a történetírásként felfogott filozófia viszont azt implikálja, amit egykor az elvek tanának vagy „metafizikának” neveztek; sőt, magába szívja és feloldja azt. A filozófia, a történeti élet különböző formáinak megfelelő ágaival, midőn a történelem princípiumait tanulmányozza, valójában kimeríti a világ princípiumainak vizsgálatát – nem érez készletést egy speciális és megkülönböztetett, filozófián túli vagy metafizikai, előkészítő vagy lezáró jellegű vizsgálódásra, mint a megismerés alapjára vagy csúcspontjára. S mivel a filozófia mindenképp az elvek vizsgálata marad, így akár – tetszés szerint – metafizikának is nevezhető, ám az „immanencia metafizikájának”, éspedig azért, mert e vizsgálódást nem a világtól elrugaskodva végzi (valahol a világon túl, ahová senkinek sem sikerülhet áthelyezni s elragadtatni magát, hacsak nem a képzelet valamely imbolygó játékában), hanem leszállva annak folyásába, megmerítkezve amaz okok világánál, melyek a valóság mozgását irányítják, ritmusát és menetét megszabják.

S a hagyományos metafizikának ama metafizika fellépése révén történő felszámolása, mely az immanencia nevét viseli, nem csupán Isten és világ, szellem és anyag, ideális és reális hagyományos dualizmusára mér halálos csapást (hiszen az egész élet, hogy valóban eleven legyen, az intelligencia átlelkesítő erejét kívánja, s a világ minden parányi részében az isteni szellem által áthatott, sőt, szüntelen teofánia, s a reális sincs az ideális alá rendelve, hanem épp maga az ideális, annak tevékenysége és örök története), hanem egyúttal aláássa minden szkepticizmus alapját is.

Ha a világ elvei a világban találhatók, s ha mi a világ részei vagyunk – szemlélői és szerzői –, akkor szükségképpen tudatunkban bírjuk ama elveket, s ezért megfelelésben vagyunk és szüntelen megfelelésben lehetünk a történelemmel, megérthetjük azt, hiszen az a mi történelmünk maga; akár azért, mert mi csináltuk, akár azért, mert mások történelme, mások vitték véghez ugyan, ám ugyanazon sugallatra, mint amellyel bennünk és az egy és oszthatatlan világegyetem minden más megnyilvánulásában is végbemegy.

Itt teljesedik ki teljes jelentésében az a tanítás, melyet a XVIII. században Giambattista Vico vázolt fel: az igaznak s a faktumnak a felcserélhetőségére vagy kölcsönösségére vonatkozó tan (*verum et factum convertuntur* vagy *reciprocantur*). A történelemnek ezt a világát emberek csinálják, mégpedig értelemmel azaz tudattal, s ezért is ismerhetik meg. Ami annyit tesz, hogy a megismerés aktusában az ember nem talál egyébre, mint ugyanazon elvekre, amelyek a cselekvés folyamán vezették és szolgáltak vezérfonalul, s amelyek szüntelenül vezetnek és szolgálnak vezérfonalul. S mivel az igazságot így látszólag kívül, ám valójában a tudaton belül keressük, hiszen minden dologban amaz univerzális szellem lélegzik, mely átlelkesíti s mozgatja a mi tudatunkat magát is – így kutatása, bármennyire keserű és drámai legyen, a tévedés megannyi akadályt gördítsen is elé, mégis az emberi lehetőségek természetes rendjébe illeszkedik.



E tanításnak a kibontása Crocénak abban az eredeti és megvilágító kijelentésében található, mely szerint az elme kategóriái és fogalmai egyúttal a „cselekvés potenciái”. Ez már a történelem teljességére vonatkozó tanítás, nem csupán megismerő vagy historiográfiai mozzanat vagy fakultás; a történelemnek éppannyira *res gestae*-ként, mint *historia rerum gestarum*-ként való tana. A megismerő elme nem kerget fantazmákat (vagy nem szabadna kergetnie), hanem befutja az élet útját. Az emberek csinálják a dolgokat, cselekedeteket hajtanak végre, műveket hoznak létre (*res gestae*), a cselekvés ama potenciáival felruházva, melyek hol a megjelenítés, hol az öröm és a fájdalom különböző formáiban megnyilvánuló érzés képessége (s megjelenítések nélkül nincsenek érzelmek), hol a vágyódás (s megjelenítés és érzelmek nélkül nincsenek vágyak), hol az akarás és a szándék megmásmátásá (s vágyak, megjelenítések és érzelmek nélkül nem jön létre az akarat), hol a gondolkodás (s megjelenítések, érzelmek, vágyak és akarat nélkül nem lehet gondolkodni, mivel a gondolat nem egyéb, mint az akarás szükséglete, mely nem akarhatna s vihetne végbe semmit az elme homályában). S mi más is volna a filozófia, ha nem fogalmi fénybe való emelése a „cselekvés potenciáinak”; ama képességeknek, melyek által a világ és az emberek élnek és cselekednek, s meg végbe pillanatról pillanatra a történelem?

Itt nyer megerősítést – a szkepticizmus minden támadásának ellenállva, sajátos beállításban és tükrözésben – a megismerés ama bizonyossága, amely a lét és az élet eleven formái és az igazság elvei avagy az elme kategóriái eredeti, radikális egységében alapozódik meg. A szellem mint gondolkodó elme önmagát keresi mint akaratot, azaz tevékenységet; önmaga tárgyává teszi saját művét. A filozófia, a gondolkodás, értelemként vagy megismerésként bontja ki azt, amit az ember s a világszellem általában tett és szüntelenül tesz.

A cselekvés és a gondolkodás vagy megismerés nem két elkülönült tevékenység tehát, hanem az élet organikus köre, mely a gyakorlat és az elmélet félköreiből áll.

A nápolyi gondolkodó filozófiai rendszerének megkoronázása az érett Croce egy kötetében, az 1938-as *La storia come pensiero e come azione*-ban található. Benne nyer egyúttal betetőzést a historicizmusra vonatkozó tanítása is. Mindig a történelem, egyedül a történelem az, ami majd a cselekvés, majd a gondolkodás tárgya, amit az ember vagy a világ tesz és gondol. Ugyanarról a szubjektumról van szó a cselekvés és a megismerés szemszögéből, amely épp ebben a gyakorlati-elméleti megkülönböztetésben artikulálódik, mozog és él, mivel a történelmet nem lehet alkotni gondolkodás és megismerés nélkül, miként nem lehet gondolkodni és megismerni olyan, a történelem által gerjesztett impulzus híján, mely az elmétől kér megvilágítást, hogy folytassa útját. A két mozzanat megkülönböztetett, ám elválaszthatatlan; a cselekvés vagy az akarat a gondolat nélkül vak volna, s a gondolat a cselekvés nélkül üres; sőt, a gondolat maga a történelem, melynek, hogy kilépjen önmagából, a bevégzett múltból, azaz hogy önmagát új történelemként hozza létre, szüksége van az önmegismerésre.

Croce egész életében ostromozta mind a tunya tétlenségben élő, akadémiákba vagy kolostorokba zárkózó filozófusokat, akik az igazságot a történelmen kívül keresik, s drámájától félrehúzódnak, elhárítják az élet ösztönzéseit; mind pedig a pusztán cselekvés lóvajait, akik a történelmet és a történeti megismerést megvetik. Ez utóbbiakat mint faragatlan, ostoba és esztelen aktivistákat bélyegzi meg – mint valóságos vadszamarakat, akik azzal kérkednek, hogy megújítják a világot, anélkül, hogy tudnák, mi a

világ; hogy menetét folytatják anélkül, hogy megismernék a befutott utat; hogy előre haladnak anélkül, hogy tudnák, honnan jönnek; hogy csomóit kibogozzák anélkül, hogy fonalát kezükben tartanák.

Szüntelen váltakozásában a jövő felé haladó idő felfalná a múltat, mint valamely éji örvényben, és megbénítaná az akarat erőit, ha meredek kanyarulataira nem világítana a tudat biztos fénye, és nem győzedelmeskedne az emlékezet. Tudat és emlékezet (melyek az igazság terminusai, amely szükségképpen a múlt képzeteire emlékező, azokat fel- és megelevenítő megismerés) megállítják a múló időt, s megőrzik az egykor volt dolgok képeit, újra és újra jelenvalóvá és elevenné teszik őket. S ez a történelem szent hivatala, mely nem csupán az apák művei iránti kegyeletteljes meghajlást várja el tőlünk — hasonlóan ahhoz, ami a halottak kultuszára indít —, hanem igényeiben mélyebben gyökerezik, és sürgetőbb okai vannak. Visszatérni a múltba ugyanis annyit tesz, mint megvetni a jövő alapjait, mely ama múlt nélkül nem volna. Mert a történelem nem halott dolgok erőtlen tanúsága, hanem tudatos emlékezet. Csak a múltban, a bevégzett művekben jut önmaga tudatára az emberiség — ébred tudatára annak, ami van, értékeinek és tévedéseinek; szilárdul meg bizalma eszményeiben, és viszolygása s irtózata a rossz minden megnyilvánulásában bennerejlő negatív és démoni erőktől. S eme tudatban, annak tudatában, ami *van*, nyer bepillantást az emberiség abba, aminek *lenni kell*, s eltökéltséget arra, amit *tenni kell* — veszi fel egyszóval saját útjának fonalát. Aki behunyná szemét a történelem előtt, nem tudná azután újra kinyitni a jövő felé; s a jövő nem a történelem folytatása volna, új történelem kihordása, hanem a sötétben való tévelygés; az eredmény pedig a vakok ama hátborzongató parabolájához hasonlítható, mely Brueghel egy nevezetes festményéről táruel libénk.

Ez a mély értelme az érett Croce fent említett legnagyobb könyvének, a *La storia come pensiero e come azione*-nak. Senki sem tenne egyetlen lépést sem az ideálok ama világossága s a szándékokban való ama tudatos eltökéltség nélkül, amit csak a történelem megértéséből lehet meríteni; abból, amit az emberiség eddig a pillanatig bevégzett, s ami új tevékenységet követel és megnyitja a jövőt. A szüntelen tevékenykedésben, amit csak a megismerés közvetítése tesz lehetővé, forr egybe az élet köre, mely gondolat és cselekvés szétválaszthatatlan köteléke.

A történelem — az emberi nemnek a gondolat öntudatosodása általi haladása — ezért játszik középponti szerepet a crocei filozófiában, hiszen a cselekvés és a megismerés e kettős mozgásában az életet teljes egészében kimeríti; s a történelem problémája innen szemlélve az egész szellemfilozófia problémája: Isten és a világ és az ember problémája, a lét és a valamivé levés problémája, a világot ábrázoló művészeté s a világot felfogó gondolaté, az akaratot mozgó öröm és fájdalom problémája, a jó és a rossz problémája, melynek szétválasztásában gyötrődik a morális akarat — felelősség és választás ama drámáját megélve, mely az önmagát fáradtságosan és fájdalmasan szülő szabadságnak a hasznos és káros, a szép és a rút, a hősi és a nemtelen szembenálló erői közti dialektikus összeütközésében végbemenő drámája. S a szabadság nem oly szó, amely a szellemi folyamat vagy kör egyik vagy másik pontjába íródik, hanem amaz erő, amely az egész folyamatot vagy kört mozgatja; teremő erő, mivel a negativitás szorításából való kilépés szükséglete, magának a történelemnek, fejlődésének és növekedésének feltétele. A történelem problémája ily módon etikai probléma is, sőt, alapvetően az, mely a szabadság s más legmagasabbrendű és örök értékek kultuszában nyeri el vallásos jelentését.

Ha tehát Croce összetett filozófiai építményének van olyan oldala, amely az összes többinél (az *Esztétikától* a *Logikáig*, az *Ökonómiától* az *Etikáig*) inkább érdemli meg, hogy egy kis könyvbe sűrítve kapjon róla képet az az olvasó, aki számára nem (vagy még nem) elérhető, hogy közvetlenül ismerje meg, nem pusztán az óriási terjedelmű, körülbelül nyolcvan kötetnyi crocei életművet, hanem annak csupán szorosabban vett spekulatív ihletettséggű kötetait – akkor az a történelem középponti problémája kellett hogy legyen:

Elvetettük azt a kényelmes, ám kevésbé hatásos gondolatot, hogy egyetlen műből válasszunk ki szemelvényeket, vagyis hogy egyik vagy másik, specifikusan a történelem problémájának szentelt könyvből – mint pl. a *Teoria e storia della storiografia*-ból, a *La storia come pensiero e come azione*-ból, a *Filosofia e storiografia*-ból – emeljünk ki és illesszünk össze kivonatokat: s így nem pusztán az utóbbiakhoz, hanem más művekhez is fordultunk, a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* című fiatalkori (1893-as) értekezéstől – melyben elsőként tűnik fel Crocénak a történelem iránti heves érdeklődése – az *Estetica*-ig s a *Logica*-ig; s ez utóbbinak adtuk a legnagyobb helyet, mivel középponti magját tekintve a logika crocei tana a történelemre mint a megismerés problémájára vonatkozó tan; s a *La storia come pensiero e come azione*-ból is nagyrészt a történelemnek mint az önmagát kibontó életnek, mint az akarat kifejlésben lévő drámájának felfogására vonatkozó oldalakat emeltük leginkább ki.

A kötetek változatossága, melyekből az itt összegyűjtött szemelvényeket válogattuk, ha nem tévedünk, lehetővé tette, hogy első lépéseitől kezdve nyomon kövessük Croce gondolkodásának logikai fejlődését, s hogy rákövetkező fázisain keresztül megragadjuk annak organikus jellegét; abból a célból pedig, hogy eme szervesség az antológia irodalmi formájában is megmutatkozzék. nem úgy rendeztük ezt el, mint egymást követő passzusok sorát, *disiecta membra*ként, melyet a crocei filozófiában kevésbé járatos olvasónak lehetetlen volna elméjében egységes egésszé összefűzni; hanem mint zárt és folyamatos kifejtésben felépített, a komplex probléma benső és vitális tagolódásához idomuló, a könyvalaknak megfelelő részekre, fejezetekre és paragrafusokra tagolt könyvet. Mivel azonban mégiscsak antológiának – vagyis a crocei életmű vegyes helyeiről és kötetiből kiemelt oldalak gyűjteményének – kellett maradnia, így abból a célból, hogy az okfejtés ne legyen híján a megkövetelhető szervességnek és folyamatosságnak, a kiemelt szemelvényeket olyan (a szövegszerű reprodukciótól tipográfiailag is megkülönböztetett) összekötő részek kapcsolják egybe, amelyek a vonatkozó probléma premisszáit, középponti magját, valamint a Croce közvetlen szavaiból – az idézett oldalak számának szükségszerű korlátozása miatt – nem mindig kitűnő logikai átmeneteket idézik fel vagy foglalják össze. Ezen a módon igyekeztük elkerülni a homályosságokat és kitölteni az űrt. Az összekötő részek beiktatása végül azzal az előnnyel járt, hogy eltekinthettünk hosszú lapalji magyarázó vagy kiegészítő jegyzetektől, melyek így a folyamatos kifejtés menetébe vannak beágyazva. A csekély számú jegyzetet, amennyiben nem Crocétól származnak, s nem a vonatkozó helyhez tartoznak, a Szerk. j. [a szerkesztő jegyzete] megjelöléssel különítettük el; céljuk szinte kizárólag külső adatok vagy információk közlésére korlátozódik.

Az összekötő részekben idézőjelek között előforduló mondatok értelemszerűen mind Crocétól származnak, s minden esetben, azokra a kivonatolt oldalakra vonatkoztatandók, melyek az eredeti kötetben a szövegszerűen reprodukált oldalakhoz közel találhatók; eltérő esetben a bibliográfiai hivatkozás kifejezetten fel van tüntetve.

A kipontozott részek, melyek helyenként bizonyos gyakorisággal jelennek meg, nem az eredeti szövegekben fordulnak elő, s így semmiképpen sem bírnak kifejező értékkel, hanem csupán egyes mondatrészek kihagyását jelzik.

Magától értetődik, hogy a jelen antológiának – mint minden antológiának – megvannak a maga határai, és hogy bármennyire azon voltunk is, hogy csiszoltságot és szervezést kölcsönözzünk neki, ügyelve arra, hogy lehetőleg ne hiányozzék egyetlen láncszem vagy lényegi tag sem a crocei történelemfelfogásra vonatkozó gondolatok komplex rendszeréből; mégis az antológiából szükségképp kimarad végtelen számú kérdés, probléma, szempont, hivatkozás, variáció, perspektíva, melyeknek pusztá felsorolása is szép számú oldalt töltene meg. Ám minden antológián túl – s minden antológia előtt – ott vannak (jól tudjuk), nem is az oldalak, hanem maguk a kötetek: jelen esetben Croce számos, gondolatokban gazdag könyve, melyek csodálatra méltó együttesükben a humanitás és a gondolati emelkedettség, a civilizáció és a kultúra egyik legnagyobb dokumentumát nyújtják korunkban, s melyeknek közvetlen olvasására óhajt e vázlatos antológia, mindenekelőtt fiatal olvasókban, kedvet ébreszteni. S ha ezt az erényt a magáénak is mondhatná, akkor eme éppoly szerény, mint szeretetteljes fáradozás teljesültnek mondhatná legnagyobb és legmerészebb célkitűzését.

#### BIBLIOGRÁFIAI JEGYZET

Croce főbb művei, melyek részben vagy egészben a történelem elméletét tárgyalják, a következők: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (a *Primi saggi* című kötetben); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*; *Logica come scienza del concetto puro*; *Teoria e storia della storiografia*; *La filosofia di Giambattista Vico*; *Saggio sullo Hegel*; *Materialismo storico ed economia marxistica*; *Ultimi saggi*; *La storia come pensiero e come azione*; *Il carattere della filosofia moderna* (melyben különösképpen figyelmet érdemel a „Paralipomeni del libro sulla 'Storia'"); *Filosofia e storiografia*; *Storiografia e idealità morale*; *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*; *La critica e la storia delle arti figurative*.

Az olvasó eligazodásának megkönnyítése céljából úgyszintén felsoroljuk azokat a műveket, melyekben Croce történetírói munkássága a historiográfia különböző ágaiban kibontakozott; megemlítjük, hogy – némely, a szűkebben vett és rendszeres filozófia körébe tartozó művet leszámítva, melyekben, mindazonáltal, az *Estetica*-tól kezdve, a szisztematikus részeket a vonatkozó diszciplínák történetét illető többé-kevésbé kidolgozott fejezetek követik – hosszú tudományos munkássága alatt a nápolyi filozófus végig különös figyelmet szentelt a történelemnek, elsősorban pedig az etikai-politikai történelemnek s az irodalom és a költészet történetének, amit életrajzi, biográfiai, a legkülönbözőbb elbeszéléseket és anekdotákat tartalmazó, sok-sok kötete tanúsít.

a) Etikai-politikai történelem és a kultúra története: *La rivoluzione napoletana del 1799: biografie, racconti e ricerche*; *I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo XVIII*; *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*; *Storie e leggende napoletane*; *Una famiglia di patrioti*; *Storia del Regno di Napoli*; *Storia dell'età barocca in Italia*; *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*; *Storia d'Europa nel secolo decimono*; *Uomini e cose della vecchia Italia* (2 kötet); *Vite di avventure, di fede e di passione*; *Varietà di storia letteraria e civile* (2. kötet).

b) A történetírás története: *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*. A történetírás történetének általános vázlata megtalálható a „szellem filozófiájának” negyedik kötetében, azaz a *Teoria e storia della storiografia*-ban; a témára vonatkozó fontos megjegyzések találhatók még a *Logica come scienza del concetto puro*-t záró „Sguardi storici” harmadik fejezetében.

c) A filozófia története: a „szellem filozófiája” négy kötetének történeti részein kívül az esztétika történetére vonatkozó tanulmányok találhatók a *Problemi di Estetica*, a *Nuovi saggi di Estetica* és az *Ultimi saggi* című kötetekben, melyek közül kiemelkedő fontosságúak a Baumgartenről és a Schleiermacherről szóló írások; a szűkebben vett filozófiára vonatkozóan pedig: *La filosofia di Giambattista Vico*; *Saggio sullo Hegel* (a *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* kibővített kiadása); *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*; *Materialismo storico ed economia marxistica*; a *Discorsi di varia filosofia* két kötetében Jacobiról, Giobertiről, Herbartról szóló tanulmányok stb.

d) Az irodalom és a költészet története: *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*; *La letteratura della nuova Italia* (6 kötetben); *Goethe* (2 kötetben, Goethe új fordításban közreadott lírai költeményeiből összeállított válogatással); *Ariosto, Shakespeare e Corneille*; *La poesia di Dante*; *Poesia e non poesia* (jegyzetek a XIX. század európai irodalmáról); *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*; *Poesia popolare e poesia d'arte* (tanulmányok a XIV–XVI. század olasz költészetéről); *Poesia antica e moderna* (több mint harminc tanulmány a klasszikus és modern európai irodalomról, Homérosztól Carducciig, Terentiusztól Tassóig, Cervantesig, Leopardiig, Baudelaire-ig stb.); *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento* (3 kötetben); *La letteratura italiana del Settecento*; *Lecture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*; *Aneddoti di varia letteratura* (4 kötetben).

Az alábbiakban adjuk jelen antológia szemelvényeinek ill. összekötő részeinek az eredeti crocei művek vonatkozó helyeit illető bibliográfiai adatait. Bal oldalt tüntetjük fel a jelen antológia oldalszámait, míg jobboldalt a crocei műveket, melyeknek lap-számait a crocei életmű *corpus*ának a Laterzánál megjelent legújabb kiadásaira vonatkoznak.

489–492. o.: *Primi saggi*, 3. kiadás, 6–41. és 51–52. o.

493. o.: *Estetica*, 11. kiadás, 5–6. o.

494. o.: Uo. 26–27. o.

494–495. o.: Uo. 31–33. o.

495–496. o.: Uo. 45–46. o.

496–497. o.: Uo. 143–148. o.

498–500. o.: *Logica*, 9. kiadás, 14–17. o.

500–501. o.: Uo. 21–23. o.

501–502. o.: Uo. 26–29. o.

502–503. o.: Uo. 47–49. o.

503–504. o.: Uo. 69–74. o.

504–506. o.: Uo. 95–101. o.

507–511. o.: Uo. 127–138. o.

511–513. o.: Uo. 140–147. o.

515–516. o.: Uo. 172–179. o.  
516–523. o.: Uo. 180–198. o.  
524–526. o.: Uo. 199–209. o.  
526–530. o.: *Teoria e storia della storiografia*, 9. kiadás, 140–150. o.  
530–532. o.: Uo. 109–112. o.  
536–537. o.: *La storia come pensiero e come azione*, 7. kiadás, 285–288. o.  
537–538. o.: *Logica*, 9. kiadás, 226–227. o.  
539–542. o.: *Teoria e storia della storiografia*, 9. kiadás, 3–11. o.  
543–544. o.: Uo. 14–17. o.  
544–545. o.: Uo. 19–22. o.  
545–548. o.: Uo. 26–34. o.  
548–552. o.: Uo. 43–52. o.  
553–554. o.: *Logica*, 9. kiadás, 271–274. o.  
555–558. o.: *La storia come pensiero e come azione*, 7. kiadás, 1–9. o.  
559–565. o.: Uo. 9–23. o.  
566–568. o.: Uo. 155–160. o.  
570–571. o.: Uo. 30–32. o.  
571–574. o.: Uo. 37–42. o.  
574–575. o.: Uo. 182–183. o.  
575–577. o.: Uo. 42–45. o.  
577–580. o.: Uo. 46–50. o.  
580–582. o.: *Ultimi saggi*, 3. kiadás, 251–264. o.

# A TÖRTÉNELEM FOGALMA

## I. ELSŐ KÍSÉRLETEK: A TÖRTÉNELEMNEK A MŰVÉSZET ÁLTALÁNOS FOGALMÁRA TÖRTÉNŐ VISSZAVEZETÉSE

A történelem és a történetírás problémáját – meghatározott széndékkal és céllal – Croce először az 1893-ban megjelent *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* című fiataalkori tanulmányban közelítette meg.<sup>1</sup> Később Croce majd ennek, és más, abban az időben született írásának, „űgyszólván gyermeteg voltáról” fog beszélni; ám ennek az akadémiai értekezésnek a fontossága, melyet később, érett korában is elismert, könnyen kitűnhet az olvasó számára, s e helyen nem mulaszthatjuk el röviden felhívni rá a figyelmet.

Az illető probléma feletti töprengésre Crocét azok az elmosódó és zavaros, vagy egyéb okok miatt nem kielégítő válaszok indították, amelyeket – Olaszországban nem kevésbé, mint olyan, akkortájt tudományos szempontból sokkal inkább élenjáró és komolyabb országokban, mint Németországban, ahol a történeti stádiumok mellett különösképp virágoztak a történelem természetére és a történetírás módszertanára vonatkozó stúdiumok – arra a gyakorta felvetődő kérdésre adtak, hogy a történelem vajon tudomány vagy művészet-e. Volt, aki úgy válaszolt, hogy a történelem egyszerre tudomány és művészet, s aki – mint a tekintélyes Droysen<sup>2</sup> – úgy vélekedett, hogy tudomány, és nem művészet, még ha furcsamód megűtközött is azon, hogy „a tudományok közül egyedül a történelmet érte az a kétésszerűség, hogy művészetnek is kell lennie”. Droysen érvei, melyek akkoriban „a német történetészeknek saját diszciplínájukról kialakított általános véleményét” tükrözték és foglalták össze, úgy összegezhetők, amint azokat E. Bernheim<sup>3</sup> a következőképpen fogalmazta meg: „1. a történelem tudomány és nem művészet, mivel célja nem esztétikai élvezet, hanem ismeret (Erkenntnis) szerzése; 2. kétségtelen, hogy a történelemtudomány eredményei, amennyiben prózában kerülnek kifejtésre, ebben a vonatkozásban a művészet uralma alá kerülnek, hiszen a próza a műfajok egyike; ám ezzel még nem állítunk semmi olyat, ami a többi tudományos kifejtéshez képest különösképp csak a történelemre volna jellemző; 3. néha megeshet, hogy egy történeti mű egyúttal műalkotás is; ez azonban ritka eset, s mindenképp véletlen összetalálkozás műve”.

A sokat vitatott és ellentétes állásfoglalásokat kiváltó problémával Croce a már említett 1893-as értekezésben nézett szembe, s olyan következtetésekre jutott, melyeknek végső s majdhogynem paradox kicsengését a történelemre vonatkozó gondolatainak a *Logikával* kezdődő későbbi rendszerezésében meg fogja ugyan tagadni, ám mégiscsak megőrzi azok termékeny központi magját. E konklúziók ama tétel köré csoportosultak, mely szerint a történelem egyértelműen a művészet természetében részesedik, és semmiképpen sem sorolható a tudományok közé. Miután alaposan megbírálja és visszautasítja a szenzualizmusra (a Szépnek az öröm egy formájára történő redukciójára), a racionalizmusra (a Szépnek az Igazzal és a Jóval történő azonosítására) és a formalizmusra (a Szépnek pusztán formális viszonyok játékára való redukciójára) épülő esztétikai nézeteket, nem maradt más hátra – legalábbis Croce akkoriban kifejtett érvelése alapján –, mint az a tan, mely a

<sup>1</sup> Felolvasásra került a nápolyi *Accademia Pontaniana*-n 1893. március 5-én; l. most *Primi saggi*, Laterza Bari, 1951<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> J. G. Droysen (Treptow 1808 – Berlin 1882) többek között egy *Grundriss der Historik* c. érdekes értekezés, egy a porosz politika történetéről írt monumentális mű és egy hellenizmus-történet szerzője.

<sup>3</sup> *Lehrbuch der historischen Methode*, Lipcse 1889. E. Bernheim (1850–1922) középkorral foglalkozó történész; ismertebb azonban mint a történeti metodológia problémáival foglalkozó tudós.

művészetet a valóság ábrázolásának fogja fel. Ám a történelem (így okoskodott) vajon maga is talán nem a valóság ábrázolása-e? Milyen akadály gördül tehát a történész tevékenységének a művészével való rokonítása útjába?

A történelemnek a tudománnyal való azonosítását állító nézetek a maguk részéről tagadták, hogy a történelem olyképpen ábrázolja a valóságot, mint a művészet; hiszen – vetették ellene – a valóságot épp tudományosan tanulmányozza, míg művészeti oldala nem egyéb, mint formális vonás, amennyiben tudniillik az elbeszélésnek jó prózában kell folynia. Ám a történelemnek a tudománnyal való azonosítása ellen Croce azt hozta fel, hogy akkor jogosult tudományról beszélni, ha fogalmakat dolgozunk ki, ha az általánoshoz emelkedünk fel, amint az – Herbart abban az időben általa is elfogadott definíciója alapján – a filozófiában történik, ahol ama fogalmak kerülnek kidolgozásra, amelyeket az egyedi tudományok meghagynak egymás között a maguk zavarosságában és ellentmondásosságában. Mármint ahhoz, hogy a történelmet tudományként lehessen definiálni, tudni kellene, minek a tudománya, és hogy milyen fogalmakat dolgoz ki.

Bernheim definíciójával szemben, mely szerint a történelem az emberek társadalmi lényként való tevékenykedésének fejlődéséről szóló tudomány, Croce azt hozta fel, hogy a történelem az alakulás tényeit mutatja be, illetve beszél el, míg az alakulás fogalma a filozófia ama részének tárgya, mely a lét vagy a valóság princípiumait tárgyalja, és senkinek sem jutna eszébe, hogy történeti munkának tekintsen egy a fejlődés-alakulás [svolgimento] fogalmára vonatkozó vizsgálódást, amely ha egyáltalán valahová, úgy a történetfilozófiai értekezések közé sorolható. Croce ezen a ponton Schopenhauernek egy bizonyos éleselméjű megfigyelésére emlékeztetett, mely szerint, míg „a tudományok, lévén ismeretek rendszerei, mindig nemekről beszélnek, addig a történelem mindig individuumokról beszél”. Ellentmondás volna tehát egy az „individuumokra vonatkozó tudomány” elképzelése, amennyiben a tudományos okfejtés, mely absztraháló és általánosító, és a történeti megjelenítés, mely a különöst akarja megragadni a maga egyediségében, s ezért individualizáló – kölcsönösen kizárja egymást.<sup>4</sup> S mivel a művészet, amennyiben közvetlen megjelenítés és nem törvények vagy fogalmak absztrakt kidolgozása, *par excellence* individualizáló, azért a történelem, amennyiben a maga részéről ugyan csak individualizáló és nem absztraháló, nem lehet tudomány, hanem csak művészet.

Tézisének alátámasztására Croce egy másik német filozófus, Moritz Lazarus kijelentését hozta fel, mely szerint míg a tudóst a törvény érdekli, mely minden tényben szüntelenül egyformán ismétlődik, nem pedig a különös tény a maga egyediségében, addig a történész figyelme azon állapodik meg, ami minden egyes személyben, cselekvésben, eseményben meghatározott és összetéveszthetetlen, nem pedig a közös és általános jegyeken.<sup>5</sup> „Vagy tudományt művelünk tehát – lépett fel sürgetőleg Croce – vagy művészetet. Minden alkalommal, amikor a különöst az általános alá soroljuk, tudományt művelünk, amikor viszont a különöst mint olyat ábrázoljuk – művészetet. Mármint láttuk, hogy a történetírás nem fogalmakat dolgoz ki, hanem a különöst reprodukálja a maga konkrétságában, s ezért megtagadtuk tőle a tudomány jellegét. Így tehát – tette hozzá – nem nehéz a konzekvencia levonása, teljesen szokványos szillogizmus azt mondani: ha a történelem nem tudomány, akkor művészetnek kell lennie.”

E rövidre zárt bizonyítás végére érkezvén Croce mindazonáltal érzékelt, hogy az abszolút azonosságra vonatkozó tézise némi nehézségbe ütközik, mivel azt vonná maga után, hogy a történelmet automatikusan a művészet formái közé kellene sorolni, annak egyik formájaként. Ő maga fogalmazta meg a kérdést: „Vajon mi a hasonlóság s a különbség Dante *Commediája* és Machiavelli *Istorie fiorentine*-je, Goethe *Faustja* és Mommsen *Római történelem*-je között?”

Ami a kifejezőeszközöket illeti, a történelem és művészet azonosságára vonatkozó tézis tartható volt, hiszen mindkettő közömbös módon ugyanazokkal a megjelenítési formákkal dolgozik. A művészetnek a történelemmel analóg vonását ugyanis nem pusztán a prózai és a költői megjelenítések alkotják, hanem egyúttal a képzőművészeti alkotások is. Gondoljunk csak a verses történetekre, a portréra, a történeti festészetre, a monumentális szobrászatra és hasonlókra. A különbség nem

<sup>4</sup> Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Lipcse 1859<sup>3</sup>; II. köt., 1; III, 38. fejj.: „Über Geschichte”, 499–509. o.

<sup>5</sup> Moritz Lazarus: *Über die Ideen in der Geschichte*, Berlin 1872<sup>2</sup>. Lazarus 1824-ben született Filehne-ben és 1903-ban halt meg Meranban.



annyira a megjelenítés módjában, mint inkább a tartalomban, az anyagban, a tárgyban (avagy valamilyen hasonló névvel jelzett dologban) volna. „A művészet egyéb ágaihoz képest, a történelem a történetileg érdekessel foglalkozik, vagyis nem azzal, ami lehetséges, hanem azzal, ami valóban megtörtént. S úgy viszonylik a művészi teremtés egészéhez, mint rész az egészhez; mint a valóban megtörtént megjelenítése a pusztán lehetséges megjelenítéséhez.” A történelmet Croce tehát a műfajok egyikének tekintette, mely ezért éppenséggel a művészet általános fogalma alá vezetendő vissza.

A polémiákból, melyeket a következő évben, 1894-ben Croce e témával kapcsolatban ellenfeleivel folytatott, világosan kitűnik ama tanítás elfogadásának mély filozófiai gyökere, melyet megfogalmazója amaz első, radikális formájában később mégiscsak visszautasított. Ami Crocét a történelemnek a tudománnyal történő azonosításában aggasztotta, az annak veszélye volt, hogy ily módon veszendőbe megy a történeti konkrétság iránti érzék, a különösségre helyezett hangsúly, melyek az élő dolgok és művek sajátlagos és megkülönböztető jegyét alkotják. „A zoológia pl. nem ennek a macskának vagy annak a lónak a tényéről beszél, hanem a lóról és a macskáról. Fajokba és nemekbe rendezi az állatvilág egyedeit, s abba az osztályozásba és természetkutatásba fog bele, amelyet más tudományok teljesítenek azután ki, visszavezetve az állatfajokat az állat fogalmára, ez utóbbit pedig az élőlény még általánosabb fogalmára, és így tovább. Ugyanezen a módon osztályozza az ember szellemi tényeit a pszichológia” – „A történelem (az emberi társadalmakban megtörténő események elbeszélése) és a természettörténet (a természeti tárgyak osztályozása) közti analógia hamis alapokon nyugszik.”

Egy évvel később, az 1895-ös *Intorno alla filosofia della storia* című rövid írásban (mely azután a *Primi Saggi*-ban jelent meg) Croce már a „történelemlfilozófia” fogalmának majdnem egyértelmű elutasításáig jutott el; tagadta, hogy a történelemlfilozófia érvényes lehet mint történeti ítélet, vagyis mint arra a különösre vonatkozó ítélet, melyről (amint azt később világosan meg fogja fogalmazni) az univerzális predikálható, s amely felett a Történelemlfilozófia pillantása úgyszólván méltatlankodva vagy egyenesen megvetően átsiklik. S míg a megismerés vonatkozásában bizonytalan és ingadozó alapokra épülőnek látta, a morális élet vonatkozásában azzal vádolta, hogy a maga nyilvánvalóan determinisztikus premisszáival a természetlen fatalizmushoz s a belőle fakadó lasszizmushoz [a morálisan közömbös tanához], azaz a felelősségérzet és a fáradhatatlan emberi tevékenykedés elsorvasztásához vezet. Ezek után könnyen érthetővé válik, miért idéztük fel, a történelemnek a tudománytól történő kitartó megkülönböztetésével együtt, Crocénak a történelemlfilozófiához való kritikát – szinte azt mondhatnánk: ellenséges – viszonyát.

Mi is volt valójában Croce rögeszméje, melyhez a gyermekkorig visszanyúló, szenvedélyes, baráti, meghitt viszony fűzte, s melyre költői és történeti olvasmányai nevelték, megerősítve a különös iránti vele született érzékét? E rögeszme épp abban a félelemben jutott kifejezésre, hogy a történelem élő konkrétsága és különössége az absztrakt törvények és általánosító tudományos tételek ama tudásának áldozatává lesz, melyben az egyén elsüllyed, színét veszti és megsemmisül.

Mármost a Történelemlfilozófia vajon nem úgy jelent-e meg, mint egyik formája azoknak a tudományos és filozófiai (vagy pszeudo-filozófiai) konstrukcióknak, melyek üres sémáknak s általános és bizonytalan jelzéseknek hódolva, feláldozzák a különösséget és az egyéniséget, melyben az élet egyedül él?

Crocénak ebben a polémiájában, mely a történelemlfilozófia fogalmának kritikájával újabb csapást mért a tudományos konstrukciók absztrakt módszerének a történelemre való alkalmazására és kiterjesztésére – ebben rejlik a crocei gondolkodás indíttatásában rejlő igazság mély motívuma és valódi értéke.

A nápolyi gondolkodó lassan feladja majd az 1893-as tézist, ám féltékenyen megőrzi belőle az individuális és a különös kultuszát, mint a megismerés egyetlen igaz végcélját. S a különös vagy individuális fáradhatatlan védelmének végül meg lehet érteni tudományos és egyúttal történeti okát is, ha a tudományok életének arra a pillanatára hivatkozunk, melyben Croce fellépett a filozófiai világban.

„Abban az időben – olvasható a *Primi saggi* 1918-ban írt előszavában – az a filozófus, aki Olaszországban a legnagyobb hírnévnek örvendett és a legtöbb követőre talált (a most már csaknem teljesen elfeledett), Spencer volt, s vele együtt számtalan más pozitívista és evolucionista, hazaiak és külföldiek [...] Nem kisebb veszély fenyegette a történelmet [mint a költészetet, a művészetet és a szépséget] a szociologizmus oldaláról, mely a történeti élet eszméjét néhány politikai,

társadalmi s különféle institutionális séma monoton ismétlődésébe, valamint néhány általános törvény hatásköre alá helyezte: [...] és e művelet után azzal kérkedett, hogy a 'történészek' naiv 'történelmét' – 'pozitív természettudománnyá emelte'. Ezek ellenében én – folytatta Croce –, nem minden vakmerőség nélkül, s kedvetemelve abban, ami többeknek paradoxnak tűnhetett fel, kijelentettem és kitartóan hirdettem, hogy a művészet megismerés, és nem pusztán az örömmel és a hasznosnak zavaros és homályos rezgése: [...] és másfelől, hogy a Történelem nem oldható fel osztály-fogalmakban, s ezért nem redukálható tudománnyá, és hogy – csakúgy mint a Művészet – az individuális megismerése, s hogy legfeljebb annyiban különbözik a voltaképpeni művészettől és költészettől, melyek az elképzelt vagy pusztán lehetséges individuális felé fordulnak, amennyiben a történelem a valóságos individuumot ábrázolja.”

És íme, Croce, aki önmagát nem kevésbé beható történész és kritikus pillantással vizsgálja, miután utal 1893-as értekezésének igazság-motívumaira, jelzi egyúttal elméletének határait és azokat a fejleményeket, melyeken antológiánk következő része vezet majd keresztül.

„Az igazság édes érzésétől megrészegülve, mely ekkoriban eltöltött, nem vettem észre az új problémát (noha némely kritikussom bizonyos értelemben figyelmeztetett rá), melyet a történelemnek a valóság esztétikai megjelenítéseként való felfogása vetett fel: azt, hogy egy megjelenítés, melyben a valóságos dialektikusan elválík a lehetségestől, több mint egyszerű megjelenítés és esztétikai szemlélet, s hogy épp a fogalom által jön létre – persze nem a tudományokban használatos empirikus vagy absztrakt fogalom által, hanem ama fogalom által, ami filozófia, s mint ilyen, egyúttal megjelenítés, azaz ítélet: egyszerre univerzális és individuális.”

E fejlemény, amely a történelemnek a filozófiával való azonosságára vonatkozó későbbi tézis első jele, teljesen kifejleszt formáját az 1908-as *Logikában* éri majd el. Ám az 1893-as tézis válságának jelei már az 1901-es *Esztétikában* is felfedezhetők.

## II. AZ IFJÚKORI TÉZIS TOVÁBBFEJLŐDÉSÉNEK ÉS FELBOMLÁSÁNAK ELSŐ JELEI

„A szellem filozófiájának” második kötete, a *Logica come scienza del concetto puro*, amely végleges (az 1905-ös *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* átdolgozására épülő) formájában az első Laterza-féle kiadásban 1909-ben látott napvilágot, így tehát a történelem problémájának alaposan megváltozott szemléletét és kezelését tárja elénk; a történelem most az első és legelemibb megismerési forma (a Művészet) egyik alárendelt neméből egyszerre a megismerés legmagasabb fokává válik, s ily módon magával a filozófiával azonosul. „Ennek a *Logikának* a jellegét (mondja majd Croce a mű második, 1916-os kiadásához írt előzetes megjegyzésben) egyaránt lehet úgy leírni, mint ami a konkrét univerzalist és a konkrét individualist állítja újra; mint ami az arisztotelészi *scientia est de universalibus*-t s egyúttal a Campallena-féle *scientia est de singularibus*-t törekszik kiteljesíteni. Ily módon azt, amit e műben az üres általánosságok és a fiktív gazdagság tekintetében elveszünk a filozófiától, többszörösen kiegyenlíti az, hogy a filozófia visszanyeri hamisítatlan gazdagságát, az egész történelmet (az ún. emberi történelmet nem kevésbé, mint az ún. természettörténelmet), melyben mint saját birodalmában avagy – jobban mondva – saját, vele azonos kiterjedésű, tőle elválaszthatatlan testében, a filozófiának élnie immár egyedül megadatott.”

### 1. Szemlélet és percepció

Az időközben eltelt évek alatt Croce elmélyítette a művészet fogalmát, s egyre világosabban ismerte fel a különösnek vagy „szemléletnek” egyszerű és naiv megjelenítés-jellegét, mely jócskán eltér ama magasabb rendű megismeréstől, amely (a reális és irreális, az igaz és hamis, a szép és rút, a morális és immorális, a hasznos és kártékony fogalmainak közvetítésével) az ítéletben, mint ama fogalmak állításában vagy tagadásában megy végbe. Így fokozatosan és egyre inkább ki kellett tűnnie számára, hogy ama különbség, melyet korábban a művészet és történelem, vagyis a lehetséges megjelenítése és a valóságos megjelenítése között állapított meg, ezen utóbbiban éppenséggel egy állító vagy tagadó elemet, azaz egy predikátumot implikál, mint az egzisztencialitás (valóság vagy nem-valóság) elismerését, mely idegen a művészi képre jellemző egyszerű és elemi szemlélettel,

hiszen az függőben hagyja a valóságos és a lehetséges kérdését, közömbös lévén számára egy ilyen jellegű megkülönböztetés, mely a fantázia világában – ahol minden egyformán valóságos, vagyis éppenséggel és csakis a fantázia módján valóságos – elő sem fordul.

S íme az a mód, ahogy e kérdést Croce az 1901 decemberében sajtó alá rendezett *Esztétika*<sup>6</sup> első lapjaitól kezdve megvilágítja, s egyre inkább lényegbevágónak tekinti azt a különbséget, mely számára korábban pusztán extenzívnek és korlátozónak (a történelem mint a művészet egyik különös esete), s így irrelevánsnak tűnt, s mely végül is a művészet és a történelem merész és látszólag „paradox” azonosítására ösztönözte.

Hogy a szemléletről pontos és igaz felfogásunk legyen, nem elégséges a fogalomtól való különbségének elismerése. Azoknál, akik ezt elismerik, s a szemléletet legalábbis kifejezetten nem teszik függővé az intellekciótól, feltűnik egy másik hiba, mely a szemlélet sajátos természetét elhomályosítja és összezavarja. Szemléleten ugyanis gyakran a percepciót értik, azaz a megtörtént valóság megismerését, valaminek valóságosként való apprehenzióját.

A percepció persze szemlélet is: annak a szobának a percepciói, melyben írok, a tintatartó, az előttem fekvő papír, az íráshoz használt toll, az általam megérintett eszközök percepciói – általam, aki ha ír, akkor létezik –; e percepciók mind szemléletek. Ám éppannyira szemlélt az a kép is, mely átvillan most elmémen, s egy olyan énre vonatkozik, aki egy másik szobában, másik városban, más papírral, tollal és tintával ír. Ami annyit jelent, hogy a valóság és nem-valóság közti különbségtevés idegen a szemlélet sajátos természetétől, és csupán másodlagos. Ha egy olyan emberi szellemet tételezünk fel, amely csak most kezd szemlélni, úgy tűnik, csak tényleges valóságokat szemlélhet, s így csak a valóságosra vonatkozó szemléletei vannak. Mivel azonban a valóság tudata a valóságos és irreális képzetek közti megkülönböztetésen alapul, s e megkülönböztetés az első pillanatban még nincs jelen, ezért ama szemléletek nem fognak sem a valóságosra, sem az irreálisra vonatkozni, nem percepciók lesznek, hanem tiszta szemléletek. Ahol minden valóságos, ott semmi sem valóságos. Eme naív állapotnak egy bizonyos felettébb határozatlan és jórészt megközelítő képét nyújtja a gyermek, aki nehezen tudja elválasztani a valóságost a képzeletbelitől, a történelmet a mesétől, melyek az ő számára teljességgel egybeesnek. A szemlélet nem egyéb, mint a valóság percepciójának és a lehetséges egyszerű képének megkülönböztetlen egysége. A szemléletben nem helyezzük szembe magunkat mint empirikus lényeket a külső valósággal, hanem benyomásainkat, bármilyenek legyenek is, minden további nélkül objektiváljuk.

## 2. A művészet és a filozófia

Az 1901-es *Esztétikában* egyre pontosabb kép rajzolódik ki a szemléleti megismerés (művészet) és az értelmi vagy fogalmi megismerés között fennálló viszonyról, mely Crocét majd fokozatosan a történelemnek a fogalmi vagy filozófiai megismeréssel való, a művészet és történelem különbségét és egyúttal viszonyát implikáló azonosítására vezeti; a művészet és történelem közti e viszonyban továbbra is megtalálható az 1893-as ifjúkori értekezés azonosítás-tételének némely igazság-mozzanata: e viszonyban alapozódik most meg az a felfogás, mely szerint a szemlélet elengedhetetlen eleme az ítéletnek, vagyis az értelmi megismerésnek.

<sup>6</sup> *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, I. most a 11. kiadást: Laterza, Bari 1965. o

A megismerés két formája – az esztétikai illetve az értelmi vagy fogalmi – különbözik ugyan, ám mégsem annyira szétszakítottak és elválasztottak, mint két olyan erő, melyek mindegyike önmaga felé húz. Ha kimutattuk, hogy az esztétikai forma teljesen független az értelmi formától, és minden külső támaszték híján való, ezzel még nem állítottuk azt, hogy az értelmi forma az esztétikai nélkül is megállhat önmagában. A fordított viszony nem volna igaz.

Mi is a fogalmak szerinti megismerés? Dolgok viszonyainak megismerése, a dolgok pedig szemléletek. Szemléletek nélkül nem lehetségesek a fogalmak, ahogy a benyomások anyaga nélkül nem lehetséges maga a szemlélet. A szemléletek: ez a folyó, ez a tó, ez a tócsa, ez az eső, ez a pohár víz; a fogalom: a víz – nem ez vagy az a megjelenés vagy különös eset, hanem a víz általában, bármikor és bárhol öltön is testet; anyaga végtelen szemléletnek, ám pusztán egy és állandó fogalomnak.

A fogalom, az univerzális azonban, ha egyrészt többé már nem szemlélet, másrészt ugyanakkor mégis szemlélet, s nem is lehet más. A gondolkodó embernek is, amennyiben gondolkodik, benyomásai és érzései vannak: benyomásai és érzései nem lesznek azonosak a nem filozófuséval; nem bizonyos tárgyak és individuumok iránti szeretetről vagy gyűlöletről van szó, hanem a gondolat erőfeszítéséről magáról, a hozzá tartozó fájdalommal és örömmel, szeretettel és gyűlölettel. S ez az erőfeszítés, hogy a szellem számára objektívvá váljék, szükségképp szemléleti formát kell hogy öltön. Beszélni ugyan nem annyi, mint logikusan gondolkodni, ám logikusan gondolkodni annyi, mint egyúttal beszélni is.

### 3. *Ismét a történelem mint művészet*

Ha azonban a művészet és a tudomány vagy filozófia közti különbségtevés, valamint a kettő közti „aszimmetrikus” viszony, melynek értelmében a szemlélet lehetséges fogalom nélkül, a fogalom viszont nem lehetséges szemlélet nélkül, a történelemnek a filozófiával való azonosítására és a művészettől való megkülönböztetésére fog vezetni – ez mindazonáltal olyan eredmény, amelyhez az 1901-es *Esztétika* még nem jut el, sőt továbbra is fenntartja a művészet és történelem azonosításának tételét.

E két formán kívül, a megismerő szellemnek nincs más formája. Szemlélet és fogalom teljességgel kimerítik. Az egyikről a másikra való átmenetben s a másodikból az elsőre való visszatérésben mozog az ember egész teoretikus élete.

Helytelenül sorolják hozzá harmadik teoretikus formaként a történetiséget. Ez utóbbi nem forma, hanem tartalom: mint forma, nem egyéb, mint szemlélet vagy esztétikai tény. A történelem nem kutat törvényeket, s nem is alkot fogalmakat; nem végez sem indukciót, sem dedukciót; törekvésének iránya *ad narrandum, non ad demonstrandum*; nem épít univerzálékat és absztrakciókat, hanem szemléleteket tételez. Birodalmát, csakúgy, mint a művészetét, az ez itt, az *individuum omnimode determinatum* alkotja. A történelem ezért a művészet általános fogalma alá sorolódik.

Ahhoz, hogy megértsük, a művészet szféráján belül a történeti megismerés miben különbözik a szűkebben vett művészi megismeréstől, arra kell emlékeznünk, amit a szemlélet vagy első percepció (melyben minden valóságos, s ezért semmi sem az) ideális jellegéről fentebb jegyeztünk meg. Egy későbbi stádiumban a szellem megalkotja a külső és belső, a megtörtént és kívánt, az objektum és szubjektum stb. fogalmait, vagyis

megkülönbözteti a történeti szemléletet a nem történetitől, a valóságos szemléletet az irreálitól, a sajátlagos fantázia szemléleteit a pusztá fantáziára jellemzőktől. A belső tényeknek, annak, ami után az ember vágyakozik és amit elképzel magának, a légváraknak és a tejjel-mézszel folyó Kánaánnak is megvan a maguk valósága; a pszichének is megvan a maga története. Egy individuum életrajzába valóságos tényekként tartoznak bele illúziói is. Ám az egyéni lélek története történelem is, mivel mindig ott munkál benne a valós és az irreális közti megkülönböztetés, még akkor is, ha a valóságot maguk az illúziók alkotják. Csakhogy a történelemben ama megkülönböztető fogalmak nem úgy vannak jelen, mint a fogalmak a tudományban általában, hanem inkább úgy, mint azok, amelyeket az esztétikai szemléletekben láttunk szétkapcsolódni és összefonódni, noha az új esetben sajátos új minőségre tesznek szert. A történelem nem alkotja meg a valós és az irreális fogalmait, hanem egyszerűen csak él velük; a történelem egyszerűen nem a történelem elmélete. Hogy fel tudjuk ismerni, életünk egyik ténye valóságos vagy képzeletbeli volt-e, nem segít a pusztá fogalmi elemzés: a lehető legteljesebb módon kell az elmének reprodukálni a szemléleteket, mint amilyenek lejátszódásuk pillanatában voltak.

#### *4. A történelem fogalmi mozzanata*

Ezen a ponton, mindazonáltal, művészet és történelem szilárd azonosságát Croce okfejtésében valami kezdi aláásni; valami, ami nem egyszerűen a vonatkozó területek kiterjedésének és hatáskörének kérdéséről érinti, hanem minőségi differenciálódásra utaló elem, s ama filozófiai fogalmak által konstituálódik, melyek – amint az közvetlenül a fenti helyek mellett olvasható – „minden történeti konstrukció mélyén” megtalálhatók, „és elkülönítik a percepciót a szemlélettől, a történeti szemléletet a tiszta szemlélettől, a történelmet a művészettől”, s melyek által végül is a Historika mint valami speciális fejezet, „az univerzálék közbeiktatott funkciója révén”, elszakad az Esztétikától. E funkció viszont – amint azt később Croce is világosan érzékeli – nem „közbeiktatott”, hanem a történeti megismeréssel vele született és annak lényegéhez tartozik. És annál is inkább figyelemre méltó és lényeges eme univerzális vagy fogalmi elemeknek a crocei fejtegetés menetébe való beszűrődése – még ha a „történeti konstrukció mélyére” vannak is utalva –, mivel a filozófus hirtelen épp ama intellektualisztikus felfogás kritikája során jelzi jelenlétüket, mely a történelemfilozófiai absztrakt konstrukcióinak mélyén található.

A történeti intellektualizmus az elmúlt két évszázad során végzett megannyi vizsgálódás előtt nyitott utat, melyek mind a mai napig egyfajta történelemfilozófia, ideális történelem, szociológia, történeti pszichológia – vagy önmagát hasonló módon beállító és nevező, a történelemből törvényeket és univerzális fogalmakat elvonni szándékozó tudomány – megalkotására tesznek kísérletet. Milyen típusúaknak kell lenniük ezeknek a törvényeknek és univerzáléknak? Történeti törvényeknek és történeti fogalmaknak? Ebben az esetben elemi ismeretkritika is elegendő a támasztott igény abszurdításának kimutatására. Egy történeti törvény, egy történeti fogalom (ha nem pusztá metaforáról és nyelvi fordulatról van szó) a terminusokat illető valóságos ellentmondás: a melléknév nem kevésbé taszítja a főnevet, mint az olyan kifejezésekben, mint „kvalitatív mennyiség” vagy „pluralista monizmus”. A történelem konkrétságot és individualitást hoz magával; a törvény és a fogalom elvontságot és univerzalitást. Ha pedig ezután feladják azt az igényt, hogy a történelemből történeti törvényeket és fogalmakat vonjanak el, s a követelést ehelyett inkább a minősítés nélküli törvényekre és fogalmakra korlátozzák, akkor ezzel persze nem mondanak értelmetlenséget; legfeljebb a tudomány, melyre

ezen az úton tesznek szert, nem történelemfilozófia lesz, hanem – esetenként – vagy a filozófia a maga egységében és különböző ágaiban (Etika, Logika stb.) vagy az empirikus tudomány a maga végtelen osztályaival és alosztályaival. Hiszen vagy ama filozófiai fogalmakat vizsgálják, amelyek – mint utaltunk rá – minden történeti konstrukció mélyén megtalálhatók, s a percepciót a szemlélettől, a történeti szemléletet a tiszta szemlélettől, a történelmet a művészettől különítik el; vagy pedig összegyűjtik a kialakult történeti szemléleteket, s típusokra és osztályokra redukálják őket, ami viszont épp a természettudományok módszere.

Am az *Esztétikának* „Az irodalom és a művészet története” című fejezetében a művészet és a történelem közti lényeges különbség, valamint a történelemnek az értelem szférájához való közeli-tése egyre élénkebb és határozottabb hangsúlyt kap ama átmenet által, melyet Croce az ún. „történeti kritikától” (ettől az előkészítő és tanulmányozó fázistól) az irodalmi vagy művészeti alkotás megértéséig rajzol fel.

Az erudíció, mely a műalkotás megértésének elősegítését kívánja szolgálni, egyszerűen egy bizonyos belső tény, egy esztétikai reprodukció felkeltésére irányul. A művészet- és irodalomtörténet pedig csupán eme reprodukció felkeltése után jön létre, s így további munkát von maga után.

Tárgya, mint bármilyen történeté, az, hogy megmondja, pontosan milyen tények történtek a valóságban, vagyis jelen esetben: milyen művészi és irodalmi tények. Aki egy műalkotást, miután megszerezte a szükséges történeti erudíciót, önmagában reprodukál és élvez, az továbbra is műérzéssel bíró egyszerű ember maradhat, vagy saját érzelmét legfeljebb egy csodálatot vagy megvetést tükröző felkiáltásban fejezheti ki. Ez nem elég ahhoz, hogy valaki irodalom- vagy művészettörténésszé váljék: az egyszerű reprodukciót követnie kell az elme egy új műveletének, mely a maga részéről kifejezés, méghozzá a reprodukció kifejezése: a sajátlagosan történeti leírás, kifejtés vagy megjelenítés. A műérzéssel bíró ember és a történész között tehát ez a különbség: míg az előbbi egyszerűen reprodukálja szellemében a műalkotást, addig az utóbbi, miután reprodukálta, történetileg megjeleníti azt; történetileg, vagyis ama kategóriákat alkalmazva, melyek által, mint tudjuk, a történelem különbözik a puszta művészettől. A művészet- és irodalomtörténet ezért egy vagy több műalkotásra épülő történeti műalkotás.

Feltéve, hogy nem egyszerű összefüggéstelen tényeket akarunk gyűjtögetni, meddőn kutatni vagy rendezetlen krónikákat írni, senkinek sem sikerülhet az emberi dolgok legkisebb elbeszélését sem összeállítani, hacsak nincs meghatározott kritériuma, saját meggyőződése ama tények fogalmáról, melyek történetének elbeszélésére vállalkozik. A póré tények zavaros és össze nem illő tömkelegéből a történeti műalkotáshoz csupán ama appercepció által emelkedünk föl, mely lehetővé teszi, hogy ama nyers és kusza tömegből egy gondolt megjelenítést metsszünk ki. A gyakorlati cselekvés történésznének tudnia kell, mi az ökonómia, s mi a morál; a matematika történésznének, hogy mi a matematika; a botanika történésznének, hogy mi a botanika; a filozófia történésznének, hogy mi a filozófia. Vagy pedig, ha ezeket a dolgokat alapjában nem tudja, legalábbis abban az illúzióban kell ringatnia magát, hogy ismeri őket; különben még csak nem is hitegetheti magát azzal, hogy valamilyen történetet beszél el.

Eme szubjektív kritérium szükségességének és megingathatatlanságának bizonyításában (mely kritérium ugyanakkor összhangban van a tények figyelembevételekor tanúsi-

tandó maximális objektivitással, elfogulatlansággal és gondossággal, sőt az utóbbiak konstitutív elemét alkotja) nem terjeszkedhetünk odáig, hogy az emberi dolgok és események minden elbeszélését megvizsgáljuk. Elegendő elolvasni bármilyen történeti művet ahhoz, hogy rögtön felfedezzük a szerző gondolatát, feltéve, ha olyan, hogy méltó a történész névre, és ismeri mesterségét. Vannak liberális és reakciós, racionalista és katolikus történészek, ami a politikai vagy társadalmi történelmet illeti; metafizikus, empirista, szkeptikus, idealista, spiritualista történészek, ami a filozófia történetét illeti: pusztán történeti történészek nincsenek, és nem is lehetségesek. Vajon híján volt politikai és morális fogalmaknak Thuküdidész vagy Polübiosz, Livius vagy Tacitus, Machiavelli és Guicciardini, Giannone és Voltaire, valamint – a mi századunkban – Guizot vagy Thiers, Macaulay vagy Balbo, Ranke vagy Mommsen? A filozófia történetében pedig, Hegeltől kezdve, aki elsőként emelte azt nagy magasságba, egészen Ritterig, Zellerig, Cousinig, Lewes-ig, a mi Spaventánkig – melyiküknek nem volt meg a maga fogalma a haladásról, s melyikük ítéletének hiányzott a maga kritériuma?

Croce ezen a ponton már világosan jelzi a történelem szintetikus-logikai (szemlélet és fogalom szintézise), s nem pusztán naívan szemléleti és narratív jellegét.

### III. A LOGIKA MINT A TISZTA FOGALOM TANA ÉS A KATEGÓRIÁK

Ama végeredmény szempontjából, melyhez Croce – mint utaltunk rá – a *Logikáról* szóló értekezésében fog eljutni, s mely a filozófia és a történelem azonosságában áll, könnyen érthetővé válik, hogy az igazi Historika (történelemtan) immár nem az Esztétika egy „speciális fejezete” lesz, amint azt a filozófus 1901-ben gondolta (s melyet mint ilyet soha meg nem írt, sem az *Esztétikában*, sem más művészettörténeti írásban, vagy azokon kívül), hanem a *Logika* egy fejezete; sőt, mivel a Logika teljes egészében, minden részében a tiszta fogalomnak, vagyis a filozófiának a tana, maga a Logika lesz. Mindaz, amit Croce a későbbiekben a Történelem problémájára vonatkozóan írni fog (*Teoria e storia della storiografia*, *La storia come pensiero e come azione* stb.), csupán a megismerésre vonatkozó tanának, vagyis 1908-as alapvető *Logica*-jának a kifejtése lesz, melynek tematikája mint a szellem megkülönböztetett és összetéveszthetetlen formája kerül elemző vizsgálatra, a szellemi organizmus más elméleti és gyakorlati formáival és tevékenységeivel való eleven és dialektikus viszonyában. S noha a Logika eme értekezésében a történelem témájának külön részek és paragrafusok lesznek szentelve, könnyű belátni, hogy Croce számára a Logika, az 1908-as értekezéstől fogva, nem más, mint Historika.

#### 1. Fogalom és megjelenítések

„A logikai tevékenység előfeltétele [. . .] a megjelenítések vagy szemléletek. Ha az ember nem jelenítene meg semmit, nem is gondolkodna; ha nem volna képzelőerővel felruházott szellem, akkor nem volna logikai sem. [. . .] A logikai tevékenység vagy gondolkodás a megjelenítések, szemléletek vagy érzetek sokszínű kavalkádjára épül, melyek által a megismerő szellem minden pillanatban elméleti formába önti a valóság folyamatát.”<sup>7</sup>

A logikai tevékenység másik előfeltétele a nyelv, „mivel nyilvánvalónak tűnik, hogy ha az ember nem beszél, akkor nem is gondolkodik”; alapjában véve azonban a nyelv azonosul a megjelenítésekkel vagy szemléletekkel, hiszen „a nyelv, abban a pontos jelentésében, ahogy itt értjük, annyi, mint kifejezés, és a kifejezés azonos a megjelenítéssel, mivel nem képzelhető el sem olyan megjelení-

<sup>7</sup> *Logica*, 8. kiadás, 3. sk. o.

tés, ami ne lenne valamilyen módon kifejezve, sem olyan kifejezés, ami ne jelenítene meg semmit, s így jelentés nélküli volna”.<sup>8</sup> Ám ha a fogalom (melyben, mint látni fogjuk, a logikai tevékenység kibontakozik) „a megjelenítésekből keletkezik, mint olyan valami, ami bennük implicite megvan, s explicitté kell válnia, mint követelmény vagy probléma, melynek premisszáit a megjelenítések alkotják”, akkor a megjelenítések mindazonáltal nem képesek kielégíteni, és még megfogalmazni sem ama követelményt vagy problémát. „A teljesülést a megismerésnek nem pusztán megjelenítő, hanem logikai formája nyújtja”, amely „szünet nélkül, a szellem életének minden pillanatában megvalósul”, és „amelynek tárgya vagy problémája épp az a szellemi forma, a valóság amaz aspektusa, melyet Fogalomnak nevezünk.”<sup>9</sup>

## 2. Fogalom és pseudofogalmak

Mivel a voltaképpeni fogalom nem képzet [rappresentazione], így tartalma sem mérülhet ki egyetlen megjelenítő [rappresentativo] elemben, s nem is vonatkozhat erre vagy arra a különös képzetre vagy képzeteknek eme vagy ama csoportjára; másfelől ugyanakkor, épp mert a képzetek egyediségéhez képest univerzális, mindegyikükre külön-külön és együttvéve is vonatkozik. Tekintsünk bármely univerzális jellegű fogalmat: például a minőség, a lefolyás, a szépség, vagy a finalitás fogalmát. El lehet-e valaha is gondolni, hogy a valóságnak egy számunkra a képzetben adott szelete, legyen bár mégoly gazdag és mégannyira átfogja is a leggazdagabb történelem évszázadait vagy a kozmikus élet évezredeit — önmagában kimerítse a minőséget, a lefolyást, a szépséget vagy a finalitást, úgy, hogy eme fogalmak és a vonatkozó tartalmi megjelenítés közé egyenlőségelet lehessen tenni? És fordítva, tekintsük a megjeleníthető élet egy mégoly kicsiny töredékét: el lehet-e valaha is gondolni, hogy — bármilyen kicsiny vagy töredékes legyen is — hiányozzék belőle a minőség, a lefolyás, a szépség és a finalitás?

Amikor egy fogalomról kiderül, hogy kontingens tények sugallták, ez egyúttal kritikája s a voltaképpeni fogalmak sorából való töröltetése is; helyébe egy másik, valóban univerzálisnak ítéltető fogalom kerül, avagy megtörténhet, hogy helyettesítés nélkül marad, s ezzel a voltaképpeni fogalmak sora redukálódik: ez a redukció azonban a gondolkodás fejlődése, mely mindazonáltal nem vezethet oda, hogy az összes fogalom töröltessék, hiszen legalábbis egy kiküszöbölhetetlen marad; azé a gondolaté tudniillik, mely az eltörlést gondolja; ez a fogalom pedig, a fogalom követelményének megfelelően, ultra- és omnireprezentatív lesz.<sup>10</sup>

Teljesen eltérő természetűek a nem valódi fogalmak vagy fogalmi fikciók, mivel tartalmukat képzetek egy csoportja — vagy egyenesen egyetlen képzet — alkotja, s így nem ultrareprezentatívak; illetőleg egyáltalán nincs is képzetszerű tartalmuk, s ezért nem omnireprezentatívak. Az első típusba tartoznak pl. a ház, a macska, a rózsza fogalmak; a másodikba a háromszög és a szabad mozgás fogalmak. Mikor a ház fogalmát gondoljuk, kövekből, téglából, fából, vasból vagy szalmából készült mesterséges építményre

<sup>8</sup> Uo. 4. sk. o.

<sup>9</sup> Uo. 12. o.

<sup>10</sup> „Ultra- és omnireprezentatív” — mint világosan kitűnik — azt jelenti, hogy a fogalom túllép ezen vagy azon a képzeten, amennyiben egyikükben sem merül ki teljesen, s mégis megtalálható külön-külön mindegyikükben, mivel átfogja őket — persze korántsem oly módon, hogy valaha is, akár csak egy alkalommal, elszakadna és elkülönülne a képzetek életétől. (Szerk. j.)



gondolunk, melyben embernek nevezett lények néhány óráig, teljes napokig vagy évekig szoktak lakni. De mégoly számosak legyenek is az e fogalom alá sorolt tárgyak, számuk mégis véges, hiszen volt olyan idő, amikor nem létezett az ember, s így az ember háza sem; s egy másik idő, amikor az ember ház nélkül létezett, barlangokban vagy a szabad ég alatt lakott. Kétségtől kiterjeszthetjük a ház fogalmát odáig, hogy belefoglaljuk az állatok által lakott odúkat is; ám sohasem lesz lehetséges logikai szigorral megvonni a határt mesterséges és természetes között (maga a bennlakó már többé-kevésbé mesterségesse teszi a környezetet, módosítja pl. a hőmérsékletet), illetve az „állatok” mint állítólagos lakók és az ugyancsak ott lakó nem állati lények, mint pl. a növények között, melyek olykor ugyancsak tetőt keresnek; hogy azután ne is említsünk olyan eseteket, mikor bizonyos növények és állatok lakóhelyei más növények vagy állatok. S mivel lehetetlen világos és univerzális megkülönböztető jegyet találni, így újból előről kell kezdeni a felsorolást, és háznak nevezni ezeket és ezeket a tárgyakat, melyek, ha mégoly számosak is, mégiscsak végesek lesznek, s a felsorolás befejezése vagy ideiglenes befejezése után kizárnak magukból más tárgyakat. S ha ezt a kizárást meg akarjuk akadályozni, nem marad más hátra, mint az, hogy „házon” az élőlények egy univerzális életmódját értsük; így azonban a fogalmi fikció tiszta fogalommá változik, melyet különös képzetek nem határozhatnak meg, s mely a házra éppúgy alkalmazható, mint a valóság végtelen más megnyilvánulására. Ugyanez mondható el a macskáról vagy a rózsáról is, hiszen nyilvánvaló, hogy a macskák és a rózsák egy bizonyos időben jelentek meg a földön, s egy másikban el fognak tűnni, és hogy fennmaradásuk alatt csak akkor tekinthetők valami állandónak és rögzítettnek, ha macskáknak és rózsáknak erre vagy arra az osztályára, sőt erre vagy arra az egyedi macskára függesztjük tekintetünket, létezésük egy bizonyos pillanatában (szürke macska vagy fekete macska, macska vagy kismacska, fehér vagy vörös rózsza, virágzó vagy hervadt rózsza stb.). Olyan szigorú megkülönböztető jegy, mely a macskát más állatoktól vagy a rózsát más virágoktól – sőt, egyik macskát a másiktól – el tudná határolni, nem létezik, és nem is lehet találni, Mindezek és más hasonló fogalmi fikciók ily módon reprezentatívak ugyan, ám nem ultrarepresentatívak: nem az egész valóságot, hanem csak annak néhány tárgyát vagy töredékét tartalmazzák.

Hasonló, ám ellentétes hiányosságban szenvednek a háromszög és a szabad mozgás fogalmi fikciói. Úgy tűnik, őket nem érintik a képzetek által okozott zavarok: a háromszög és a szabad mozgás ugyanis nem olyan dolgok, melyeknek időbeli kezdete és vége volna, s melyeknek pontos jegyeit és határait ne lehetne rögzíteni. Amíg csak lesz gondolat, vagyis elgondolható valóság, a háromszög és a szabad mozgás fogalmai megőrzik érvényességüket. A háromszög három egyenes vonal metszéséből adódik, melyek teret fognak át, és három szöget alkotnak, melyek összege – bármennyire különböznek is háromszögről háromszögre – mindig azonos két derékszög összegével; úgy hogy lehetetlen a háromszöget a négyszöggel vagy a körrel összetéveszteni. A szabad mozgás pedig olyan mozgás, melyet minden akadály nélkül végbemenőnek gondolunk; s így lehetetlen összetéveszteni egy olyan mozgással, mely ilyen vagy olyan módon akadályozva van. S így is van jól. Ezek az új fogalmi fikciók maguk mögött hagyják ugyan a képzetek ballasztját, ám csak azért, hogy légüres, élettelen térbe jussanak; szert tesznek ugyan univerzalitásra, ám ennek ára a valóság elvesztése. Egy geometriai háromszög a valóságban sohasem adódik, mivel ott nincsenek egyenesek, derékszögek, derékszögek

összegei és két derékszöggel egyenlő szögek összegei. Hasonlóképp, szabad mozgás sincs a valóságban soha, mivel minden mozgás meghatározott körülmények és szükségképp akadályok között megy végbe. Mármint egy olyan gondolat, melynek tárgya nem valóságos, egyáltalán nem gondolat, s ezért ama fogalmak nem fogalmak, hanem fogalmi fikciók.

Ezen a ponton azonban Croce, miután a két ismertetett formában számúzta a pseudofogalmakat a fogalmi vagy megismerő élet szigorúan körülhatárolt birodalmából, ugyanakkor teljességgel elismeri gyakorlati érvényességüket.

Ebből a célból helyénvaló lesz, ha figyelmünket ama konstitutív mozzanatokra fordítjuk, amely [...] nem elméleti, hanem gyakorlati; s feltesszük azt a kérdést, hogy a gyakorlati szellem mi módon s mi célból avatkozhat be a korábban létrejött képzetekbe és fogalmakba, hogyan és mi célból vegyítheti őket s csinálhat belőlük fogalmi fikciókat. Hogy a gyakorlati szellem új ismereteket hozhatna létre, határozottan tagadni kell: a gyakorlati szellem épp azért gyakorlati, mivel nem megismerő, azaz a megismerés terén teljesen terméketlen. Ha tehát ama mesterkedéseket végzi, s azt mondja egy macskának: „te az összes macskát fogod megjeleníteni számomra”, vagy egy rózsának: „nos, lerajzollak a növényteni kézikönyvembe, s az összes rózsát meg fogod jeleníteni”; s a háromszögnek: „igaz, nem tudlak megjeleníteni, sem képzetet alkotni rólad, de fellelsem, hogy azonos vagy azzal, amit most vonalzóval és szögmérővel kivitelezek, s arra foglak használni, hogy a valóság közelítőlegesen háromszögeit mérjem” — ezzel csupán azt ismeri be, hogy semminemű megismerő tevékenységet nem visz végbe. De vajon akkor valami megismeréssel ellentétes tevékenységet vinne végbe? Vagyis azon volna, hogy zűrzavart teremtsen a megismerés számára, s álcázza tevékenysége termékeit, csak hogy becsapja azt, aki az igazat keresi? Ha így volna, akkor ebben az aktusban a „gyakorlati szellem” a csaló szellem szinonimája volna, s a fogalmi fikciók alkotója azt a dorgálást érdemelné ki, mely dokumentumok meghamisítóit, szofistákat, szócséplőket és sarlatánokat illet meg; míg ezzel szemben taps és általános hála jut osztályrészéül. Mindannyiunk, minden percben, az igazság elleni csalárd merényleteket hajtanánk akkor végre, hiszen minden pillanatban mindannyian használjuk és alkotjuk ama fikciókat; míg a morális tudat, mely a maga ellenérzéseit tekintve olyannyira kifinomult, nem vet itt a szemünkre semmit, sőt egyenesen bátorít. Az intellektuális fikció megalkotásának aktusa tehát nem megismerés, sem annak ellensége; nem logikusan racionális, sem pedig illogikusan irracionális, hanem a maga módján, azaz gyakorlati szempontból racionális.

Miután a megismerés a tevékenykedést szolgálja, s minden ismeretünket fokozatosan fel kell idéznie tevékenykedésünknek, az a gyakorlati érdek keletkezik, hogy gondoskodjunk a megszerzett ismeretek gazdagságának megőrzéséről. S bár abszolút értelemben a valóságban minden megőrződik, s amit valamikor tettek és gondoltak, soha el nem tűnik a kozmoszból, mégis ama megőrzésnek, melyről szó van, megvan a maga haszna, mivel megkönnyíti a megszerzett ismeretekre való emlékezést, s azoknak a kozmosz vagy a látszólag tudattalan és elfeledett mélyéből való megfelelő előhívását. E célból hozzák létre a fogalmi fikciók eszközeit, melyek lehetővé teszik, hogy egy név segítségével képzetek sokaságát idézzük fel és gyűjtsük össze, vagy legalábbis kellő pontossággal jelezzük, milyen művelethez kell folyamodnunk, hogy képesek legyünk megtalálni

és előhívni őket. A „macska” fogalmi fikciója nem ismertet meg velünk egyetlenegy egyedi macskát sem, miként azt egy festő vagy életrajzíró tenné; ám e név révén sok állatról alkotott képünk, melyek szétszórta maradtak volna, vagy mindegyikük ahhoz az összképhez kötődne és illeszkedne, melyben felfogása és percepciója először végbe ment, sorba rendeződnek és csoportosan idéződnek fel. Ez persze igen keveset számít annak, aki költőként álmodozik, vagy az egyetemes igazságot kutatja; de igenis sokat számít annak, akinek a házába befészkeltek magukat az egerek, s megbízást kell adnia egy macska beszerzésére; s nem kevésbé számít annak a kutatónak, aki egy meghatározott macskát áll neki tanulmányozni, s vizsgálatába bizonyos – ha mégoly mester-séges – rendet is kell vinnie, hacsak nem óhajt lemondani tevékenységének végső szintéziséről. Hasonlóképp a geometriai háromszög sincs hasznára sem a fantáziának, sem a gondolkodásnak, melyek a maguk dolgát ama absztrakción túl és nélküle végzik; ám elengedhetetlen a földmérőnek, s esetenként hasznára lehet a festőnek egy kép számára végzett előzetes tanulmányaiban, vagy a történésznek, aki pontosan meg akarja érteni annak a területnek az alakját, melyen az általa elbeszélni kívánt csata zajlott.

### *3. A tiszta fogalom jegyei*

#### *a) Univerzalitás és konkrétság*

Hogy megbizonyosodjunk afelől, hogy egy fogalomnak ténylegesen a birtokában vagyunk-e, hasznát vehetjük egy általunk más alkalommal már javasolt kísérletnek: felszólítjuk azt, aki e kijelentést teszi, hogy fejtse ki azt szavakkal vagy a kifejezés más eszközeivel (grafikai szimbólumokkal és effélékkel). Ha az illető kérésünket elutasítja, és azt mondja, fogalma oly mély, hogy szavakkal nem fejezhető ki, akkor biztosak lehetünk benne, hogy vagy csalódik a fogalom birtoklását illetően, vagy pedig ama mély fogalmat csak homályosan sejtí, s az legfeljebb most van csak alakulófélben, úgyhogy birtokában csak lesz, de még nincs. Mindannyian jól tudjuk, hogy a meditáció hevében, abban a belső küzdelemben, valóságos agóniában (hiszen egy élet haláláról s egy másik születéséről van szó), ami egy fogalom megalkotása, nagyon is tudunk beszélni lelkiállapotunkról, reménységeinkről és félelmeinkről, a megjelenő halovány fényről és a környező homályról; ám a fogalmat kommunikálni még nem tudjuk, mivel még nem fogalom, hiszen nem fejezhető ki.

Ha a kifejezhetőség e vonása a fogalomban és a képzetben egyaránt megtalálható, akkor mindazonáltal csupán a fogalom sajátja az univerzalitás, vagyis az egyedi képzetekre vonatkozó ama transzcendencia, mely által a képzetek egyike sem – vagy bármely nagy száma sem – képes soha a fogalmat adekvátan kifejezni. Az individuális és az univerzális között nem engedhető meg semmilyen közbülső vagy kevert forma; vagy az egyesről van szó, vagy az egészből, melynek ama egyes az összes többi egyessel részét alkotja. Egy olyan fogalom, mely nem bizonyul univerzálisnak, ezért cáfolatot nyert mint fogalom, s épp ezzel az eljárással mennek végbe a filozófiai cáfolatok.

Nem kevésbé sajátja a fogalomnak a másik jegy, a konkrétság; vagyis ha a fogalom univerzális, és az egyedi (a maga absztrakt egyediségében tekintett) képzethez képest transzcendens is, másfelől ugyanakkor mégis immanens mindegyikükben, s így az egye-

diben is. A fogalom a képzetekhez képest univerzális, és nem merül ki egyikükben sem; mivel azonban a megismerés világa nem más, mint a képzetek világa, így a fogalom, ha nem volna magukban a képzetekben, akkor nem volna sehol sem: egy másik világban volna, melyet nem lehet elgondolni, s ezért nem létezik. Transzcendenciája tehát egyúttal immanencia, hasonlóan ama bizonyos valóban irodalmi nyelvhez, melyről Dante álmodozott, s mely az Itália többi részén beszélt tájszóláshoz képest *in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla* [mindegyik városon rajta hagyja nyomát, de egyikben sem telepszik meg]. Ha egy fogalomról bebizonyosodik, hogy nem alkalmazható a valóságra, vagy hogy konkrétság híján van, akkor ezzel cáfolatot is nyert mint voltaképpen fogalom. Absztrakció (ahogy mondani szokták) s nem valóság: nincs konkrétsága.

Kifejezhetőség, univerzalitás, konkrétság tehát a fogalom három jegye, melyek közül az első azt állítja, hogy a fogalom megismerési aktus, és lehetetlen, hogy pusztán gyakorlati legyen (amint azt a misztikusok, az arbitraristák vagy fincionisták\* különböző értelemben állítják); a második azt, hogy a fogalom *sui generis* megismerő aktus, nevezetesen a logikai aktus, és lehetetlen, hogy szemlélet legyen (amint azt az esztétisták állítják), vagy hogy szemléletek egy csoportja legyen (amint az arbitraristák és fincionisták tanítják); a harmadik végül azt, hogy az univerzális logikai aktus egyúttal a valóság gondolása is, és lehetetlen, hogy univerzális legyen s egyúttal üres, univerzális s egyúttal nem létező (amint azt ismét csak az arbitraristák tanítják).

#### b) Formális unicitás és tartalmi sokféleség

Logikai szempontból a fogalom nem osztható fel, mivel nincs több formája, csupán egy. [...] A szellem formáinak felosztásában, miután a két alapvető formát, az elméletet és a gyakorlatot elkülönítettük, s az előbbiben megkülönböztettünk szemléletet és fogalmat, nem marad hely az elméleti formák további felosztására: mind a szemlélet, mind a fogalom tovább nem osztható forma. E feloszthatatlanság oka csupán a Szellemfilozófia teljes kifejtésében világosodhat meg; itt csak jelzésszerűen annyit lehet mondani, hogy a szemlélet és a fogalom felosztásának alapja az individuális és az univerzális felosztása. Melyben, miként nincs egy *medium quid* vagy *ulterius*, egy közbülső, harmadik vagy negyedik stb. forma, úgy nincs további felosztás sem, mivel az individualitás fogalmából az egyedi individualitásra térünk át – amely viszont nem fogalom –, és a fogalom fogalmáról a gondolkodás egyedi aktusára, mely már nem a logicitás egyszerű definíciója, hanem maga a tényleges logicitás.

Miután kizártuk a fogalomnak mint logikai formának minden további felosztását, a fogalmak sokaságát csupán ama tárgyak sokféleségére lehet vonatkoztatni, melyek abban a formában gondoltatnak. A jóság fogalma nem azonos a szépség fogalmával, illetve logikailag egyik is, másik is ugyanaz az aktus, ám a valóság amaz aspektusa, melyet az első közvetlenül jelöl, nem azonos a másik által jelölttel.

A fogalom természete valójában megköveteli, hogy ama sokaságot tagadjuk, s hogy ezzel szemben kijelentsük: a valóságot egy, mivel egy a fogalom, mellyel megismerjük;

\*Itt: azok, akik szerint a fogalom pusztán önkényes, illetőleg fiktív módon jön létre. [A ford. jegyzete.]

egy a tartalom, mert egy a gondolkodás formája. Midőn azonban eleget teszünk e kíváncsúnak, megessék, hogy egy másik hibába esünk amiatt, hogy elvetjük a megkülönböztetéseket, s az ily módon nyert egység ezáltal üres lesz, tagoltság híján való, részek nélküli egész, a képzetek pusztja, s ily módon felfoghatatlan túlsója. [...] Az egész csupán azért és annyiban egész, mert és amennyiben részei vannak, sőt, azonos velük; az *organizmus* azért *organizmus*, mert szervei és funkciói vannak (s ő a maga szervei és funkciói); az egység csupán annyiban gondolható el, amennyiben magában bírja a megkülönböztetéseket, s nem más, mint a megkülönböztetések egysége. A megkülönböztetés nélküli egység éppannyira taszító a gondolkodás számára, mint az egység nélküli megkülönböztetés.

Ebből következik, hogy egyik is, másik is szükségszerű, és hogy a fogalom megkülönböztetései nem vonják maguk után a fogalom tagadását, sem pedig valami olyat, ami kívül esne a fogalmon, hanem csupán a maga igazságában felfogott fogalmat magát, a megkülönböztetett-egyet [*l'uno-distinto*]: ami csupán azért egy, mert megkülönböztetett, s csupán azért megkülönböztetett, mert egy. Az egység és a megkülönböztetés korrelatívák, s ezért elválaszthatatlanok.

#### 4. A definitorikus ítélet és az individuális vagy perceptív ítélet

Azzal, hogy a szemlélet-kifejezéstől a fogalomig emelkedünk fel, s pillantásunkkal megállapodtunk rajta, egyúttal a szellem pusztán fantasztikus formájától annak pusztán logikai formájáig is felemelkedtünk. Meg kell kezdenünk ezen a ponton – hogy úgy mondjuk – a „leereszkedést”: azaz részletesebben kell szemügyre vennünk az elért formát, hogy meghatározottságai és viszonyai teljességében fogjuk fel.

A fogalom, melyhez a szemlélettől emelkedtünk fel, nem szellemi űrben él, nem pusztja fogalomként, valami absztraktként létezik, hanem éltető eleme maga a szemlélet, melytől különbözik ugyan, s melynek sférájában mindazonáltal mégiscsak tartózkodik. [...] A fogalomnak valósága csupán a szemléleti és kifejező formákban, illetve – ahogy mondani szokták – a nyelvben van. Gondolkodni annyi, mint egyúttal beszélni; s aki nem fejezi ki, vagy nem tudja kifejezni fogalmát, nem is birtokolja azt, legfeljebb birtokolni véli vagy reméli. Ahogy soha nincs valójában ki nem fejezett képzet, meg nem festett festői vízió, el nem énekelt dal, úgy nincs olyan fogalom sem, mely pusztán gondolt s egyúttal szavakba ne öntött volna.

Azáltal, hogy a fogalom vagy a logicitás a kifejezésben és a nyelvben testet ölt, a nyelv keresztül-kasul logikai elemekkel telítődik; miáltal könnyen hajlunk arra a kijelentésre, [...] mely szerint a nyelv logikai alkotás [*opera*]. Hasonló volna, ha bornak neveznénk a vizet, mivel a vízbe bort öntöttünk. Ám más a nyelv mint nyelv, azaz mint pusztja esztétikai tény, és más a nyelv mint a logikai gondolat kifejezése, mely esetben persze továbbra is nyelv marad, s így a nyelv törvényeinek alávetett, ám egyúttal több is, mint nyelv. Ha az elsőt pusztja kifejezésnek nevezzük, *λόγος σημαντικός*-nak, ahogy Arisztotelész mondotta, avagy *iudicium aestheticum sive sensitivum*-nak, a baumgarteni iskola tanítása szerint, akkor a másodikat viszont afirmációnak, *λόγος ἀποφαντικός*-nak, *iudicium logicum*-nak vagy *aesthetico-logicum*-nak kell nevezni. Ha helyesen fogjuk fel, erre a megkülönböztetésre vezetődik vissza a propozíció és az ítélet közti megkülönböztetés, melyek

csak annyiban különböznek egymástól, amennyiben feltesszük, hogy a második formát a fogalom határozza meg, míg az első még e meghatározásnak híján van.

A két forma között, világos megkülönböztetésük ellenére sincs paralelizmus vagy dualizmus, hanem a megkülönböztetésben fennálló összekapcsoltságnak, az első forma másodikban való implikációjának, a második elsőben való lecsapódásának organikus viszonya. [. . .] S így arra a kérdésre is, hogy a Logika *prius*-a vajon a fogalom vagy az ítélet-e, azt kell felelni, hogy az ítélet, esztétikai propozícióként felfogva, bizonyosan *prius*; ám logikai ítéletként felfogva sem *prius*, sem *posterius*, mivel maga a fogalom a saját valóságában.

A fogalom eme tiszta kifejezése, ami a logikai ítélet, alkotja azt, amit definitórikus ítéletnek vagy definíciónak nevezünk.

Az akörül folyó vita, hogy a definíció verbális vagy valóságos-e, a gondolkodás és a szó közti, fent megállapított viszonyban találja megoldását; miáltal a definíciót verbálisnak kell mondani, hiszen valóságos, és fordítva; a kérdés másik értelmét illetően, hogy nevezetesen a definiálás nominális vagy valóságos-e, konvencionális vagy az igaznak megfelelő-e, itt a pszeudofogalmak és a fogalmak közti különbségtevés szolgáltatja a megoldást, hiszen a pszeudofogalmak – mint nyilvánvaló – pusztán nominalisztikus vagy konvencionális módon nyernek definíciót, mivel ténylegesen nominalisztikus és konvencionális jellegűek.

Nagyobb jelentőséggel bír a másik vita, hogy tudniillik a definitórikus ítélet szubjektumra, predikátumra és kopulára elemzendő-e; hogy pl. az a definíció: „az akarat a szellem gyakorlati formája”, széttagolódik-e az „akarat” (szubjektum), a „szellem gyakorlati formája” (predikátum) és a „van” (kopula) terminusaira. Ám a szubjektum és a predikátum közti különbség itt illuzórikus, mivel a predikátum azt az univerzalist jelenti, amit egy individuálisról predikálunk, s itt mind az állítólagos szubjektum, mind az állítólagos predikátum univerzálisak, s a második, ahelyett, hogy tágabb körű volna az elsőnél, épp egybeesik vele. Ami a „van”-t illeti, mivel hiányzik a két terminus, amit a kopulának kellene összekötnie, ezért aztán nem is kopula; továbbá olyan predikátum-értékkel sem bír, hogy „van”, vagyis hogy valóban megtörtént és létező. A „van”, a definíció esetében, nem fejez ki mást, mint magának a gondolkodásnak az aktusát, mivel az, amit gondolunk, annyiban van, amennyiben gondoljuk: ha nem lenne, nem gondolnánk, és ha nem gondolnánk, nem lenne. A fogalom adja a dolgok lényegét, s a fogalomban a lényeg magában rejtje a létezést.

Croce, miután tovább fejtegeti a fogalmat s annak verbális formáját vagy manifesztációját, valamint igazságot szolgáltat a formális vagy verbalisztikus logikának, újra felveszi az érvelés fonalát, hogy a definitórikus ítéletről, melyben a fogalom vagy az univerzális definíciót nyer, áttérjen az individuális ítéletre, melyben a fogalom a különösről predikáltatik.

Folytatva azt, amit az „univerzalistól az individuális felé való leereszkedésnek” neveztünk, mindenekeelőtt az szükséges, hogy miután meghatároztuk a fogalom és a kifejezési forma között fennálló viszonyt, azt a módot vegyük szemügyre, ahogy a fogalom ismét működésbe lép a képzetekben, melyektől hirtelen és teljességgel elszakadni látszott.

Pontosabban kifejezve: a fogalom kétségtelenül csak annyiban lesz elgondolva, amennyiben expresszív formában konkretizálódik, s ebben a tekintetben megjelenítésé

[képzetté] válik, úgyhogy egy kijelentés szemlélhető éppúgy logikai, mint esztétikai aspektusból, és világosan elgondolt és így pontosan kifejezett lesz, tökéletesen esztétikus, mivel tökéletesen logikus; avagy tökéletesen kifejezett, de nem igazából gondolt, s így csak látszólag logikus, míg valójában szentimentális, szenvedélyes és fantasztikus. A kifejezés–megjelenítés [espressione–rappresentazione], melyben a fogalom él (s mely nem egyéb – példa gyanánt – mint a tónus, az akcentus, a személyes forma, a stílus, mellyel e könyvben én a Logikát fejtem ki), új megjelenítés, amit a fogalom tesz lehetővé. Most már nem eme új (kellőképpen megvilágított) megjelenítés jellege a kérdéses, hanem az, hogy mi történik a többi megjelenítéssel, melyek alkalmából és melyekből kiindulva a fogalom gondolása megkezdődött. A fogalom pusztán önmagát világítaná meg, valamely egoisztikus kielégülés gyanánt, anélkül hogy megvilágítaná ama képzeteket, melyek fölé emelkedett?

Eme elkülönülés és közöny lerombolná a szellem egységét, s ezért nem történik meg, míg ami történik, az épp az ellenkezője; az ugyanis, hogy a fogalom keletkezése átalakítja a képzeteket, melyekből kiemelkedik, és mássá teszi őket ahhoz képest, amik korábban voltak: határozatlanokból határozottakká, képszerűekből logikussá, világos, ám megkülönböztetlen (amint azt egykor nevezték) fogalmakból világos és megkülönböztetett fogalmakká. Tegyük fel, hogy olyan lelkiállapotban találok magam, melyet énekben vagy versben ki tudok fejezni, s így magam előtt objektívvá tudom tenni – ám csupán fantazmaként objektívvá –; miáltal végül is nem tudnám megmondani, hogy a költői vagy zenei felindulás emez állapotában valójában mi is megy végbe bennem, hogy ébren vagyok-e vagy alszom, hogy látok-e vagy jelenéseim vannak [intraveda] avagy csalódom [traveda]. Amikor az ilyes és egyéb, egymással összekapcsolódó képzetek sokaságából kilépek, azok igazsága felől tudakozódok és a fogalomhoz emelkedem fel, ama képzetek a megformált fogalom erejénél fogva ismét a pillantás sugarába kerülnek ugyan, ám immár nem az előbbi szemmel tekintem őket –, sőt nem is tekintem vagy szemlélem, hanem gondolom őket. Így ama lelkiállapotom most logikai meghatározást nyer, s képes vagyok azt mondani: „Az, amit éreztem (énekbe vagy versbe foglaltam), abszurd óhaj volt, ellentétes vágyak összeütközése, amit meg kellett haladni és összhangba kellett hozni; lelkifurdalás volt; nemes szándék volt”, és így tovább. A fogalom erejénél fogva ama képzetekből tehát ítélet formálódik.

Fentebb tanulmányoztuk azt az ítéletet, mely a fogalom sajátja, s definitórikus ítéletnek illetve definíciónak neveztük. Kimutattuk, hogy szubjektum és predikátum közti valódi különbség nem lelhető fel benne, olyannyira, hogy azt lehet mondani, nincs benne sem szubjektum, sem predikátum, hanem csupán a kettő teljes azonossága: olyan predikátum vagy univerzális, mely önmaga szubjektuma. Ám az ítélet, melyről most van szó, nem egyszerű definíció, és nem is esik egybe az elsővel; s jóllehet alapját egy fogalom, azaz definíció képezi, valami többletet tartalmaz, éspedig a megjelenítésnek vagy az individuálisnak egy elemét, mely, logikai ténnyé alakulva, nem veszti el az individualitást, sőt, még megkülönböztetettebb módon juttatja kifejezésre. Ily módon az ítélet első formájához kapcsolódik ugyan, ám ahhoz képest új formát alkot; ha az első forma a már említett fogalmi vagy definitórikus ítélet, akkor az új formát individuális ítéletnek lehet nevezni.

Az említett új elem folytán, melyet a definitórikus ítélethez képest tartalmaz, az individuális ítéletben lelhető fel teljes egészében a szubjektum és predikátum közti ama

megkülönböztetés, melyet a verbalisztikus logika tévesen az ítélet összes formájában felfedezni vél. [. . .] Ám szubjektum és predikátum csak annyiban különböztethető meg okkal és jogosultsággal, amennyiben az egyik nem univerzális, a másik pedig az; az egyik nem fogalom, a másik pedig az: más szóval, csupán annyiban, amennyiben az egyik megjelenítés, a másik fogalom. Egy olyan fogalom, melyet partikulárisnak vagy szingulárisnak szokás nevezni (pl. az akarat fogalma), mindig egyúttal univerzális fogalom is, és így nem láthatja el a szubjektum funkcióját, melyhez egy predikátumot állítunk, mivel a predikátum explicit módon már az állítólagos szubjektumban van, mely ily módon nélküle nem gondolható el. Csupán a megjelenítés [képzet] lehet igazából szubjektum, és a fogalom igazából predikátum – amint az az individuális ítéletben megfigyelhető, mely e két elemet összekapcsolja. Az individuális ítélet (pl. „Péter jó”) tételezi és közvetíti, azaz összekapcsolja a szubjektumot („Péter”) és a predikátumot („jó”), ahol is az egyik összetéveszthetetlen a másikkal, míg abban a definícióban: „az akarat a szellem gyakorlati formája” – „gyakorlati forma” és „akarat” szinonimaként szerepelnek.

Az individuális ítélet azonban ismertebb és megszokottabb elnevezést is kaphat, és pedig a perceptív ítélet elnevezését; ahogy a percepciót is szinoním módon individuális ítéletnek vagy legalábbis perceptív ítéletnek kellene mondani. A percepciót ugyanis nem úgy nyerjük, hogy kinyitjuk a szemünket, hegyezzük a fülünket, avagy kiélesítjük bármely más érzékünket, azaz hogy általában az érzékekre hagyatkozunk: a valóság nem eme tág kapukon lép be a szellemünkbe – így hinni a csekély megfontolás szokásos eredménye. A percepció másfelől nem is egyszerű szemlélet [intuizione], mint pl. a költő intuíciója [intuizione], aki szemlél [intuisce], és nem tudja, mit szemlél, sőt, még azt sem tudja, hogy nem tudja. Érzékelni annyi, mint apprehendálni egy dolgot, mint ami ilyen vagy olyan minőséggel bír, azaz gondolni és ítélni azt. Még a legfutólagosabb benyomást, a legillékonyabb aktust, a legjelentéktelenebb dolgot sem percipáljuk, ha egyúttal nem gondoljuk. Innen az individuális ítélet fennkölt méltósága: általa megy végbe az általunk minden pillanatban megvalósuló megismerés; csupán általa birtokoljuk a világot, sőt, csupán általa van egyáltalán világ.

A perceptív ítéletekhez tartoznak azok az ítéletek is, melyeket némelyek emlékező vagy történeti ítéleteknek neveznek; azok tudniillik, melyek által egy múltban megtörtént tényt állítunk. E belátást sohasem alapozhatjuk másra, mint jelenbeli életünk jelenbeli szemléleteire, mely magával hozza az elmúlt életet, és bizonyosságot s meggyőző erőt kölcsönöz a múltbeli igazságnak és eme vagy ama tanúság hihető voltának [veridicità]. Ugyanakkor – fordítva – minden perceptív ítélet valamilyen módon emlékező vagy történeti ítélet, mivel a jelen abban a pillanatban, amint megállítjuk szellemünk előtt, múlttá válik: az emlékezet vagy a történelem tárgyává, ahogy mondani szokás.

Az individuális vagy perceptív ítéleten túl nincs más megismerni való megismerő aktus. Benne, mint a legvégső és legtökéletesebb megismerő aktusban zárul a megismerés köre. A homályos érzékiség, mely előbb világos szemléletté válik, majd az univerzális gondolásává, az individuális ítéletben logikailag lesz elgondolva, s ezáltal immár a történés vagy tény, azaz a tényleges valóság megismerésévé válik. Az individuális ítélet teljesen hozzáidomul a valósághoz.



## 5. A definitórikus ítélet (tisztá fogalom) és az individuális vagy perceptív ítélet azonossága

A tiszta fogalomtól a szemlélethez való leereszkedés, vagyis ama viszonyok vizsgálata, melyek a fogalom és a szemléletek között állnak fenn, miután eljutottunk a fogalomhoz és azokhoz az ebből folyó átalakulásokhoz, melyeken a szemléleteknek át kell menniük, immár befejezettnek volna tekinthető. A fogalom ugyanis, melyet kezdetben elvontan tekintettünk, konkrétan többnek mutatkozott, hiszen a nyelvben testesül meg és definitórikus ítéletként létezik; azután pedig, mivel ebben a konkrét formában visszahat azokra a szemléletekre, melyekből kilépett, illetve – ahogy közkeletűen mondani szokás – rájuk lesz alkalmazva, így létrejön az individuális vagy perceptív ítélet. A szemléletektől a fogalomig és a fogalom kifejezéséig, illetve a definitórikus ítéletig, innen pedig az individuális ítéletig követtük az átmenetet, s mutattuk meg logikai szükségszerűségében; úgyhogy a két megkülönböztetett forma egyúttal egységben van, mivel az első a második feltétele és alapja, oly kapcsolat révén, mely tökéletesnek tűnik. A definitórikus ítélet nem individuális ítélet, ám az individuális ítélet egy előzetes definitórikus ítéletet implikál. Hogy az ember fogalmát gondoljuk, ez még nem jelenti azt, hogy a Péter nevű ember létezik; ám hogy megállapíthassuk, hogy a Péter nevű ember létezik, az szükséges, hogy előbb megállapítottuk légyen, hogy az ember létezik –, hogy ama fogalmat előzetesen gondoltuk légyen.

Mégis, ama kristálytisztá világosság ellenére, mellyel a definitórikus ítélet és az individuális ítélet, az észigazság és a tényigazság közti megkülönböztetés rendelkezni látszik; az évszázados tradíció ellenére, melyre e megkülönböztetés visszatekint; s ama általános helyeslés ellenére, melyre a köztudatban és a hétköznapi használatban talál – e megkülönböztetés mindazonáltal egy súlyos nehézségbe ütközik. Hogy ez utóbbit megértsük, mindenekelőtt pontosan meg kell határoznunk, mit is állítottunk voltaképpen akkor, amikor a definitórikus ítélet vagy észigazság mellé az individuális ítéletet vagy tényigazságot állítjuk. Egy ilyesfajta megkülönböztetést már ismerünk – a szemlélet és a fogalom közti megkülönböztetést –, s tudatában voltunk annak, hogy ily módon a Szellem két alapvető formáját különböztettük meg: a megjelenítő vagy elképzelő [fantastica] formát és a logikai formát. Amikor most megkülönböztettként tételezzük a definitórikus ítéletet és az individuális ítéletet, vajon valami hasonlót kívánunk végbevinni? Megkülönböztetni a logikai formát (fogalom vagy definíció) egy másik formától, mely immár nem logikai, noha önmagában tartalmazza a logicitást mint meghaladott és lefokozott mozzanatot, miként a fogalom is önmagában tartalmazza a szemléletet? Más szóval, az individuális ítélet valami logikán túli volna? Természetesen határozottan állítható, hogy nem pusztá definíció; ám lehet-e határozottan állítani azt is, hogy nem logicitás? Ha az individuális ítéletben a szubjektum megjelenítés, akkor az is igaz, hogy e megjelenítés nem úgy található meg benne, amint az esztétikai kontemplációban, hanem az ítélet szubjektumaként, s így nem pusztá és egyszerű megjelenítésként, hanem gondolt megjelenítésként avagy logicitásként.

E megfontolásokat tetszés szerint lehetne folytatni, s egyre nagyobb nyilvánvalósággal következne belőlük, hogy az individuális ítélet nem kevésbé logikai a definitórikus ítéletnél, s hogy a kontingens és a *posteriori* tényigazságok nem kevésbé logikaiak, mint a szükségszerű és a *priori* észigazságok. Ám ha ezt belátjuk, és mégis meg akarjuk őrizni

a két forma közti megkülönböztetést, akkor ez utóbbi már nem a szellem formái közti megkülönböztetés volna, hanem egyike a szellemlogikai formáján belüli ama további megkülönböztetéseknek [sottodistinzioni], melyek mindegyikét már feltevésüket illetően tagadtuk. S ami azt illeti, itt sem lehet belátni, hogy a logikai gondolás [pensamento] illetve az univerzális gondolása hogyan lehetne kétfajta gondolás; az egyik ilyen, a másik olyan módon, az egyik az univerzális univerzális gondolása, a másik az individuális univerzális gondolása. Szemlélet és fogalom úgy különbözik egymástól, mint az individuális az univerzalistól; ám hogy az univerzális azáltal különbözzék az univerzalistól, hogy bevezetjük differenciáló elemként az individualitást – az elképzelhetetlen.

A nehézség még súlyosabbá válik, ha meggondoljuk, hogy hasonlóképp elképzelhetetlen és lehetetlen, hogy hűtlenné váljunk ahhoz a fenti konklúzióhoz, mely szerint az individuális ítélet csak egy fogalom vagy definitórikus ítélet előfeltevése mellett mutatkozik lehetségesnek. Bármely erőfeszítést tegyünk is ama előfeltevés eltörlésére és ama – egykor elfogadott – felfogás visszaállítására, mely szerint az individuális vagy perzeptív ítélet a fogalomnak előtte jár, minden logikai jellegnek híján van, s nem más, mint az univerzalitás fényét nélkülöző puszta ténykijelentés – minden ilyen erőfeszítés hiábavalónak bizonyul. Ha nem ismerhetjük el a logikai formák dualitását, még kevésbé ismerhetjük el, hogy az individuális ítélet alogikus, a logicitásnál alacsonyabb rendű volna.

Ezen nehézségek közepette úgy tűnik, egyetlen kivezető út nyílik; méghozzá az, hogy megőrizzük a fenti konklúziót, vagyis a definitórikus ítéletnek mint az individuális ítélet előfeltevésének szükségszerű voltát, ám emellett állítjuk az individuális ítéletnek mint a definitórikus ítélet előfeltevésének szükségszerű voltát is. E kijelentést egyelőre hipotézisként tesszük, s nézzük meg, mit hozna magával, és milyen következtetésekre vezetne a jelen vizsgálódásban. Ha az egyik ítélet előfeltételezi a másikat s a másik az egyiket, tehát ha kölcsönös előfeltételezésről volna szó, akkor nem lehetne többé a két ítélet közti megkülönböztetésről beszélni, hanem csupán korrelációról vagy egységről, melyben a megkülönböztetés csupán absztrakció révén, mint önkényes aktus lépne fel, azáltal, hogy elválasztanánk azt, ami csupán elválaszthatatlanként létezhet. Másrészt a megkülönböztetés, jöllehet csupán absztrakt, mégis megőrizné értékét, olyan megfelelő didaktikai kisegítő fogásként, mely megvilágítja a logikai aktus teljes természetét; s ily módon igazolva volna akkor mind az általunk eleddig követett eljárás, melyben az individuális ítélet tárgyalása elé bocsátottuk a fogalom és a definitórikus ítélet kifejtését, mind pedig ama fenntartás, mellyel mindeddig éltünk eme megkülönböztetés ideiglenes jellegét illetően – s következésképp ama, az aktus egységére vonatkozó további kérdés is, melyet épp most tettünk fel, és teszünk is vizsgálódás tárgyává. E hipotézis elfogadása esetén elesnének azok a nehézségek, melyek a logikai formák dualitásának látszatából erednek; definíciók és individuális ítéletek, észigazságok és tényigazságok, szükségszerű és kontingens igazságok, *a priori* és *a posteriori* mind egyetlen aktusként és egyetlen igazságként jelennének meg; és egyúttal gyakorlatilag jogosult volna úgy beszélni róluk, mint megkülönböztetett aktusokról, mivel amaz egyetlen igazság és amaz egyetlen ítélet kifejezésekor verbálisan vagy irodalmi kifejtésben hol a definíciót, hol a ténykijelentést, hol a szubjektumot, hol pedig a predikátumot lehetne kiemelni.

Ezt az utat, melynek választása oly sok előnnyel járna, s valódi kiút volna, eltorlaszolja viszont az a tény, hogy a definíciókban nyomát sem találni az individuális ítéletnek, melynek bennük kellene lennie, s velük egybeesnie. Ha azt mondjuk: „az akarat a Szellem gyakorlati formája”, illetve: „az erény a morális cselekedetek megjelenési formája”, akkor e kijelentésekben (kérdézhetnénk) hol rejlik az individuális ítélet és a megjelenítő elem? A kifejező és megjelenítő verbális forma, mely konkrét egzisztenciája végett szükségszerű a fogalom számára, kétségkívül megvan; nem úgy azonban a megkövetelt ténykijelentés.

Jobban tesszük azonban, ha nem sietünk előre, és annak a kis részletnek szentelünk figyelmet, melyre menet közben utaltunk: hogy tudniillik a verbális vagy irodalmi forma kiemelheti az ítélet egy mozzanatát, és háttérbe szoríthatja, s szinte feledésbe burkolhatja (ám teljességgel el nem törölheti) a másikat. A perceptív vagy tényítéleteket illetően is (hogy az ellenkező esetet említsük), és különösképpen ama formáikban, melyeket pusztán egzisztenciálisaknak, s azokban, melyeket személyteleneknek neveztek, először úgy tűnt, hogy nincs bennük nyoma fogalmaknak; egy olyan elemzés mindazonáltal, mely nem állt meg a pusztá látszatok előtt, és a verbális formákat abban a tekintetben vizsgálta meg, hogy mi kerül bennük kifejezésre s mi szerepel pusztán csak odaértettként (azaz a maga módján mégiscsak kifejezve) – egy ilyen elemzés igenis fellelte őket, igazolva ezzel azt, hogy semmilyen ítélet sem lehetséges fogalmi alap nélkül. Ami azt illeti, a definíció nem a levegőben lóg, amint azok a példák sugallhatják, melyek az értekezésekben szerepelnek, s melyekben eltekintenek a hol-tól, a mikor-tól, az individuumtól és más tényszerű körülményektől, melyek közepette a definíció megfogalmazást nyert. Egy ilyen elmosódó körvonalakban bemutatott definícióban valóban nem szerepel a megjelenítő elem és az individuális ítélet, ám csupán azért, mert megcsonkított, absztrakttá tett és meghatározatlan definícióról van szó, melyet azután csak az a jelentés határoz meg, melyet tetszés szerint tulajdonít neki az, aki elméjébe befogadja. Ha azonban a definíciót a maga konkrét valóságában tekintjük, a gondos vizsgálat után mindig megtaláljuk benne a megjelenítő elemet és az individuális ítéletet.

Minden definíció válasz egy kérdésre, megoldása egy problémának; és nem volna alkalmunk megalkotni, ha nem tennénk fel kérdéseket, és nem állítanánk fel problémákat. Hisz' miért is gyötörnénk magunkat? Milyen szükséglet kényszerítene rá? Mint a szellem minden aktusa, a definíció ellentétből, gyötrelemből születik – vívódásból, mely békét kíván, homályból, mely a fényt keresi, avagy – ahogy mondtuk – a definíció olyan kérdés, mely válaszra vár. És nem is csupán a válasz előfeltételezi a kérdést, hanem épp az a válasz – épp azt a kérdést. A válasznak a kérdésre kell hangolódnia, mert másképp nem volna válasz, hanem épp annak elkerülése. Ami ismét azt jelenti, hogy a kérdés természete átszínezi a választ [*colora di sé la risposta*], és hogy egy a maga konkrétságában tekintett definíció ama probléma által meghatározottként jelenik meg, mely életet ad neki. Ha megváltozik a probléma, megváltozik a definitórikus aktus is.

Ám a kérdés, a probléma, a kétely mindig egyedi módon meghatározott: a gyermek kételye nem azonos a felnőtt kételyével, a műveletlen ember kételye nem azonos a művelt ember kételyével, a kezdő kételye nem azonos a kitanult ember kételyével, egy olasz kételye nem azonos egy német kételyével, és egy az 1800-as évben élt német ember kételye nem esik egybe egy az 1900-as évben élt német ember kételyével; sőt,

egy individuum által egy adott pillanatban megfogalmazott kétely nem azonos az általa egy pillanattal később megfogalmazott kétellyel. A kérdést leegyszerűsítve, azt szokták mondani, hogy ugyanazt a kérdést sok ember tette fel, különböző országokban és különböző időkben; ám e kijelentéssel épp leegyszerűsítést, vagyis absztrakciót hajtanánk végre. Valójában minden kérdés különbözik a többitől, és minden definíció, bármennyire változatlanul hangozzék is, és bármennyire ugyanazon szavak forduljanak is elő benne, valójában különbözik a többitől, mivel a szavak, még ha materiálisan azonosnak tűnnek is, ténylegesen mégiscsak különböznek azok szellemi különbségének megfelelően, akik kimondják őket, s akik individuumok, s így mindig individuális és új körülmények között találják magukat. „Az erény a morális cselekedetek megjelenési formája”: ezt a formulát ezerszer is kimondhatták; ám ha mindegyik alkalommal valóban az erény definiálása céljából hangzott is el, többé-kevésbé mégis eltérő pszichológiai szituációknak felel meg, s így valójában nem egy, hanem ezer és ezer definíció.

Azt lehet erre mondani, hogy mindezen definíciókban a fogalom mégis azonos marad, hasonlóan ahhoz az emberhez, aki időről időre különböző ruhákat ölt, és mégis ugyanaz az ember marad. Tény azonban (félretéve azt a megjegyzést, hogy a hasonlatban szereplő ember sem marad teljesen ugyanaz miközben öltözeteit váltogatja), hogy a fogalom és a definíció közti viszony nem felel meg az egy ember és annak öltözetei közti viszonyoknak. A fogalom nem létezik másként, mint elgondolt és szavakba öntött formában, vagyis amennyiben definiálva van; ha pedig a szavak változnak, akkor változik a fogalom is. Persze a fogalomnak, vagyis a *par excellence* azonosnak a változásairól van szó; e változások alkotják a fogalomnak (s nem a megjelenítésnek) az életét; ám a fogalom nem létezik a maga életén kívül, s minden egyes elgondolása életének egy fázisa, és sohasem végleges meghaladása, ahogy bármilyen messzire ússzék is az ember, nem hagyhatja maga mögött a vizet – vagy bármilyen magasra hágják is, nem repülhet ki a levegőből.

Ha belátjuk a fogalom minden gondolásának, illetve minden definíciónak az individuális és történeti feltételezettségét (mely feltételezettség épp a kétely, a probléma forrása, a kérdése, melyre a definíció ad választ), akkor hasonlóképp belátjuk azt is, hogy a definíció, mely a választ tartalmazza és a fogalmat nyilvánítja meg, emez aktusban egyúttal épp ama individuális és történeti feltételezettséget, a tények ama csoportját világítja meg, melyből kiemelkedik. Megvilágítja, vagyis aszerint minősíti, amilyen; szubjektumként érzékeli, és predikátumot adván neki, ítéletet alkot róla; és mivel a tény mindig individuális, individuális ítéletbe foglalja; más szóval, minden definíció egyúttal individuális ítélet is. Ami egyébiránt meg is felel a fentebbi hipotézisnek, és az előbb még vitathatónak tűnő feltevés most bizonyítást nyer: az egymástól megkülönböztetett észigazságok és tényigazságok, analitikus és szintetikus ítéletek, definitórikus és individuális ítéletek nem egyebek, mint pusztá absztrakciók. A logikai aktus, a tiszta fogalom gondolása – egyetlen aktus; a definíció és az individuális ítélet egysége.

Mindenki, aki fogalmi igazságnak – pl. a művészet vagy a morál egy meghatározott elméletének – a birtokába jut, azon nyomban észreveszi magában, hogy abban az aktusban, melyben megalkotja az illető fogalmakat, nem pusztán a fogalmak birodalmát, hanem egyúttal a dolgok birodalmát is jobban megismerte; és hogy egy fogalom, amint világossá válik, *ipso facto* világosabbá teszi azokat a dolgokat is, melyek kavargásából és összevisszaságából kiemelkedik. Aki az égre néz és elfelejti a földet, az asztronómus

lesz, s bizonyval nem filozófus; mert a gondolat aktusában, az ideák világában ég és föld egyek, s aki jól szemügyre veszi az eget, az határozottabb körvonalakban látja a földet is.

Miként tehát ideiglenesnek bizonyult a definíció és az individuális ítélet közti különbségtevésünk, úgy ideiglenesnek kell tekinteni ama részleges igazolást is, melyet az előbbire alapozva fentebb a formálisan (logikailag) igaz és a materiálisan (individuálisan vagy történetileg) hamis kijelentésekkel kapcsolatban nyújtottunk. Ha ennek a megkülönböztetésnek helye is lehet a hétköznapi beszédben, tévedések bizonyos osztályának vagy bizonyos a többivel szembeállított mentális szokásoknak a jelölésére, a szigorú logikában mégis megengedhetetlen, mert minden tényekkel kapcsolatos tévedés mögött mindig valamilyen fogalmi homályosság rejlik, és minden fogalmi homályosság mögött valami, a tények megítélésével kapcsolatos homályosság. Hasonlóképpen bírhat jelentéssel, empirikus értelemben, ama általános megítélés, mely szerint ténybeli tévedéseket tiszta fogalmak használata vagy a velük való visszaélés miatt követnek el; ám semmilyen jelentéssel sem bír a logikában, ahol épp az ellenkező megítélés érvényes: hogy tudniillik a fogalmak minden elmélyítése és kiélesítése a tények jobb megismerésének szolgálatában áll. Szokás beszélni azokról, akik az eszméket részesítik előnyben, szemben azokkal, akik a tényeket — platonikus és arisztoteliaiánus emberekről. Ám a platonikusok, ha valóban komolyan művelik az eszméket — arisztoteliaiánusok, mivel az eszmékkel együtt a tényeket művelik; és az arisztoteliaiánusok, ha komolyan a tényeket művelik — platonikusok, mivel egyúttal az eszméket művelik. A különbség itt sem szubsztanciális, olyanra nem, hogy gyakran döbbenünk meg ama éleslátáson és átható pillantáson, melyről a tényleges szituáció ismeretét illetően az „eszmék spirituális művelői” tanubizonyosságot tesznek; avagy ama mélyreható filozófián, melyet a „tények művelőinek” anyagaiban lehet felfedezni.

## 6. Az *a priori* szintézis és a kategóriák

Ha az analízis elképzelhetetlen a szintézis, az *a priori* az *a posteriori* nélkül, s ha éppoly elképzelhetetlen a szintézis az analízis, az *a posteriori* az *a priori* nélkül, akkor a gondolkodás [*pensiero*] igazi aktusa szintetikus analízis, analitikus szintézis, *a priori* az *a posteriori* lesz, avagy, ha jobban tetszik: a priori szintézis.

A definitórikus ítélet és az individuális ítélet között általunk megállapított azonosság ily módon végül is egy az újkori filozófia évkönyveiben nevezetessé vált megnevezést nyer, s ezáltal ugyanakkor állíthatja (mivel már bebizonyította) az *a priori* szintézis igazságát is, és meghatározhatja annak pontos tartalmát.

Nem itt a helye annak, hogy felidézzük azokat az ellenvetéseket, melyeket ama kanti elmélet váltott ki, és kellett is kiváltani: ellenvetéseket, melyek Itáliában csakúgy, mint másutt az elmélet cáfolatára irányuló kísérleteknek adtak helyet, mely utóbbiak azonban az elméletnek az ellenzők részéről történő részleges és időnként öntudatlan elfogadásába csaptak át. Elegendő annyit megállapítani, hogy az *a priori* szintézis ellen irányuló minden ellenvetés, végső forrását tekintve — ahogy elkerülhetetlen is — ama két egyoldalú tanból látszik táplálkozni, melyet a kanti elmélet éppenséggel meghalad: a dogmatizmusból vagy absztraktizmusból, mely csupán a logikai elemet látja, és

így a fogalmat elképzelhetőnek tartja a tényeken kívül és felettük (puszta analízis); és az empirizmusból, mely csupán a megjelenítés elemét látja, s így a fogalmat indukció által a puszta tényekből véli előhúzni (puszta szintézis). Dogmatikusok és empiristák egyformán képtelenek megmagyarázni a percepciót, azaz az individuális ítéletet; az előbbiek a tiszta fogalmak és a tényállások külső, ügyszólván véletlenszerű érintkezése révén magyarázzák, az utóbbiak hol előfeltételezik minden magyarázat nélkül, hol összetévesztik a tiszta szemlélettel, ha nem éppenséggel az érzékiséggel és az emotivitással. Azt lehet mondani, hogy aki nem fogadja el az a priori szintézist, az letér az újkori filozófia, sőt a filozófia mint olyan útjáról, és erőfeszítéseket kell tennie, hogy megtalálja vagy újra rábukkanjon, feltéve, hogy nem óhajt gyermektegy módon az empirizmus eljátszadózni vagy a miszticizmustól ellágyulni, avagy a skolasztika újrében botorkálni.

Ahelyett, hogy részletesen sorra vennénk és megvizsgálánánk az a priori szintézis ellen felhozott összes ellenvetést, [...] helyesebb lesz, ha amaz elmélet téves interpretációit elkerülendő, némi magyarázó megjegyzést fűzünk hozzá. A téves interpretációk – amint az néha megtörténik – még annak a filozófusnak a gondolataiba is befészkelődtek, aki felfedezte az elméletet; és erőt s tekintélyt kölcsönöztek némely ellene felhozott ellenvetéseknek.

Mindenekelőtt tehát, s a már rögzített formulát tökéletesítve, a logikában nem általában vett a priori szintézisről, hanem logikai a priori szintézisről kell beszélni. Az a priori szintézis a Szellem összes formájának sajátja, mivel a Szellem, általában tekintve, nem más, mint a priori szintézis; ez pedig éppannyira jellemző az esztétikai és a gyakorlati tevékenységre, mint a logikaira. Hogyan is hozhatna létre a költő tiszta szemléleteket, ha nem egy pontosan meghatározott, ilyen és ilyen feltételek közepette létrejött kedélyállapotból indulna ki? Ha nem volna mit szemlélnie és kifejeznie, vajon költő volna-e egyáltalán? És költő volna-e, ha azt a valamint materiálisan reprodukálná, anélkül, hogy tiszta szemléletté alakítaná át? A tiszta szemléletben van is és nincs is anyag: nincs mint nyersanyag [materia bruta], van mint megformált anyag, azaz mint forma; úgyhogy joggal mondják, hogy a művészet tiszta forma, vagy hogy anyag és forma, tartalom és forma a művészetben egységbe olvadnak (esztétikai a priori szintézis). Akarni sem lehetséges – hogy a gyakorlati tevékenységre utaljunk – az akarás valamilyen anyaga nélkül, avagy az adott anyagtól eltekintve akarni. A gyakorlati ember elfogadja a tényleges feltételeket és akarati aktusával egyúttal átalakítja őket; valami újat hoz létre, melyben ama feltételek vannak is, és nincsenek is: vannak, mivel a végbevitt cselekvés megfelel nekik; nincsenek, mert a cselekvés új, s így átalakította őket. Az a priori szintézis tehát általában annyi, mint szellemi tevékenység, és pedig nem absztrakt, hanem konkrét szellemi tevékenység, vagyis maga a szellem, mely önmagának egyedüli feltétele, és csupán önmaga által feltételezett. A definitórikus ítéletnek az individuális ítélettel való azonossága vagy egybeesése által alkotott a priori szintézis tehát nem általában vett a priori szintézis, hanem annak egyik sajátos formája, logikai a priori szintézis.

A logikai elem, a tiszta fogalom vagy definitórikus ítélet, önmagában tekintve, nem egyéb, mint amit a logikai a priori szintézisben a kategória névvel szokás jelölni; e név azután nem más, mint az eddigiekben általunk használt „predikátum” szó görög megfelelője. Számos vita tárgyát képezte, hogy a kategória azonos-e azzal, amit egykor

velűnkszületett eszmének neveztek; és azt kell válaszolnunk, hogy azonos is vele, és ugyanakkor alapjában különbözik is tőle. A velűnkszületett eszme ugyanis maga a kategória, ám a tapasztalat előtt birtokoltként és elgondoltként tételezett kategória, amint azt az iskola fogalmazta meg, melyet az absztraktisták vagy dogmatikusok iskolájának nevezünk. [...] A kategória ezzel szemben ugyanakkor nem az anya vagy az elsőszülött; az individuális ítélettel egyidőben születik, ám nem annak ikertestvéreként, hanem mint ez az ítélet maga; és ebből a szempontból a kategória vagy a priori nem a velűnkszületett [innato], hanem az örök újszülött [il perpetuo neonato].

A logikai a priori szintézis fontosságát annak felfedezője maga is lebecsülte, nem szólva azután a tanítványokról és ismétlőkről, akik nem voltak képesek felfogni ama elmélet motívumait, ideális és történeti genezisést. És hogy a maga teljességében visszaállítsuk, azt mondjuk, hogy amikor a fogalmat a megjelenítés elemén kívül és annak előtte tételezték, a gondolkodást pedig világon kívüliként és azt megelőzőként (ezáltal arra az eredményre jutva, hogy az előbbit alkalmazni kellett azután az utóbbira), akkor a világnak a fogalomnál alacsonyabbrendűként kellett megjelennie, olyan elcsúfításként, tisztátalan kapcsolatként, melyet a fogalomnak el kell szenvednie. Amikor pedig – másfelől – a megjelenítés (képzet) elemét a fogalom elé és a fogalmon kívül helyezték, akkor ez utóbbi hozzá képest alacsonyabb rendű, szinte szegényes és alkalmatlan eszökként jelent meg a világ igazságának megragadására, olyan valamiként, ami szükségképpen kudarcot vall; a valóság egy más jellegű, ám hasonló elcsúfításaként vagy beszennyezéseként. [...] Az első esetben a valóság alacsonyabb rendű a fogalomnál, a másodikban a fogalom a valóságnál; a két elem mindenképpen külsődleges maradt egymáshoz képest, s az igazság elérhetetlennek tűnt; olyannyira, hogy mindkét egyoldalú vélekedés végül is a transzcendenciába és a misztériumba torkollott, s torkollik még ma is. Az első iskola szerint a világot egy világon kívüli Isten teremtette, s rombolja is majd le, amikor úgy ítéli: a másik szerint a dolgok igazságát áthatolhatatlan homály övezi. Ám ha egyszer tételezzük az a priori szintézist, akkor sem a valóság nem alacsonyabb rendű a gondolkodásnál, sem a gondolkodás a valóságnál, s egyikük sem külsődleges a másikhoz képest; a képzetek könnyen megmunkálhatók a gondolat által, és a gondolat sokkal kevésbé burkolja be a képzeteket, mint amennyire a „finom és ritka fátyol” [vel sottile e rado] elfedte Alcina szépségét; a két elem kölcsönösen oly tökéletesen hatja át egymást, hogy a legáttetszőbb és legtisztább egységbe forrnak. A valóság és gondolkodás külsődlegességére és heterogenitására vonatkozó téves hit csak akkor léphet fel, ha a tiszta fogalom és az a priori szintézis helyébe óvatlanul az absztrakt fogalmakat és a hozzájuk kapcsolódó, minden képzettartalom híján levő analitikus ítéleteket, vagy az empirikus fogalmakat és a hozzájuk kapcsolódó, minden logikai forma híján levő pusztán szintetikus ítéleteket helyettesítik. Ebben áll az a priori szintézis felbecsülhetetlen értéke; ama hatásosságában, mellyel véget vet a gondolkodás objektivitása és a valóság megismerhetősége iránti kételyeknek, és győzelemre viszi a gondolkodásnak a valóság feletti hatalmát, ami nem más, mint a valóságnak az a hatalma, mellyel megismeri önmagát.

Ám ha a fogalmak, melyeket ama eleven és konkrét formájában, mely az ítélet (meg jelenítés és fogalom a priori szintézise), a gondolat a valóságról predikál, nincsenek sem a valóságon kívül, sem a valóság előtt, hozzá képest sem felsőbbrendűek, sem alacsonyabbrendűek – akkor a kategóriák, melyek a fogalmakban mint az ítéletek predikátumaiban fejeződnek ki, alkotják magát a valóságot

annak konstitutív és organikus formáiban. Ez azt jelenti, hogy ama formák vagy kategóriák nélkül a valóság nem létezne, nem volna eleven, és a formák vagy kategóriák, lévén hogy a fogalom változó tartalmát alkotják, így éppannyira ultrareprezentatívak és omnireprezentatívak, mint a fogalom, vagyis a fogalom univerzalizálásának, szükségszerűségének, valamint konkrétságának a jellegével bírnak (sőt, e jelleget épp ők kölcsönzik neki): univerzalizásról és szükségszerűségről azért lehet beszélni, mert a valóság semmilyen megnyilvánulása vagy megjelenítése sem vonható ki az univerzális vagy szükségszerű kategóriák alól, konkrétságról pedig azért, mert ezen utóbbiak nem rendelkeznek a konkrét valóságtól elkülönült létezéssel és étellel: csak a konkrét valóságban élnek, ahogy az is csak általuk él.

Hogy konkrétabbá tegyük az érvelést, vagyis hogy a kategóriák két példáját bemutassuk, Croceval együtt emlékeztetünk azokra a példákra, melyeket Kuno Fischer hoz fel a „megismeréssel” és az „akarással” kapcsolatban. „A megismerés és az akarás kategóriák; és ha a tapasztalat, mely által a kategóriák felismerhetők, arról tanúskodik, hogy nem pusztán némely tárgyakra érvényesek, hanem mindegyikre, s így a dolgok univerzális természetét kell kifejezniük, akkor nem nehéz belátni, hogy a megismerés és az akarás e tapasztalatból győzedelmesen kerülnek ki. Mindkettő [...] magának a világnak a feltételeihez tartozik; és ha a világot célként fogjuk fel, akkor egyúttal akaratként is kell felfogni, mivel akarás nélkül a cél semmi.” És – tegyük hozzá – ha a cél akarat nélkül semmi, akkor az akarat megismerés nélkül – azaz a cél megismerése nélkül – vak volna, s ezért az akarat kategorizálásának vagy univerzalizálásának szükségképp a megismerés kategorizálása és univerzalizása felel meg. Mialatt belátjuk, hogy a kategóriák univerzalizása kifejezi egyúttal azt is, hogy mindegyikük organikus és felszámolhatatlan viszonyban áll egymással, mivel minden organizmus döntő jegye (a szellemi organizmusé nem kevésbé, mint a fiziológiaié) az, hogy nem nélkülözheti egyik vitális szervét sem, melyek bármelyikének hiánya megzavarná, sőt, lehetetlenné tenné a többinek, s így magának az organizmusnak az életét. „Ha a megismerés és az akarás – folytatja Fischer – pusztán kis emberi tartományok volnának a világban, akkor persze nem volnának kategóriák. [...] Ám mivel mindkettő kozmikus principium, univerzális fogalom, melyek nélkül a tárgyak és a világ fogalmát nem lehet mélységében megragadni és megismerni, ezen ok miatt szükségképp a kategóriák értékével bírnak.”<sup>11</sup>

Ezen a ponton Croce kifejti, hogy mindegyik megkülönböztetett kategória (vagy konstitutív valóságforma) a filozófia egy különös ágában kerül tárgyalásra. És ahogy a megismerés legfelsőbb kategóriája a Logika sajátos tárgya és anyaga, úgy a fent említett másik kategória, az akarat, vagyis a cselekvés kategóriája (görögül *πράσσειν*), melyben és mely által jön létre és valósul meg a világ, a gyakorlat filozófiájának tárgya. És miután – mint láttuk – a logikai megismerés (azaz az ítélet) nem lehetséges a megismerés egy első foka, a valóság naív és elemi megjelenítése vagy szemlélete nélkül (melyből azután kiemelkedik a fogalom), így külön kategóriának kell tekinteni a szemléleti megismerést, mely a filozófia egy másik tárgyának, az Esztétikának vagy művészet- és nyelvfilozófiájának a tárgya. És mivel – továbbá – az akarat, vagyis a cselekvés, mely a gyakorlat filozófiájában találja meg tárgyát, további univerzális és szükségszerű formákra: a partikuláris vagy utilitárius vagy gazdaságának is nevezett cél szerinti cselekvésre és az univerzális vagy etikai cél szerinti cselekvésre tagolódik, így a gyakorlat filozófiája a maga részéről az Ökonómia és az Etika két kategóriális ágára bomlik.

#### IV. A FILOZÓFIA ÉS A TÖRTÉNELEM

##### 1. A filozófia szűk értelemben

Ily módon a filozófia, a maga különböző ágaiban, „a valóság legfelsőbb elveinek tudományává, a végső okok tudományává, a dolgok eredetének tudományává” válik. „Mely felfogásban a legfelsőbb elvek persze nyilvánvalóan nem valóságos dolgok vagy valóságos dolgok csoportjai vagy üres sémák, hanem a valóság ideális létrehozói. A végső okok már nem is okok, mivel az ok sohasem végső,

<sup>11</sup> Kuno Fischer: *Logik*, 2. kiadás, 532. sk. o.



lévén mindig egy megelőző ok okozata, hanem épp az ideális elvek; az eredet pedig nem ennek vagy annak az egyedi ténynek a történeti eredete, hanem a tények tényének, azaz a mindenütt jelenvaló valóságnak az ideális dedukciója. Ugyanezt a gondolatot fejezi ki érzékeltes formában a mondás, mely szerint a filozófia a halál szemlélete: mert mi más is hal meg, ha nem az egyes? és az egyes halálának szemlélete így vajon nem épp az univerzális halhatatlanságának, az örökkévalónak a szemlélete? Ez pedig alapot szolgáltat a filozófiának a dolgok *sub specie aeterni* szemléleteként történő másfajta meghatározására.”<sup>12</sup> Ezzel megvilágítást nyer az a definíció is, mely szerint „a filozófia a kategóriák tana”: e definíciót Croce akkor fogalmazta meg, amikor a kategóriák meghatározását nem kizárólag a logika szférájába utalta, hanem „az egész filozófia legsajátabb feladatának” tekintette. „Mely filozófiában a Logika úgy szerepel, mint a kategória Kategóriája vagy a filozófia Filozófiája, és úgy tűnik, hogy egyúttal része a Filozófiának, és felette is áll, mivel meghaladván kiteljesíti és kiteljesítvén meghaladja azt, noha valójában, minden más filozófiai tudományhoz hasonlóan, belül és nem kívül van a Filozófián, olyképpen, ahogy (ha szabad egy képpel élnünk) a tájat tükröző víztükör maga is része a tájnak.”<sup>13</sup>

A filozófiának a tiszta fogalommal való azonosságából következik a filozófia szisztematikus jellegének szükségszerűsége is.

Egy meghatározott tiszta fogalmat gondolni annyi, mint az összes többi fogalommal való viszonyában, egységében és megkülönböztettségében gondolni; ezért amit gondolunk, valójában sohasem egy egyedi fogalom, hanem a fogalmak rendszere, a Fogalom. A fogalmat univerzálisként gondolni pedig – fordítva – csak önkényes absztrakció révén lehetséges: valóban univerzálisként elgondolni annyi, mint egyúttal különösként és egyediként elgondolni; vagyis mint a megkülönböztetett fogalmak egész rendszerét elgondolni. Azok, akik egy izolált fogalmat próbálnak filozófiailag elgondolni, s a többit félre óhajtják tenni, hasonlóan járnak el, mint azok az orvosok, akik csak egy szervet akarnak meggyógyítani, s az egész organizmust egyébként elhanyagolják: így előfordulhat, hogy ezzel a gyógymóddal az illető szerv meggyógyul, ám az organizmus elhal – s így elhal vele együtt a meggyógyított szerv is.

Ha ily módon fogjuk fel a filozófia szisztematikus jellegét, belátjuk, hogy a rendszer nem valami külsődleges hozzátétel, egyfajta fonál, melyre a különböző részeket felfűzzük, s mely külsődleges az összekapcsolt tárgyakhoz képest – mintha külsődlegesen lehetne tekinteni a tárgyakat és a fonalat, a részeket és a rendszert. A filozófiában nincsenek részek az egészen kívül, s az egész nincs a részeken kívül; ami más szóval azt jelenti, hogy nincsenek különös filozófiai tudományok, ahogy nincs általános filozófia sem.

Az általános filozófia eme téves eszméjének eltörlése közvetlen gyakorlati jelentőséggel bír; mert ha egyszer önkényesen egymás mellé helyezett, ám valójában különböző, a különösnek nevezett tudományok szférájába tartozó problémák összeállítása révén létrehozzák amaz állítólagos tudományt, akkor fellép a kísértés, hogy az igazi filozofálás helyébe egy olyan zagyvalékot állítsunk, mely ugyan állandó nyugtalanságban és forrongásban van, ám a nyugtalanság és a forrongás révén csupán egyre inkább azzá válik, ami – vagyis zagyvalékká. Az Istenre és a világra, a szellemre és az anyagra, a gondolkodásra és a természetre, a szubjektumra és az objektumra, az individuumra és az univer-

<sup>12</sup> Croce: *Logica*, 8. kiadás, 1958, 169. o.

<sup>13</sup> Uo. 170. o.

zálisra, az életre és a halálra vonatkozó problémák, melyekkel tele van a Logika, az Esztétika, a gyakorlati filozófia, megoldhatatlanokká avagy látszólag (azaz verbálisan és fantasztikusan) megoldhatókká válnak; és noha sok kezdő mélyed el bennük – mintha a filozófia első lépése ez volna –, élete végén nem egy idős professzor ugyanabban a mentális konfúzióban leledzik, mint fiatalon; sőt, még nagyobb és immár megszüntethetetlen konfúzióban, az oly hosszú ideig követett hamis út miatt. [. . .] Másrészt az egyes szervüktől megfosztott, vakká, süketté vagy más módon megnyomorítottá tett ún. különös filozófiai tudományok a pszichologizmus és az empirizmus hatalma alá kerülnek: innen a morálnak, az esztétikának, s magának a logikának az empirikus és pszichologisztikus tárgyalása. Az effajta káros hatással szemben [. . .] arra kell emlékeztetni, hogy a filozófia története azt tanítja, hogy a filozófiai fejlődés sohasem az állítólagos általános filozófiának volt köszönhető, hanem mindig csak az állítólagos különös filozófiai tudományok egyikében vagy másikában bekövetkezett felfedezések révén ment végbe. A szókratészi fogalom és a hegeli dialektika a Logikába tartozó felfedezések; az Etikába tartozó felfedezés Kant szabadságfogalma; esztétikai felfedezés a szemlélet fogalma; nyelvfilozófiai felfedezés a formális logika kritikája, és így tovább. A régi Istent azok a (szerény és mégis kiemelkedő) emberek ölték meg, akiket kielégített az, hogy új tételeket állítottak fel a szillogizmusról vagy az akaratról, a művészetről vagy a történelemről; hogy meghatározták az elvont értelmet vagy körülírták a fantáziát. Ha mindezt az éppoly ünnepélyes mint üres „általános filozófia” művelőitől kellett volna várni, akkor a régi Isten elevenebb volna, mint valaha. És valójában eleven is azokban a filozófusokban, akikre utaltunk; mert az általuk előállított zagyvalékból a mitológiai Isten mindig újra feltámad, hol a Megismerhetetlen névvel, hol más megjelöléssel, hol pedig saját régi nevén.

## 2. A történelem

### *a) A történelem mint individuális ítélet és a történeti források*

Ahogy mindazok a jegyek [caratteri], melyek a filozófiához tartoznak, pusztán verbális variánsai a filozófia ama egyetlen elemének [carattere], amely a tiszta fogalom, úgy a Történelem vagy a Historiográfia összes alkotórészei [caratteri] a Történelemnek az individuális ítélettel való definíciójára vagy azonosítására redukálódnak. S mint individuális ítélet, a történelem szubjektum és predikátum, megjelenítés és fogalom szintézise: a szemléleti elem és a logikai elem nem válnak szét benne.

A szubjektumnak vagy szemléleti elemnek a követelménye azt hozza magával, hogy a történelmet nem lehet pusztá okoskodással felépíteni, hanem szükség van a megtörtént tény szemléletére, mely az egyedüli történeti forrás. A történeti metodikáról írott értekezések a forrásokat maradványokra és elbeszélésekre szokták felosztani, maradványokon [Überreste] értve azt, ami a megtörtént eseményről mint nyom fennmarad (egy szerződés, levél, diadalív stb.), elbeszéléseken pedig a megtörtént eseményről adott tudósításokat, melyeket többé-kevésbé jelenlévő tanúk hagyományoznak át, illetve azok, akik a jelenlévő tanúk elbeszéléseit továbbadják. Ám az elbeszéléseknek csak annyiban van értékük, amennyiben feltesszük, hogy közvetlen kapcsolatot létesítenek köztünk és a megtörtént esemény [fatto] között, és az emlékek homályos rejtekéből, melyet az

emberi nem magával hord, előhúzzák és élővé varázsolják azt. Ha nem rendelkezünk ezzel a képességgel, teljességgel hatástalanok volnának; ahogy hatástalanok azok az elbeszélések, melyektől ilyen vagy olyan ok miatt megvonjuk a hitelt. Száz vagy ezer autenticitást nélkülöző elbeszélés nem ér annyit, mint a legnyomorúságosabb autentikus dokumentum; és egy autentikus elbeszélésnek egyszerre van dokumentum- és „maradvány”-jellege, mert maga a valóságos tény, ahogy a jelenlévő megélte, és ahogy szellemében megőrződött. A források igazmondásának és forrásértékének a vizsgálata végső elemzésben a tény kiváltotta amaz eredeti benyomás megállapítására redukálódik, megszabadítván azt a zavaró elemektől, a tanú illúzióitól, hamis ítéleteitől, elfogultságaitól és szenvedélyeitől. Csak ha ez sikerül, és abban a mértékben, ahogy sikerül – lehet előrenyomulni a történelemnek mint megismerő aktusnak az első feltételéhez: ahhoz, hogy valamit szemléljünk, s hogy valami individuális ítélet, vagyis történeti elbeszélés [racconto] szubjektumává alakulhassék.

*b) Szemlélő képesség és a művészet és történelem ideális viszonya*

A szemlélő képesség, mely elengedhetetlen a kutatáshoz, nem kevésbé elengedhetetlen a kifejtéshez, hiszen az elbeszélt eseményt szükséges szemlélni, és pedig nem futólag és nagy vonalakban, hanem oly szilárdan, hogy szavakban kifejezni és rögzíteni lehessen, s így közvetíteni annak eleven életét mások számára. Innen a művészi erő, mellyel az igazi történészeknek rendelkezniük kell, és rendelkeznek is, és amely által a tiszta művészekhez válnak hasonlatossá, hiszen éppúgy festenek képeket, alkotnak költeményeket, foglalnak dialógusokba tragédiákat. Minden gondolat, még a legnehezebben érthető filozófus és matematikus gondolata is művészi formában konkretizálódik; ám a történész (a szó némiképp empirikus jelentésében) azáltal, hogy a predikátummal szemben a szubjektumnak kölcsönöz irodalmi hangsúlyt, jár leginkább közel azokhoz, akik tiszta szemléleteket munkálnak ki. Ezt általában elismerték mind a történészek, akik szívesen mutatkoztak saját népük költőiként, megidézván a történelemnek a Parnasszuson honoló múzsáját (a filozófiának, a matematikának és a tudománynak pedig nincs múzsája), mind pedig a teoretikusok, akik kitartóan kutatták, vajon művészet-e a történelem. És valóban művészetnek tűnik, amikor a predikátum vagy logikai elem oly jól van elrejtve, hogy szinte nem is gondolni rá.<sup>14</sup>

*c) A predikátum vagy logikai elem a történelemben*

De csak szinte; mert ha egyáltalán nem gondolni rá, ha a művészi ábrázolás teljesen elnyomja a logikai reflexiót, akkor már nem marad történelem, csak művészet; a történelmet ábrázoló könyv nem pusztán költeményre vagy regényre fog hasonlítani, hanem minden további nélkül költeménnyé vagy regénnyé válik. Mi különböztet meg első pillantásra egy képzeletbeli képet egy történeti elbeszéléstől? Ha a *Divina Commediát*

<sup>14</sup> Ezen a ponton nem árt visszautalnunk jelen antológia első részére, hogy érzékelyük: a történelemre vonatkozó crocei gondolatkör érett korszakában is megőrződik – megfelelőképp megtisztítva és kiegészítve – az 1893-as fiatalkori tézis. (Szerk. j.)

vagy Petrarca *Rime*-jét kinyitva azt olvassuk: „Nel mezzo del cammin di nostra vita / Mi ritrovai per una selva oscura” [Az emberélet útjának felén egy nagy sötétlő erdőbe jutottam]; avagy: „Levommi il mio pensier in parte ov'era Quella ch'io cerco e non ritrovo in terra . . .” [Felszállok oly magasra képzeletben, hol az van, kit a földön nem találtam], majd pedig, csak úgy vaktában, Livius történeteit csapjuk fel, s azt olvassuk: „*Consules satis exploratis itineribus sequentes Poenum, ut ventum ad Cannas est, ubi in conspectu Poenum habebant, bina castra communiunt*” [A konzulok, miután kellőképp felderítették az utakat, követik a pünt, és megérkezvén Cannae-hoz, ahol megpillantják a pünt, két tábornok ütnék], akkor első pillanatra semmi sem tűnik megváltozottnak: emezek is elbeszélések, amaz is elbeszélés — és mégis minden megváltozott. Ha úgy olvassuk Liviust, ahogy Dantét vagy Petrarcat, a cannae-i csatát pedig mint Danténak az útját a Pokolban vagy Petrarca szellemének a harmadik mennybe való emelkedését, akkor Livius többé már nem Livius, hanem egy meséskönyv; míg ha egy meséskönyvet, mondjuk a *Realità di Francia*-t vagy a *Guerin Meschino*-t olvassuk úgy, ahogy a műveletlen ember, aki a történetet keresi bennük, akkor a meséskönyv történeti könyvvé változik, még ha olyan történelemmé is, melyet a kultúra egy magasabb fokán majd bíráló alá kell vetni, vagy vissza kell utasítani. És ezen megfontolás elegendő a predikátum fontosságának kimutatására, melyet időnként odaértünk ugyan a szavak közé, ám amelynek a tényleges jelenléte az az erő, mely a tiszta szemléletet individuális ítéletté alakítja, a verset pedig történelemmé.

A logikai elem szükségességét többször is elvitták, azzal érvelve, hogy a történelemnek az a feladata, hogy a dolgokat hagyja beszélni, és ne tegyen hozzá semmit a sajátjából. Szép szentencia, mely nincs minden igazság híján, [. . .] ám ha úgy értjük, hogy a logikai elemet ki kell küszöbölni a tiszta szemlélet javára (ha pedig azután ez utóbbit is ki kell zárnunk, már csak a némaság maradna), akkor ez a történelem halálát jelenti be. A logikai elem nélkül nem lehetséges kijelenteni még azt sem, hogy egyéni és hétköznapi életünk legcsekélyebb, legközönségesebb dolga megtörtént: hogy ma reggel nyolckor felkeltem, és hogy tizenkettőkor ebédeltem; hiszen — hogy mást ne mondjak — ezek a történeti kijelentések magukkal hozzák a létezésnek vagy a valóságnak a fogalmát, valamint — korrelatívként — a nem-létnek és a lehetőségnek a fogalmát, miáltal, mikor kimondjuk őket, akkor egyidejűleg tagadjuk, hogy én pusztán csak „álmodtam” azt, hogy nyolckor felkeltem és tizenkettőkor ebédeltem. Mindenki bizonyára be fogja látni, hogy nem lehet történeti tényről beszélni, ha nem tudjuk, hogy az tény, vagyis valami megtörtént: a mesék is a történelem tárgyaivá válnak, amennyiben épp ebben a minőségükben (mint mesék) létezését tulajdonítunk nekik. Egy mese, melyet úgy beszélünk el, hogy nem tudjuk vagy nem határozzuk meg, hogy mese-e — költemény; ám meseként felfogva és elbeszélve mítoszteremtés, vagyis történelem.

Ennek ellenére, a történeti elbeszélés létrejöttéhez nem elegendő — amint egyesek vélik — a pusztá existencialitás kritériuma; mert milyen történeti elbeszélés lenne is az, amelyik pusztán azt mondja el, hogy valami történt, s nem mondja meg, mi is történt? Hogy valami történt, és minden pillanatban történik, ez — mint tudjuk — még nem alkotja történeti elbeszélés tárgyát, mivel azzal a kijelentéssel egyenértékű, hogy van lét, és van kifejlés. Amit az individuális ítélettel kapcsolatban megjegyeztünk — hogy ti. jelen van benne az összes predikátum együttesen, a teljes fogalom, és nem pusztán a létezésnek a többitől elkülönített predikátuma —, azt meg kell ismételnünk a történeti

elbeszélést illetően is; mely csak akkor történeti elbeszélés, ha a szemléletet, mely nyersanyagként szolgált számára, teljes egészében áthatalta a fogalom mint univerzális, különös és egyedi. Hogy a konzulok, miután a karthágóit követve, kellőképp felderítették az utakat, és Cannae-ba érve, s maguk előtt találva Hannibál seregét, táborokat vertek és megerősítették azokat (amint Livius története elbeszéli) – mindez fogalmak sokaságát hozza magával; éppenséggel annyit, ahány történeti kijelentést e mondat tartalmaz: aki nem tudja, mi az „ember”, a „háború”, a „hadsereg”, a „követés”, az „út”, a „tábor”, az „erődítmény”, az „álom”, a „valóság”, a „szeretet”, a „gyűlölet”, a „haza”, és így tovább, az nem képes egy ilyen mondatot elgondolni. És elegendő, hogy a felsorolt fogalmak közül pusztán egy is homályos legyen, és az elbeszélés már nem tud kibontakozni; mint amikor valaki, aki nem ismeri a *castra* szót jelentését, nem képes megérteni azt, ami Livius elbeszélésének magját alkotja.

*d) Az ítélet szubjektivitása és objektivitása és a történeti szkepticizmus bírálata*

Ha megváltoznak a források, megváltozik a történeti elbeszélés; ám ez utóbbi nem kevésbé változik meg akkor sem, ha megváltoznak a fogalmakra vonatkozó meggyőződések. Ugyanaz az anyag különféleképpen mutatkozik, és különböző történeteket hoz létre aszerint, hogy egy vadember vagy egy művelt európai, egy anarchista vagy egy konzervatív, egy protestáns vagy egy katolikus meséli el; hogy én mesélem el most, ebben a pillanatban, vagy ugyancsak én tíz év múlva. Feltéve, hogy mindenki ugyanazokkal a dokumentumokkal rendelkezik, mindenki mégis különböző történéseket olvas ki belőlük.

Csakhogyan épp ez a megfigyelés alkalmas arra, hogy kétségbeesésbe taszítsa a történelem sorsát illetően, legalábbis abban a tekintetben, melyben a történelem a logikai elemhez, a fogalmakat illető meggyőződésekhez kötődik. Ha megfigyeljük, hogy ugyanazokat a tényeket a legkülönbözőbb módon beszélik el, és hogy némelyek számára Isten műve az, ami mások számára az ördögé, szellemi erők kibontakozása, ami másoknak a rosszul vagy jól táplált agyvelő anyagi mozgásainak terméke; hogy egynémelyek számára jó mindaz, ami egy felkelés kitörésének erejével megy végbe, míg másoknak csak az, ami szigorúan betartott és betartatott törvények gyámsága alatt rendben végzett munkaként – akkor elkerülhetetlennek tűnik a történeti szkepticizmus konklúziója: hogy a történelem, melyet elbeszélni szokás, nem más, mint az emberek vélekedéseiből és szenvedélyeiből szőtt mese. És akkor az egyetlen menekvés a dokumentum tiszta és egyszerű reprodukciójához való visszatérés volna, legalábbis a tiszta szemléletbe való menekülés, mely nem vezet be semmilyen ítélő vagy – ahogy mondani szokták – szubjektív elemet. Ám e menekvés illuzórikus volna, mivel a tiszta szemlélet költészet és nem történelem, s a hozzá való visszatérés annyi volna, mint a történelem eltörlése.

A történeti szkepticizmus a felpanaszolt rossz szóvá tételét illetően egyébiránt éppannyira pontatlan és egyoldalú, mint amennyire gyermeket a gyógymód kigondolásában. Mert persze, hogy különbségek vannak ugyanannak a ténynek az elbeszélésében; ám anélkül, hogy szót vesztegetnénk arra, hogy nem kevés különbség inkább csak látészolagos és az illető ténnyel kapcsolatos eltérő érdeklődésből, annak ilyen vagy olyan oldala kidomborításából születik, a tényleges nézeteltérések kedvéért nem szabad megfélekednünk a nem kevésbé tényleges azonosságokról sem. Erre utóbbi értelemben mind a katolikus, mind a protestáns megegyezik pl. abban, hogy Luther és X. Leó lé-

tezték, hogy az egyik lázadást kezdeményezett, a másik pedig védekező eszközökhöz folyamodott; és protestánsok és katolikusok (legalábbis manapság) egyaránt elismerik az egyházi rend romlottságát a XVI. század elején, illetve azokat a világi és politikai érdekeket, melyeket a német fejedelmek a vallásháborúban kifejezésre juttattak. Hasonlóképp – legyen bár forradalmár vagy konzervatív – senki sem fogja kétségbe vonni a francia pénzügyeknek a forradalom előestéjén való siralmas állapotát, sem pedig azt, hogy XVI. Lajos összehívta az általános rendeket, hogy megpróbált menekülni, és letartóztatták Varennes-nál, hogy lefejezték 1793. január 21-én; és még azt sem, hogy a francia forradalom olyan esemény volt, amely egész Európa politikai, társadalmi és morális életét mélységesen megváltoztatta. A történészek nézeteinek eme több ponton, sőt a kérdések legnagyobb részében való egyezése folytán gyakran történik, hogy haszonnal olvashatunk pártos szenvedélyek által befolyásolt történeteket, feltéve, hogy nem feledkezünk meg e befolyások korrekciójáról; ahogy haszonnal lehet használni egy hibás mérőeszközt is, feltéve, hogy figyelembe vesszük az eltérés mértékét.

Ami a gyógymódot illeti, világos, hogy miután a fogalmakkal kapcsolatos eltérések tudatlanságból, előítéletekből, hanyagságból, jogosulatlan személyes vagy nemzeti érdekből és más zavaró szenvedélyből, vagyis a fogalmak nem kielégítő felfogásából, pontatlan gondolkodásból fakadnak, az igazi gyógymódot nem a fogalmakról és a gondolkodásról való különben kivitelezhetetlen lemondásban kell keresni, hanem a fogalmak és a gondolkodás megjavításában. Miután elhagytuk a tiszta szemlélet Édenjét, és beléptünk a történelembe, nem lehet visszafordítani az irányt; az üdvözült és naiv tudatlansághoz nincs visszatérés; az ártatlanság egyszer s mindenkorra elveszett, és nem azt kell immár keresni, hanem az erényt, mely viszont se nem ártatlan, se nem naiv.

Ha az objektivitásra való törekvés céljából száműzni akarjuk a történelemből a szubjektivitást, akkor tehát ez nem jelentheti azt, hogy száműzzük a gondolkodást, és a szemlélethez vagy a kifejezést nélkülöző és kifejezetlen nyersanyaghoz tartjuk magunkat; hanem inkább azt jelenti, hogy száműzzük a hamis gondolkodást, az igazság helyét bitorló szenvedélyeket, és az igaz gondolathoz emelkedünk fel.

Ezzel a megfontolással implicite már meg is oldottuk a történelemben levő érték-kritériumra vonatkozó (manapság igen vitatott) problémát, azt a kérdést, hogy a történész hozhat-e, a tényítéleteken túl, értékítéleteket is. Az igazi tényítéletek, az individuális ítéletek nem egyebek, mint értékítéletek, magának a minőségnek, s így a jelentésnek és a tény értékének meghatározása; nincs is más érték-kritérium, mint a fogalom maga. Ily módon vissza kell utasítani a tény története és a kritika (a tény értékelése) története közti megkülönböztetést. Minden történelem egyúttal kritika is, és minden kritika történelem; megmondani, mi az a tény, amit *Divina Commediá*-nak nevezünk, annyi, mint megmondani, mi az értéke, vagyis kritikát adni róla.

#### *e) A történelem megalapozatlan, illetve jogosult felosztásai*

A két elem, a megjelenítés és a fogalom a történeti ítéletben nem válhatnak szét, s voltaképpen nem is különböztethetők meg, hacsak nem akarjuk felszámolni a történeti elbeszélést, és visszatérni a tiszta szemlélethez. Ez a korollárium maga is abból következik, amit fentebb az individuális ítéletről mondtunk. Igazság híján valónak kell tehát tekinteni a történelem olyan felosztásait, melyek az egyik vagy másik mozzanat meg-

léte vagy hiánya szerint történnek; csakúgy mint – másrészt – ama, a pittoreszk, illetve a reflektáló vagy gondolati történelem között tett, egykor oly nagy hírnév övezte felosztást, mely korántsem kétfajta történelemre vonatkozik, hanem egyrészt a megkülönböztetlen szemlélethez való visszatérést, másrészt az igazi történelmet, a gondolt vagy reflektált szemléletet jelöli. Ugyanezt a hamis felosztást fejezik ki gyakran a krónika és történelem, az elbeszélő történelem és a filozófiai történelem terminusaival.

Az individuális ítéleteken kívül nincs sem szubjektum, sem predikátum; és az elbeszélésen kívül, mely szintetizálja a megjelenítést és a fogalmat, és megjelenítvén existenciális állításokat tesz és ítél, nincs történelem. A metodikai kézikönyvek négy lépésre szokták osztani a történeti konstrukció folyamatát: az első a heurisis, azaz a történeti anyag gyűjtése (heurisztika); a második ennek kiértékelése, szétválasztása (kritika); a harmadik az értelmezés vagy megértés; és a negyedik a kifejtés vagy elbeszélés. Ezek a megkülönböztetések, melyek nincsenek gyakorlati érték híján, azt a módszert jellemzik, mellyel a hivatásos történész dolgozik, aki először levéltárakban és könyvtárakban kutat, majd megvizsgálja a talált dokumentumok eredetiségét, ezután megkísérli értelmezni azokat, s végül papírra veti gondolatait, s a kifejtést megfelelő formába önti. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy amíg nem állnak rendelkezésre történeti források, addig hiányzik az a feltétel, melyből a történelem kiemelkedhetne; miáltal az első lépés nem is a történész voltaképpeni munkájához tartozik, hanem annak a munkájához hasonlít, aki bármilyen anyagi tárgy keresésére indul. A második lépés ezzel szemben már önmagában is a történész voltaképpeni munkáját alkotja, mivel annak megállapítását eredményezi, hogy az őszinte tanúságnak nevezett tény valóban megtörtént-e; a harmadik logikailag egybeesik a másodikkal, hiszen egy tanúság értéke felől megbizonyosodni annyi, mint az általa tanúsított tények tény-jellegét és valódiságát kimondani. A negyedik végül egybeesik a másodikkal és a harmadikkal, hiszen nem lehet elgondolni egy elbeszélést anélkül, hogy ki ne fejeznénk, vagyis hogy irodalmi vagy általában művészi formát ne kölcsönöznénk neki.

Ha a történelem nem osztható is fel a reflexív vagy megjelenítő elem meglétének vagy hiányának alapján, akkor mindazonáltal mégiscsak felosztható a történeti konstrukciót meghatározó fogalmak felosztása és a megjelenítő anyag [materiale rappresentativo] alapján.

A megkülönböztetés első módja szigorú, mivel a tiszta fogalomra jellemző egység–megkülönböztettség jellegén alapul; az emberi elme az egész történelmet csak úgy gondolhatja el, hogy abban elkülöníti a cselekvés és a megismerés történetét, a gyakorlati tevékenység és az esztétikai alkotás, a filozófiai gondolkodás stb. történetét; ahogy – másrésztől – nem gondolható el eme megkülönböztetések egyike sem, hacsak nem a többivel az egész történelmen belül való viszonyában.

A második mód teljességgel empirikus, és csupán empirikus fogalmak bevezetésével hajtható végre, mely utóbbiak nélkül a megjelenítésben nem volna lehetséges elkülönítve tartani a valóság ama különböző részeit, melyek folytonos és egységes sorozatot alkotnak. Az empirikus fogalmak segítségével a történelem felosztható az állam, az egyház, a társadalom, a család, a vallási kultusz történetére; az idealizmus, a materializmus, a szkepticizmus történetére; a festészet, a költészet, a dráma, a regény történetére; a Kelet, Görögország, Róma, a Középkor, a Reneszánsz, a Reformáció történetére, és így tovább. Görögország, Róma és hasonlók empirikus fogalmaknak nevezendők,

nem pedig megjelenítéseknek, mivel a megjelenítés annyi, mint individualitás, és amikor valami állandónak és általánosnak vesszük, akkor az individuális fogalmává, vagyis több megjelenítés összefoglalásává és szimbólumává alakul át. Mindeme felosztások helyénvalóak, amikor szükség van rájuk; s e feltétellel helyénvalóak akkor időről időre mindama egyéb felosztások, melyeket eddig kigondoltak vagy csak ezután fognak kigondolni.

*f) Az empirikus fogalmak használata a történelemben*

Ám az empirikus fogalmaknak a történeti tények felosztására és az emlékezet számára való csoportosítására történő bevezetése, mivel nem annak érdeme szerint fogták fel, súlyosan megzavarta a történetírás teoretikusainak eszméit. Miként az individuális ítélet nem előfeltételezi sem az empirikus fogalmat, sem a klasszifikációs ítéletet, sem az absztrakt fogalmat, sem a számlálási ítéletet [giudizio di numerazione], míg viszont mindeme formák előfeltételezik az individuális ítéletet; úgy a történelem sem előfeltételezi sem a gyakorlati okok szerint végzett osztályozásokat, sem a felsorolásokat és statisztikákat, melyek viszont – ellenkezőleg – mind előfeltételezik a történelmet. Annak, hogy a történeti könyvekben (melyek javarészt felhasználják az emlékezet számára hasznos ezen segédeszközöket) egybefűzve találjuk őket, nem szabad megtévesztenie, sem pedig feledésbe burkolnia azt a tényt, hogy funkciójuk csupán kisegítő, és nem konstitutív. A görög ember absztrakt ideájára nem teszünk szert azelőtt, hogy meg ne ismertük volna ama emberek egyedi életét, akiket Periklésznek vagy Alkibiádesznek hívtak; és a thermopülai-i háromszázakat vagy a cremerai háromszázakat is csak annyiban lehet megszámolni, amennyiben mindegyiküket a maga individuális alkata szerint spártai állampolgároknak vagy a római Fabius nemzetséghez tartozóknak tekintették, és így osztályozták. Ha ezen egyszerűsítésekkel élünk, ez nem a történelem elbeszélését eredményezi (a történelem már úgyis jelen van a szellem számára), hanem annak csupán az emlékezetben való rögzítését s másoknak minél gördülékenyebb formában való továbbadását; azok pedig, ha a számok és osztályok ama fogalmaiból nem képesek az individuális tényt kiérezni, úgysem fognak semmit sem felfogni a közlés számára ily módon leegyszerűsített és csontvázra csupaszított történelemből.

A pseudofogalmaknak a történelemben való kisegítő jellege helytelen értelmezéséből és konstitutív jellegűvé való átváltoztatásából ered a történelem tudománnyá (értsd nyilvánvalóan: természettudománnyá) történő redukciójának agyréme; az a törekvés, hogy a történelem tökéletes módon legyen az, ami most csak tökéletlenül volna: a valóság klasszifikációja és statisztikája. Az erre a redukcióra tett számos gyakorlati kísérlet nem kevés kárt okozott a mai történetírásban azáltal, hogy az egyedi valóság elbeszélésének helyébe sápadt sémákat és üres absztrakciókat állítottak, melyek azután mindenkorra, de legalábbis jó néhányra együttesen alkalmazhatók. Ugyanez a tendencia észlelhető az ún. szociologizmusban és abban a polémiaiban, melyet ez utóbbi az általa pszichológiai vagy individuális történelemmel szemben és az intézmények vagy a társadalom története mellett folytat.



A történeti események és a történeti elnevezésre nem méltó események, a történeti és nem történeti, teleologikus és nem teleologikus személyiségek közti különbség fontosságára is nagy hangsúllyal történt utalás, és az a vélekedés is megfogalmazódott, hogy e különbséget a gyakorlati szellem tételezi. Ami, ha igaz is, a fenti ok miatt e különbségtevést máris megfosztja megismerő értékétől. Gyakorlati szempontból, a munka ökonómiájának kedvéért, kutatási témák kijelölése és az ábrázolás világossága szempontjából helyénvaló erről vagy arról az eseményről vagy individuumról mint a történeti elnevezésre nem méltó dologról vagy személyről beszélni. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy ily módon ama individuumok és események törlődnek – ha nem is a valóság birodalmából (ilyet állítani nyilvánvalóan abszurd volna), de legalábbis a valóság elbeszélésének birodalmából, vagyis a történelemből. Az, amit implicite odagondolunk, nagyon is részét képezi annak, amit explicite mondunk; és ha elménkben nem vonatkoztatnánk magunkat mindig is az ún. közönséges emberekre és az ún. jelentéktelen tényekre, akiket vagy amiket a történeti leírások többé-kevésbé figyelmen kívül hagynak, akkor a nagy emberek és a jelentős események maguk is elvesztenék értéküket. Az, amit odagondolunk, oly kevésbé küszöbölődik ki – és küszöbölhető is ki –, hogy a megfelelő pillanatban, amikor bizonyos új történeti érdeklődés ébred, előtérbe kerül, és verbálisan is szóhoz jut. Így azt láttuk, hogy a régi történészek által elhanyagolt gazdasági és társadalmi élet nem pusztán egyre inkább jelentőségre tesz szert, hanem hogy egyenesen háttérbe szorítja a háborúkat és a diplomáciai tárgyalásokat; hogy az ún. „tömegek”, amelyeket a zseniális egyén kedvéért elhanyagoltak, olyannyira előrenyomulnak, hogy szinte magukba szívják a hősokeket (ami persze nem jelenti azt, hogy ezek után nem fognak majd ismét előtérbe nyomulni); és hogy korábban alig említett nevek fényessé és népszerűvé válnak, mások pedig, egykor híresek, elhalványodnak, és feledésbe merülnek. Ilyen ingadozásokra a jelenkori olasz történetírás is nyújt példákat, hiszen a Risorgimento korában rendkívül fontosnak és *par excellence* történetinek ítélték a nemzetek kialakulását, a polgári rétegek és a *comune* kifejlődését, a népeknek az idegenek vagy a zsarnokok elleni harcát; most pedig, a szocialista mozgalom hatására, a figyelem előszeretettel a gazdasági tények, az osztályharc és a proletariátus megmozdulásai felé fordul.

### 3. Filozófia és történelem azonossága

A szűkebben vett filozófiára és történelemre vonatkozó két előbbi expozíció után abban a helyzetben vagyunk, hogy rátérhetünk arra, ami bizonyos értelemben a crocei *Logikának*, illetve a megismerés crocei elméletének legkiemelkedőbb eredménye: a filozófia és a történelem azonossága. Hiszen a két szóban forgó diszciplína körébe tartozó számtalan probléma jellemzése mellett, mi is volt az, amit Croce a megelőző lapokon sohasem tévesztett szem elől, s amire különös hangsúllyal hívta fel az olvasó figyelmét? Nem más, mint az, hogy a szűk értelemben vett filozófia, a maga termékeny magját és lényegét tekintve, nem egyéb, mint az, amit definitórikus ítéletnek, vagyis a fogalmak vagy univerzálék logikai definíciójának nevezett; és hogy – másfelől – a szűk értelemben vett történelem a maga kibontakozásában arra van utalva, amit individuális vagy perceptív ítéletként rögzített, s ami a valóság különös és konkrét megjelenítéseinek körében mozog; és hogy – ebből adódóan – a definitórikus ítélet és individuális ítélet fentebb kimutatott azonossága szükségképp a filozófia és történelem azonosításához vezet.

Ha történelem nem lehetséges logikai, azaz filozófiai elem nélkül, akkor filozófia sem lehetséges szemléleti, azaz történeti elem nélkül.

Egy filozófiai tétel vagy definíció vagy rendszer (ahogy azt neveztük) ugyanis egy meghatározott egyén tudatában születik, az idő és tér egy meghatározott pontján, meghatározott körülmények között; így tehát mindig történetileg meghatározott. A történeti feltételek nélkül, melyek a kérdést meghatározzák, a rendszer nem lenne az, ami. A kanti filozófia nem születhetett meg Periklész idején, mivel előfeltételezi – hogy mást ne mondjunk – a reneszánsz óta kibontakozott egzakt természettudományt, ez pedig a földrajzi feltételezéseket, az ipart, a kapitalista vagy polgári civilizációt, és így tovább; előfeltételezi azután David Hume szkepticizmusát, aki a maga részéről előfeltételezi a XVIII. századi deizmust, ami viszont a maga részéről az Angliában és Európában a XVI. és a XVII. században lezajlott vallási harcokra utal, és így tovább. Másrészt, ha Immanuel Kant újjászületne is a mi korunkban, akkor sem írhatná meg *A tiszta ész kritikáját* olyan jelentős módosítások nélkül, melyek nem csupán egy új könyvet, hanem egyenesen egy teljesen új – noha saját régi filozófiáját magában foglaló – filozófiát tárnának elénk.

Mellesleg Kant, ha más néven is, de ismét eleven korunkban (s mi más is a név által jelölt individualitás, mint pusztá szótagok halmaza?); és ő a filozófusa korunknak, melyben folytatódik az a filozófiai gondolat, mely egy adott időben, többek között, a skót–német Kant nevet öltötte magára. Korunk filozófusa pedig, akár akarja, akár nem, nem tud kiszabadulni ama történeti feltételek alól, melyben él, avagy elérni azt, hogy ami előtte történt, az ne lett légyen: ama események a vérben, húsában, csontjaiban vannak, s figyelembe kell vennie, azaz történetileg meg kell ismernie őket; s hogy milyen szélesre terjed történeti ismereteinek köre, ez szabja meg milyen szélesre terjed saját filozófiája. Ha nem ismerné ama eseményeket, s csupán holt tényekként hordaná magában őket, akkor nem különbözne az állatoktól (azaz magunktól mint állatoktól, vagyis mint olyan lényektől, amelyek az akaratba vagy a gyakorlatba vannak belemerülve, vagy legalábbis látszanak belemerülni): az állatot ugyanis épp az egész természet és az egész történelem határozza meg, de ő ezt nem tudja. A válasz igazságának megértéséhez szükséges tehát, hogy megértsük a kérdés értelmét, a filozófia igazságának megértéséhez pedig az, hogy ismerjük a történelmet.

Hamis ellenvetés volna ezen követelménnyel szemben jelentős és történeti szempontból műveletlen filozófusok esetére hivatkozni, miként hamis ellenvetés az esztétikai kritikához szükséges történeti ismeretek ellen oly emberekkel példálózni, akik minden történeti ismeret és műveltség híján, művelt embereknel jóval igazabb és mélyebb művészi ítéleteket alkottak. Ha amaz ítéletek igazak, akkor ez azt jelenti, hogy az ún. történetileg műveletlen ember mégsem műveletlen, mivel valamilyen módon, gyors felfogással elsajátította, a levegőből úgyszólván kiérezte, kivonta – anélkül, hogy felfigyelt volna rá – a szükséges tényszerű ismereteket; fordított esetben pedig, az ún. tanult ember nem nevezhető műveltnek, mivel műveltségét nem szintetikus és eleven módon birtokolja. Ugyanez áll ama éles elméjű filozófusokra is, akik állítólag nem ismerik a világot, a történelmet és más filozófusok gondolatait. Hogy a történelmet – többé-kevésbé – meg lehet ismerni a tanítás, a kézikönyv és az emlékezőtehetség által rendszerezett el-

sajátítás szokásos útjain kívül is, nem tagadható; noha a pedagógiai kivétel itt is csak erősíti a szabályt, azaz nem zárja ki az elsajátítás szokott módjainak általános hasznosságát. Ha másfelől az, akit empirikusan a történelem vonatkozásában tudatlannak mondanak – és egyetlen eset senkit sem tesz azzá –, valóban tudatlannak mutatkozik azután más esetekben is, ahol az elsajátítás szokott útja nem áll rendelkezésére, akkor filozófiája is megérzi azt; ezért azután a történetileg tudatlan filozófusok olyan hibákba esnek, melyeket sokszor felpanaszoltak: nyitott kapukat döngetnek, nem építenek már megszerzett belátásokra, nehézségeket és súlyos ellenvetéseket hanyagolnak el, túl keveset nyújtanak bizonyos problémák esetében, másutt meg bizonytalanok és felületesek, és így tovább. S így a történelem szokásos előrehaladása bosszút áll rajtuk: Herbert Spencer, aki sohasem akart Platón-t vagy Kantot olvasni, néhány év múlva feledésbe merült, míg Schelling és Hegel könyvei, akik ismerték mesterségük történetét, ismét visszatérnek a tudósok asztalára.

#### *b) Filozófia és történelem azonossága*

A filozófia tehát nem áll sem a történelmen kívül, sem annak kezdetén vagy végén; nem is csak a történelem egy meghatározott pontján vagy meghatározott pontjain keletkezik, hanem jelen van annak minden pontján, teljességgel s mindig a történeti tényekhez kötődik, s a történeti tudás által meghatározott. Ezt a következtetést azonban mégis [...] csupán ideiglenesnek kell tartanunk. Mert ha véglegesnek tekinténénk, akkor filozófia és történelem számunkra a szellem két formája volna, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, illetve – ahogy nem túl szerencsésen meg szokták fogalmazni – kölcsönhatásban állnak egymással. Filozófia és történelem azonban nem két külön forma, hanem egy, és nem kölcsönösen feltételezik egymást, hanem egymással egyenesen azonosulnak. Az a priori szintézis, mely az individuális ítéletnek és a definíciónak a konkrétságában áll, egyúttal a filozófia és a történelem konkrétsága is; a gondolat pedig önmagát teremtvén, minősíti a szemléletet, és teremti a történelmet. Sem a történelem nem előzi meg a filozófiát, sem a filozófia a történelmet; mindkettő egyszerre születik, és ha valamilyen elsőbbséget vagy primátust akarunk tulajdonítani a filozófiának, akkor az csak abban az értelemben lehetséges, hogy az egyetlen forma, a filozófia-történelem veszi át annak jellegét, úgyhogy magát az elnevezést el is ejthetjük – nem ugyan a szemléletből, de abból, ami a szemléletet átszínezi: a gondolkodásból és a filozófiából.

Didaktikai megfontolásból ugyan, mint tudjuk, megkülönböztetik a filozófiát és a történelmet; a filozófiát a kifejtés ama módjának tekintik, melyben a fogalom vagy a rendszer dominál, a történelmet pedig annak, melyben az individuális ítélet vagy az elbeszélés. Ám mivel az elbeszélés magában foglalja a fogalmat, épp ezáltal minden elbeszélés filozófiai problémák megvilágítására és megoldására szolgál; és fordítva, minden fogalmi rendszer tényekre vet fényt, miáltal a rendszer helyességének megerősítése ama képességében rejlik, melyről a történelem értelmezésében és elbeszélésében ad számot: a filozófiák próbaköve a történelem. Bármennyire különbözönek tünjenek is amaz írárok vagy könyvek külsődleges és irodalmi különbözősége folytán, melyekben az egyiket vagy a másikat tárgyalják, és a didaktikai felosztás bármennyire más, a gyakorlat által meghatározott beállítottságokkal él is, a kettő benső egysége világossá

lesz, mihelyt közelebből vesszünk szemügyre egy filozófiai vagy történeti kijelentést. A filozófia és történelem közti ellentétek példája – amit ilyenkor fel szoktak hozni – két filozófia közti ellentétben oldható fel, melyből az egyik igaz, a másik téves, illetve mindkettőben keveredik igazság és hamisság. Ha valaki, példának okáért, a történeti elbeszélésben idealista, az általa vallott elméletben viszont materialista, akkor ez azt jelenti, hogy elméjében – anélkül, hogy teljességgel tudatában lenne – kibékíthetetlen módon két filozófia létezik együtt. S nem esik-e meg gyakran, hogy ugyanabban a filozófiai fejtegetésben egymásnak ellentmondó tételek és önkényesen összefűzött eltérő rendszerek találhatók?

A szemléletből, mely megkülönböztetlen individuáció, az univerzálishoz emelkedünk fel, mely megkülönböztetett individuáció; a művészettől a filozófiához, amely történelem. A második fok, épp mert második, bonyolultabb az elsőnél; ám ez a bonyolultság nem eredményezi azt, hogy e két fok különböző alosztályra bomlana: filozófiára és történelemre. A fogalom egy csapásra, egyetlen aktussal nyilvánítja meg önmagát és keríti hatalmába az egész valóságot, mely tőle nem különböző, hanem épp ő maga.

#### *4. A filozófia mint a történelem metodológiája és a metafizika*

Az egymáshoz szorosan kapcsolódó logikai láncszemek evidenciája, mely az előző lapokon bomlott ki az olvasó szeme előtt, példásan meggyőző és természetes látszatot kölcsönöz – mintha úgyszólván valami elemi és magától értetődő dologról volna szó – annak az eredménynek, mely ugyanakkor mégiscsak az újkori filozófia legeredetibb és legforradalmibb belátásai közé tartozik, s a filozófiai világszemlélet és – mondhatnánk immár – a crocei „historicismus” egyik legmerészebb tételének nevezhető; azaz a filozófiának a „történelem metodológiájává” történő redukciója tételének. Olyan redukcióról van szó, mely annyira teljes, abszolút, reziduumok nélküli, hogy nem lehet elgondolni immár a filozófia egy olyan ágát vagy részét sem, mely kívül állana ama (egyedül elgondolható) szférán, amely az emberi elme számára a történelem megértésére és megítélésére szolgáló univerzális fogalmakat, illetve predikátumokat szolgáltatja: vagyis a történelmen, annak minden formájában és megnyilvánulásában, melyek a világnak és a világot elevenné tevő és mozgató szellemnek a formái és megnyilvánulásai.

Miután megállapítottuk filozófia és történelem egységét, és megmutattuk, hogy a kettő közti különbségtevésnek pusztán irodalmi és didaktikai értéke van, hiszen csupán azon a lehetőségen nyugszik, hogy a kifejtés során egyszer az egyik, egyszer a másik didaktikai elemet helyezzük előtérbe, pontosan meg kell határoznunk, mi is az „elmélet” vagy filozófiai „rendszer”, hagyományos elnevezésével megjelölt értekezések voltaképpen tárgya: mi is az – hogy röviden fejezzük ki –, amire a Filozófia redukálódik.

Amaz új viszony következtében, melybe most állítottuk, a filozófia szükségképp nem lehet más, mint a Történetírás metodológiája: a történeti ítéletek konstitutív kategóriáinak, illetve a történeti interpretáció alapfogalmainak a megvilágítása. Mivel pedig a történetírás tartalma a szellem konkrét élete, a fantáziának és a gondolatnak, a cselekvésnek és a moralitásnak (vagy egyébnek, ha sikerült illető kigondolni) az élete, s e formák változatosságában mégiscsak egy marad, így a megvilágítás az Esztétika és a Logika, az Ökonómia és az Etika megkülönböztetéseiben mozog, hogy mindegyiküket a szellem filozófiájában kapcsolja össze és oldja fel. Ha egy filozófiai probléma természetlennek mutatkozik a történeti ítélet számára, úgy ebben rejlik a bizonyítéka annak,

hogy ama probléma haszontalan, rosszul felvetett, és valójában nem létező. Ha egy problémának, vagyis egy filozófiai tételnek a megoldása, ahelyett, hogy jobban érthetővé tenné a történelmet, azt épp homályban hagyja, összekuszálja, vagy fölébe helyezkedik, elítéli és tagadja; akkor ebben rejlik a bizonyítéka annak, hogy ama tétel és az a filozófia, mely vele össze van kapcsolva, önkényes, még ha más szempontból az érzelem és a fantázia megnyilvánulásaként, esetleg érdeklődésre tarthat is számot.

Ám a filozófiának „metodológiként” történő meghatározása meglehetősen makacs ellenállásba ütközik, mely történetileg mélyre nyújtja gyökereit; a „filozófia ama felettébb régi és széles körben elterjedt felfogásáról” van szó, mely szerint a filozófia „a világegyetem rejtélyének megoldását ígéri, a végső valóság megismerését, a noumenikus világ megnyilatkozását, mely túl van ama fenomenális világon, melyben hétköznapi életünket éljük, s melyben a történeti szemlélet otthon van”.<sup>15</sup> E felfogás a filozófiának „Metafizikaként” történő felfogása, mely ellen lázadtak a XIX. századnak különböző módokon a „tapasztalatra” orientált, immanentisztikus, pozitivistikus és pszichologisztikus filozófiái. És noha akkoriban „a polémiák kevésbé szerencsés mederben folytak, és mivel gyakran túlmentek a célon, végül öntudatlanul is visszazuhanak ama metafizika karjaiba, [. . .] a bennük körvonalazódó követelmény mégiscsak jogosult volt”.

A Metodológiként felfogott Filozófia pedig magáévá tette ezt az igényt, a legjobb eszközökkel harcolt az ellenféllel, és ugyan pszichológiai szemléletmódot terjesztett, de a spekulatív filozófiáét, történetileg nem pusztán immanens, de dialektikusan immanens szemléletet, mely abban különbözött a pozitívizmustól, hogy míg ez utóbbi kontingenssé tette a szükségszerűt, addig az a kontingenciát teszi szükségszerűvé azáltal, hogy a gondolat hegemon jogát nyilatkoztatja ki. Egy ilyen filozófia épp a történelemként felfogott filozófia (s ezért a filozófiaként felfogott történelem), és a filozófiai mozzanatnak a pusztán kategorialis és metodológiai mozzanatként történő meghatározása.

Csakhogy a filozófiának mint metafizikának a felfogása olyannyira gyökeret eresztett, és olyannyira makacs, hogy nem csoda, ha még mindig feltámad azok elméjében, akik általában ugyan megszabadultak tőle, ám nem győzték le minden ízében, s nem zártak le minden kaput, melyen keresztül többé kevésbé visszalopakodhat.

A múlt továbbélésének jele először is az a még mindig eleven vélekedés, mely szerint van valami olyan, mint a filozófia alapvető problémája. Mármint az alapvető probléma fogalma bensőleg szembenáll a filozófiának történelemként való felfogásával és a filozófia történeti metodológiként történő kezelésével, mely felfogás a problémák végtelenségét engedi meg – és nem tudja nem megengedni –, melyek mindegyike bensőleg érintkezik ugyan, ám egyikük sem mondható alapvetőnek, amint az organizmusban sem mondható egyetlen egyedi rész sem az összes többi alapjának, hanem mindegyikük egyúttal megalapozó és megalapozott. Ha ugyanis a metodológia a maga problémáinak anyagát a történelemből meríti, annak ama szerény, ám felettébb konkrét formájában, melyben a történelem a mi történelmünk, mindannyiunké mint individuumoké, akkor megmutatkozik, hogy az egyik sajátos filozófiai problémáról a másakra életünk konkrét késztetései alatt térünk át, és hogy – ennek egyes korszakai szerint – problémáknak ez vagy az a csoportja tesz szert túlsúlyra, s köti le érdeklődésünk java részét. Ha pedig arra a sokkal szélesebb, ám jóval kevésbé meghatározott látványra függesztjük

<sup>15</sup> Croce: *Teoria e storia della storiografia*, 9. kiadás, 1966, 141. o.

tekintetünket, melyet az ún. általános filozófiatörténet nyújt, ugyanezt figyelhetjük meg: hogy nevezetesen, népek és korok szerint, egyszer a morál, másszor a politika, ismét másszor a vallás, majd a természettudományok vagy a matematika problémái kerülnek előtérbe; és hogy persze minden egyes filozófiai probléma, kifejezetten-e vagy sem, a filozófia egész problémakörébe tartozik, anélkül azonban, hogy valaha is találkoznánk – hacsak nem az ellenvetés kedvéért, ami azonban itt nem lehetséges – valami olyannal, mint a filozófia önmagában álló általános problémája. S ha mégis úgy tűnik fel, mintha volna ilyen (s természetesen úgy tűnik fel), akkor valóban látszatról van szó, melyet az kelt, hogy az újkori filozófia, mely a középkori filozófiából származik, s a reneszánsz vallási harcaiban fejlődött ki, a maga didaktikai formájában nem kevésbé, mint művelői nagy részének pszichológiai beállítottságában megőrizte a teológia erős befolyását: innen az alapvető és szinte egyedülálló fontosság, melyet jogtalanul bitorol Gondolkodás és Lét viszonyának problémája, amely voltaképpen nem más, mint evilág és túlvilág, föld és ég régi problémájának kritikai és ismeretelméleti formája. Ám azok, akik az eget, a túlvilágot és a transzcendens filozófiát az immanens filozófia javára lerombolták, vagy lerombolásukba belefogtak, noha teljességgel nem ébredtek tudatára (ezért mondtuk fentebb, hogy foglyai maradtak a magábanvaló dolog filozófiájának vagy az Eszme mitológiájának), ugyanazon aktussal lerombolták (vagy elkezdték aláásni) az alapvető probléma fogalmát is. E probléma joggal volt alapvető a vallásos szellemek számára, akik a világ egész szellemi és gyakorlati szféráját hajlamosak lettek volna semmibe venni, ha nem menthették volna át egy másik világba, a noumenikus és tényleges valódi világ megismerésébe, saját lelküket és gondolkodásukat; nem maradhatott fenn azonban a filozófusok számára, akik immár a világra vagy természetre korlátozódtak, melynek nincs sem magja, sem héja, mivel ugyanabból az anyagból öntötték.

Egy másik, a filozófia feladatának régi metafizikai felfogásából származó irányzat a megkülönböztetésnek az egység kedvéért történő lebecsülésére hajlik, amivel maga is ama teológiai felfogáshoz idomul, mely szerint az összes megkülönböztetés egyesül s kioltódik Istenben; s ahhoz a vallásos magatartáshoz, amely Istent szemlélve megfelelkezik a világról s annak szükségleteiről. Ebből pedig egy olyan magatartás származik, mely a különös problémák tekintetében közömbös, alkalmazkodó vagy elpuhult, s szinte hallgatólagosan visszaállítja a két fakultást illető amaz ártalmas tant, mely szerint egyfelől van az intellektuális szemlélet vagy más fensőbbrendű megismerő képesség, mely a filozófus sajátja s az igazi valóság szemléletére vezet, másfelől pedig a megkülönböztetés képessége, a gondolkodás, mely a kontingens szférájában honos, jóval csekélyebb méltóság illeti meg, és ama spekulatív szigor híján volna képes eljárni, amit a másik viszont nem nélkülözhet. E magatartás a hegeli iskola filozófiai értekezéseiben a legrosszabb konzekvenciákra vezetett; a tanítványok általában (a mestertől eltérően) csak azt igazolták, hogy vajmi keveset vagy egyáltalán semmit sem mélyedtek el a különböző szellemi formák problémáiban; hogy e téren készek voltak magukévá tenni a vulgáris nézeteket, miközben a lényegben bizonyos emberek módjára hanyagul a problémák közepébe vágtak, ezáltal könyörtelenül megcsonkítva és kilúgozva azokat, hogy nagy sietve begyömöszöljék őket előre elkészített sémáikba, s hogy ezzel az illuzórikus elhelyezéssel egyszer s mindenkorra lezárják őket: innen a filozófiákra jellemző üresség és unalom, s ezért van az, hogy a történész, illetve az, aki a konkrét és különös valóság

megértése céljából fordul hozzájuk, mit sem tud tanulni tőlük: semmit, ami segítségére volna abban, hogy kutatásait jobban végezze és ítéleteit pontosabban formálja. És mivel az Eszme mitológiája a pozitívizmusban az Evolúció mitológiájaként jelent meg újra, a különös problémák (melyek végül is az egyedüli filozófiai problémák) itt is sematikus és leegyszerűsített tárgyalásban részesültek, s egy tapodtat sem haladtak előre. A történelemként és a történelem metodológiájaként felfogott filozófia ismét visszaállítja az éleslátásnak, azaz a megkülönböztetésnek azt a becsületét, melyet a metafizika teológiai egységtana [unitarismo] olyannyira lenézett.

Egy harmadik irányzat [...] továbbra is a végleges filozófia keresésével van elfoglalva: nem okul a történeti tapasztalatból, mely azt bizonyítja, hogy semmilyen filozófia nem volt sohasem végleges, azaz nem vetett véget a gondolkodásnak; s nem hajlik arra a belátásra, hogy a filozófiának az örökké változó világgal való változása a gondolkodásnak és a valóságnak nem hiányossága, hanem legbensőbb természete. Illetőleg, amaz okulás és eme tétel nem maradnak meghallgatás nélkül, és így eljutnak arra a felismerésre, hogy a szellem, önmagában örökké növekedvén, egyre újabb gondolatokat és rendszerezéseket hoz létre. Mivel azonban megőrizték az alapvető probléma prekonceptióját, amely (mint mondtuk) lényegében nem egyéb, mint a vallásnak vagy a kinyilatkoztatásnak a régi és egyetlen problémája, és mivel minden jól meghatározott probléma csupán egyetlen megoldást enged meg, így az „alapvető problémáról” adott megoldás szükségképpen maga a filozófia végleges megoldásának látszatára tesz szert. Egy új megoldás legfeljebb egy új problémával együtt keletkezhetne (a probléma és megoldás logikai egységének elve szerint), ama probléma viszont, mely az összes többi fölött áll, egyedüli. Így az alapvető probléma felfogása mögött igényként megbúvó végleges filozófia eszméje ellentmond a történeti tapasztalatnak és – kibékíthetetlenül, mivel logikailag evidens módon – a filozófia mint történelem felfogásának, amely azzal, hogy végtelen számú problémát enged meg, kiüresíti a végleges filozófiára irányuló igényeket és elvárásokat. Minden filozófia végleges ugyan ama jelenvaló probléma tekintetében, amelyet megold, ám korántsem a rögtön utána, úgyszólván a sarkában születő probléma tekintetében, valamint azok tekintetében, melyek ebből fognak születni. A sort lezárni annyi volna, mint visszatérni a filozófiától a valláshoz, és megpihenni Istenben.

A negyedik előítélet tudniillik, melyet most sorra veszünk, s mely az előzőkhöz s az összes előzővel együtt a régi metafizika teológiai természetéhez kapcsolódik, épp a filozófus személyiségére vonatkozik, aki szinte – úgymond – Buddha vagy „felébredt” [risvegliato] volna, s a többi ember fölé (valamint, azon pillanatokban, amikor nem filozófus, önmaga fölé) állítja magát, mivel a filozófia által immár, úgy véli, megszabadult az emberi illúzióktól, szenvedélyektől és érzelmektől. Ami viszont épp a hívő jellemzője, aki belemerülvén Istenbe, lerázza magáról a földi gondokat, miként a szerelmes, aki a szeretett lény birtokában üdvözültnek érzi magát, s az egész világot kihívja maga ellen; jóllehet azután persze mind a hívőn, mind a szerelmesen a világ nem késlekedik bosszút állni, s a maga jogait érvényesíteni. Ez az illúzió azonban összeférhetetlen a történeti filozófussal, aki a többitől eltérően, kérelhetetlenül a történelem menetébe illesztve érzi magát, egyszerre a történelem szubjektuma és objektuma, és ily módon éppúgy tagadja a boldogságot vagy az üdvözülést, mint minden más absztrakciót (hiszen, amint azt helyesen mondták, *le bonheur est le contraire de la sensation de vivre*), s elfogadja az életet, úgy, ahogy van, mint olyan örömet, amely meghaladja a

fájdalmat, és örökké új fájdalmakat teremt, ismét új és nem végleges örömök kedvéért. A történelem pedig, melyet egyedüli igazságként gondol, a fáradhatatlan gondolat tereméke, mely a gyakorlati tevékenységet meghatározza, miként a gyakorlati tevékenység a gondolat új tevékenységét határozza meg; úgyhogy a primátust, melyet a kontemplatív életnek tulajdonítottak, most nem pusztán a tevékeny életnek tulajdonítják, hanem az életnek a maga teljességében, mely egyszerre gondolkodás és cselekvés. És minden ember (a maga körében, tűnjék az szűknek vagy tágak) filozófus, és minden filozófus ember, aki szétválaszthatatlanul kötődik az emberi élet feltételeihez, melyeket semmilyen módon sem haladhat meg. A görög–római dekadencia misztikus vagy apolitikus filozófusa elszakadhatott ugyan a világtól; a nagy gondolkodók, akik – mint Hegel – az újkori filozófia korszakának beköszöntését jelentették, noha tényleges gondolkodásukkal tagadták az absztrakt kontemplatív élet primátusát, visszaeshettek abba a hiába, hogy ismét e primátust hirdették, az abszolút szellem szféráját körvonalazták, és a hozzá való eljutás útjaként a művészet, a vallás és filozófia általi felszabadulást jelölték meg: ám az Abszolútumban üdvözült filozófus persze emelkedett alakja, midőn manapság a mi modern világunkban próbálták felújítani, komikus színezetet ölt.

A filozófus hivatala és társadalmi beállítottsága manapság mélyen megváltozott. [...] A filozófiai kultúra gyors haladásának ehhez az ideálhoz kellene közelednie: hogy nevezetesen az emberi dolgokkal foglalkozó tudósok, jogászok, közgazdászok, moralisták, irodalmárok, vagyis a történeti dolgok tanulmányozói tudatos és gondolatilag fegyelmezett filozófusokká váljanak; és hogy a filozófus általában, a *purus philosophus* ne találjon többé helyet a tudásnak hivatás szerinti felosztásában. Az „általában vett” filozófus eltűnésével eltűnne a teológus avagy metafizikus, a Buddha avagy „fölébredt” utolsó társadalmi nyoma is.

### 5. A metodológia és a különös történetek

Ahogy elgondolhatatlan a filozófia felett álló metafizika vagy a filozófia egy olyan ága vagy része, mely a többi felett állna avagy azok alapjait képezné mint a különös filozófiáktól megkülönböztetett általános filozófia, lévén hogy más filozófia nem lehetséges, mint a szellem valóságos életének konkrét formáit irányító különböző kategóriák filozófiája; úgy nem kevésbé elgondolhatatlan egy „általános történelem”, mely megelőzné, uralná vagy irányítaná a „különös történeteket” [storie speciali], vagy bármiképpen különbözne is tőlük. Ha így volna, akkor egy „történelem feletti Történelemhez” jutnánk, [...] „egy olyan történelemhez, mely az igazi és sajátlagos történelem volna, és önmaga alá gyűrné a politikai és gazdasági történelmet, az intézmények történetét, a morál vagy az érzelmek és etikai ideálok történetét, a költészet és a művészet történetét, a gondolkodás és a filozófia történetét”.<sup>16</sup>

Ha így volna, akkor dualizmus keletkezne, mely magával hozná minden dualizmus szokásos következményét, hogy nevezetesen a rosszul megkülönböztetett terminusok egyike vagy másika időről időre üresként lepleződik le; s az adott esetben tehát üresnek mutatkozna vagy az általános történelem, melynek semmi teendője sincs, miután a különös történetek bevégezték a maguk munkáját, vagy a különös történetek, amelyek

<sup>16</sup> Croce: *Teoria e storia della storiografia*, id. kiadás, 109 sk. o.



a jó fogásokkal megrakott asztalnál még morzsákat sem tudnak csipegetni, mivel a másik mohón mindent felfal előlük. Avagy, könnyű kibúvó révén, az általános történelemnek az egyik különös történelem tartalmát kölcsönzik, a többit pedig a másik oldalra állítva rendezik csoportba: erről a csoportosításról a legtöbb, amit mondani lehet, az, hogy pusztán verbális és nem logikai megkülönböztetést és szembeállítást takar; a legszomorúbb pedig, ami történhet, az, hogy valódi értéket tulajdonítanak neki oly módon, hogy szeszélyesen kigondolnak egy hierarchiát, mely lehetetlenné teszi a tények eredeti megértését. És úgyszólván nincs is olyan különös történelem, melyet ne emeltek volna általános történelemmé, hol politikai és társadalmi történelemként határozva meg, melyhez az irodalom, a művészet, a filozófia, a vallás és az élet más kisebb területének tárgyalása függelékként járul; hol eszmék történeteként vagy az emberi elme fejlődésének történeteként, alárendelt helyzetbe hozva a társadalmi és egyéb történeteket: hol gazdasági történelemként, ahol a többiek pusztán a „felépítmények”, azaz alapjában véve, a gazdasági fejlődés látszatainak és illúzióinak történeteként vagy krónikaiként jelentek meg, mely gazdasági fejlődés azután, nem tudni, mi módon, és milyen erővel bontakozott ki, gondolat és akarat nélkül, és mégis gondolatot és akaratot teremtvé, azaz, jobban mondva, képzelgéseket és tehetetlen nekibuzdulásokat, mint menetének felszínén megjelenő kicsiny buborékokat. Az általános történelemmel szemben azt kell hangsúlyozni, hogy nem létezik más, mint különös történetek, hiszen a gondolkodás annyiban gondolja a tényeket, amennyiben kiválasztja egy ideális aspektusukat, s így mindig csupán az eszmék, az elképzelések, a politikai tettek, az apostolságok és egyebek történetét építi fel.

De éppannyira helyes és hasznos az ellentétes kijelentést megtartani: hogy tudniillik nem létezik más, mint általános történelem; s ily módon szembehelyezkedni a történetek különösségének mint egymás mellett létező különösségeknek a téves felfogásával: oly tévedés, melyet joggal rónak fel a kritikusok mindazokban a történetekben, melyek a tények különböző rendjeit egyiket a másik után mutatják be, mint megannyi réteget és (hogy a kritika szóhasználatával éljünk) rekeszt vagy dobozt; a politika történetét, az ipar és a kereskedelem történetét, az erkölcsök történetét, a vallás történetét, a filozófia és a tudomány történetét, az irodalom és a művészet történetét és így tovább, mind külön fejezetben vagy részben. Pusztán irodalmi felosztások ezek, melyek mint olyanok használhatók, és hasznosak is lehetnek, ám a vizsgált esetben, amikor nem pusztán irodalmi funkciót látnak el, hanem a történelemfelfogás benyomását keltik, hiányosságuk abban áll, hogy úgy jelennek meg, mint amelyek között nem áll fenn logikai viszony — nem dialektikus tagoltságot, hanem csupán aggregátumot alkotnak. Az ily módon széttöredezett történetek után még hátravan (amint az nyilvánvaló) — a történelem. Mind az absztrakt megkülönböztetés, mind az absztrakt egység egyaránt a viszonyként felfogott konkrét megkülönböztetés és konkrét egység félreismerését jelenti.

Ha viszont nem törjük szét a viszonyt, és a történelmet konkrétan gondoljuk el, akkor észrevesszük, hogy egyik oldalát elgondolni annyi, mint egyúttal az összes többit is elgondolni. Így nem lehetséges teljességgel megérteni — mondjuk — egy filozófus tanítását anélkül, hogy valamilyen módon ne hivatkoznánk személyiségére, és ne különböztetnénk meg a filozófust az embertől, valamint ne minősítsenék nemcsak a filozófust, hanem az embert is, s e két megkülönböztetett jelleget — végül — ne egyesítsenék

ismét mint élet és filozófia viszonyát. Ugyanez mondható el arról a megkülönböztetésről, melyet a filozófus mint filozófus, s a filozófus mint szónok, mint művész, mint az egyéni szenvedélyek megelője vagy a kötelességteljesítés példaképe között teszünk. Ami azt hozza magával, hogy a filozófia történetét csak úgy tudjuk elgondolni, mint ami egyúttal társadalom-, politika-, irodalom-, vallás- és etikátörténet is; s ezáltal magyarázatot nyer az is, hogy miképp keletkezett amaz illúzió, hogy ezen történetek valamelyike volna az egész – vagyis hogy éppenséggel az, amelyikből empirikusan levezethetők, illetve amelyik megfelel a szerző kedvtelésének vagy kompetenciájának, alkotná egyúttal a többiek alapját; s az is érthetővé válik, miért mondták némelykor, hogy a „filozófiatörténet” egyúttal „történelemfilozófia”, vagy hogy a „társadalomtörténet” az igazi „filozófiatörténet”, és hasonlókat. Igazság szerint a filozófiatörténet, ha jól belegondolunk, egyúttal az egész történelem (s hasonlóképp irodalomtörténet és a szellem bármely más aspektusának története) is; méghozzá nem azért, mintha önmagában megsemmisítené a többit, hanem mert azok mind jelen vannak benne; ebből pedig a történészek számára az a követelmény fakad, hogy univerzális elmék legyenek, és bizonyos értelemben univerzális tanokat fogadjanak magukba – míg iszony a különös történeteszek, tiszta filozófusok, tiszta irodalmárok, tiszta politikusok vagy tiszta közgazdászok számára, akik épp emez egyoldalúságuk miatt ahhoz a különös műnemhez sem értenek, melyet a maga tisztaságában ismerni vélnek, mert valójában csak megmerevedett, absztrakt formában birtokolják.

## 6. A különös történetek és a szellem formái

Nem létezik valójában olyan orvos, aki, anélkül, hogy ne ismerné az ember egész fiziológiáját, meg tudná gyógyítani az emberi test egy szervét; joggal szoktak így bizalmatlanok lenni a maguk szakterületébe zárkózott specialisták iránt. Másrészt minden orvos el fogja kerülni, hogy azzal a módszerrel és azokkal az orvosságokkal gyógyítson – és térítsen vissza normális funkciójához – egy szervet, melyek más szervek egészséges működésére szolgálnak, hiszen ebben az esetben igencsak távol kerülne a bölcsességtől és a természet ama rendjétől, mely nem teszi lehetővé, hogy az ember a gyomrával lélegezzen (hiszen egyszerre fenyegetné ez esetben a fulladás és az éhhalál), vagy hogy az étel a gyomra helyett a tüdejébe jusson (mely esetben, bár fordított ok miatt, ugyanaz a kettős halál fenyegetné), vagy hogy az ember ne a lábán, hanem a fején járjon (amit legfeljebb a cirkuszi akrobaták tesznek), vagy hogy a feje helyett a lábaival érveljen (amint az őrültekkel és együgyűekkel esik meg). Mégis tudnivaló, hogy az az ember, aki nem lélegzik, nem is táplálkozik, illetve, ha nem táplálkozik, nem is lélegzik; valamint nem érvel, hacsak nem táplálkozik és lélegzik is. Ezekkel a hasonlatokkal vagy analógiákkal azt akarjuk mondani, hogy ha a szellemi élet minden funkciója szigorúan a maga törvényeinek engedelmeskedik, akkor mindazonáltal organikusan össze van kapcsolva a többivel is, ami épp a megkülönböztetésben rejlő egységnek vagy az egységben rejlő megkülönböztetésnek, azaz az egység-megkülönböztetésnek Croce által ünnepelt elve, ami annyiban egység, amennyiben önmagában megkülönböztetett, vagyis részekre tagolt, s így mozgó és eleven; amellet pedig szükségképpen egység, hiszen az elkülönülésben a részek nem tudnak élni.

Mármost, hogy a konkrétumokra térjünk rá, és hogy a szellemi élet némely fontos megkülönböztetését jelezzük, meg kell jegyeznünk, hogy amint kimondtuk az „élet” kifejezést, ezzel már egyúttal mozgást és tevékenységet is mondtunk; tevékenykedni azonban nem lehetséges akarás nélkül, akarni pedig nem lehetséges anélkül, hogy annak tárgyára ne vágyódnánk, azaz ne jelenítenénk és ismernénk azt meg, vagyis anélkül, hogy ne becsülnénk fel azt a konkrét situációt, melyben cselekszünk; és anélkül, hogy ne becsülnénk fel azokat az erőket és eszközöket, melyekkel rendelkezünk, és amelyekre akaratumk megvalósításához szükség van. A szellemi mozgások ezen körében két

dolog világosan belátható. Először is az, hogy ezen mozzanatok egyikét sem lehet helyettesíteni vagy összezserélni a másikkal, hiszen a vágy és a vágyott tárgy megjelenítése pusztán az érzelem vibrálása és a képzelőerő által keltett fantazma marad, ha nem lép közbe, annak megvalósítására, az akarat kemény munkája; míg az akaratot sem lehet helyettesíteni vagy összezserélni az értelem fényével, mivel az akarat önmagában vak, illetve csupán a szenvedély győtrődésében látó, és önmaga révén nem vehető ki benne az, amit az embernek, a maga anyagi jóléte vagy emberi méltósága kedvéért, akarnia kell, s ami az intellektus vagy az ész műve, mely ismeri a jót és a rosszat, s a körülmények és eszközök ismerete által megvonja a lehetséges és a lehetetlen közti határt.

A második dolog az, hogy épp mert egyik mozzanat sem helyettesítheti a másikat, egyikük sem valósulhat meg a másik közreműködése nélkül. Mindenekelőtt ama mozzanatok, melyek – mint mondtuk – a szellem élete némely fontos megkülönböztetésének felelnek meg, alkotják ama szenvedélyt vagy vágyat, melynek konkrétsága az érzelem-képben [sentimento-immagine] van, abban, melyben épp szenvedélyünk tárgya kerül megjelenítésre (művészet mint a megismerő élet első foka); az akaratot, ami megvalósítja a tárgyat vagy a tárgy birtoklását, s mely a maga részéről az individuális és közvetlen jólétre (a hasznosságra) irányuló akaratra és az univerzális jóra vonatkozó akaratra (morális élet, etika) oszlik; a gondolatot vagy igazságot (a megismerő élet második foka), ami nélkül a szenvedély által keltett, felhevített és sarkallt akarat, világosság híján, nem jutna a cselekvés eltökéltségére, melyben az akarat éppenséggel megvalósul.

Mármint a *Művészetben* (érzelmi kép), a *Hasznosban* (az individuális jót megvalósító differenciálatlan vitalitás), a *morális Jóban* (mely az etikai tudat legmagasabb célja, melyben a jóra irányuló akarat által megvalósul az egész harmóniája), az *Igazban* (mely az akaratnak mintegy szeme) megy végbe a szellem egész élete, vagy egyszerűen az élet, mely eme formákban egyúttal ki is merül, hiszen a világnak és az életnek, a maga ideális vagy univerzális terminusait tekintve, nem lehet más formáját elgondolni, mint az Akaratot, mely önmagát a dolgok megvalósítása által valósítja meg (cselekvés vagy gyakorlati élet), és a Megismerést, ami nélkül, mint láttuk, az akarás vak volna. Ehhez még azt kell hozzáfűznünk, hogy az akarás nem valósulhatna meg etikai vagy morális akaratként, az egész életének ösztönzőjeként, ha előbb nem valósulna meg az individuális akarat formájában, mely nem egyéb, mint differenciálatlan vitalitás, sóvárgás, *amor vitae*, mely innen van jón és rosszon; és hogy a Megismerés vagy az igazság, mely, mint előbb láttuk, az ítélet formájában megy végbe, nem pusztán nem mehetne végbe, hanem egyszerűen nem is jöhetne létre, ha anyagául nem bírná a megjelenítéseket, azaz a valóság konkrét képeit, ha tehát nem előzné meg a szemlélő képesség (Művészet). És a két teoretikus és a két gyakorlati forma körforgásában egyesül és lélegzik a világ a maga teljes autonómiájában, feleslegessé téve, hogy szeszélyesen ki kelljen gondolni a szellemi organizmust kiegészítő egyéb formákat vagy mozzanatok. És noha persze ezen formákon belül további megkülönböztetéseket lehet tenni, mégis ezek mindegyike ama képességek csoportjaira redukálódik, melyek a valóságnak mintegy öntőformái. Így a festészet képei nem azonosak a költészet, az építészet vagy a zene képeivel, és a tragédia a komédiától vagy az idilltől teljességgel különböző műalkotás, az építészet pedig klasszikus vagy hellenisztikus, romantikus vagy gótikus, paraszti vagy városi, polgári vagy vallásos; mindezek azonban a Művészet képszerű életének megnyilvánulásai, éppúgy, ahogy bármennyire különbözzék is egy háború egy diplomáciai manővertől, egy forradalom egy gazdasági intézménytől, egy kereskedelmi társulás vagy egy politikai párt szervezete egy család szervezetétől – mindezek és más hasonló jelenségek az akaratnak, azaz a gyakorlati életnek vagy a tevékenységnek az aktusai vagy eredői. És bármennyire kiéleltjük is pillantásunkat, vizsgáljuk és fürkészzük a világot, reménytelen vállalkozásnak tűnik a valóság és az élet olyan megnyilvánulásait még csak elképzelni is, melyek kívül maradnának a legfelsőbb osztályokon vagy kategóriákon, melyek nem egyebek, mint a hasznosságra irányuló vagy ökonomiai Akarat, a morális Akarat, a képek, illetve a megjelenítések és az ítéletek szerint Megismerés.

Ezen képességeknek felelnek meg, a gondolat életében, a filozófia különböző ágai: az Ökómia és az Etika, az Esztétika és a Logika. A filozófia és történetírás már vázolt azonosságának egy-feltesőbb egyszerű következménye pedig abban áll, hogy ahány különös fajtája van a filozófiának, ennyi különös fajtája van a történelemnek is, mely utóbbi tehát a gazdasági történelemnek vagy a morális élet történetének vagy a művészet történetének vagy a gondolkodás és a filozófia történetének alakját ölti magára. S aligha szükséges hozzátenni, hogy ezek mindegyike organikusan magában foglalja az összes többi.

## 7. A történelem határai mint a világ határai

Am ha nem lehetséges elgondolni más megismerési formákat, mint azokat, melyek a filozófia és a történetírás közös birodalmát alkotják, akkor ennek újabb fontos követelménye az, hogy a történelem határai (s ez most azt jelenti: a filozófiának és a tudhatónak a határai) egybeesnek a világ hatáiraival.

A filozófia és a történelem crocei azonossága ily módon, azáltal, hogy magába szívja a különös filozófiák felett állóként felfogott régi metafizikát, megvalósítja az abszolút immanenciát. Egy a szűk értelemben vett és a tiszta ismeretelmélet körébe tartozó felfedezés által a filozófia évezredek törekvése valósult meg: a dualitás árnyékának, világ és túlvilág, a jelenségekben megismerhető világ és egy a maga lényegében megismerhetetlen világ kettősségének kiküszöbölése. A történelem és a filozófia egybeesésében tehát a világ egységének és teljes megismerhetőségének gondolata jut kifejezésre, hiszen nem lehetséges elgondolni más általános fogalmakat, mint amilyeneket a konkrét és egyedi történeti képzetekben gondolnak; másrészt pedig nincs olyan történelem, azaz az elgondolható világ olyan tartománya, amely ne lépne be a képzetek életébe; miután pedig nem gondolható el a filozófiának vagy az elmének másmilyen birodalma, mint olyan, ami a képzetekben van, így a történelem különböző formái, melyek megfelelnek a filozófia különböző formáinak, azzal, hogy kimerítik a megjeleníthető és tudható egészét, kimerítik egyúttal a világot is a maga teljes terjedelmében.

A filozófiának mint a történelem metodológiájának és a filozófia a történelem azonosságának crocei tanítása ily módon tökéletesen megfelel a megismerés metodológiájára mint a megismerés lehetőségeinek és határainak vizsgálatára vonatkozó kanti követelménynek, azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy új összefüggésbe állítva és nem kis merészséggel, a megismerés határai itt egybeesnek – amennyiben ezekről egyáltalán beszélni lehet – a valóságnak és a világegyetemnek a hatáiraival.

## 8. Az „a priori szintézis” és a „verum et factum”

Amikor Immanuel Kant az „a priori szintézissel” győzedelmeskedett a szkepticizmus felett, s megalapozta a megismerés konkrétságát és jogos érvényességét, akkor ezekhez a spekulatív eredményekhez csak úgy juthatott el, amennyiben rájött arra, hogy az elme fogalmai érzéki képzetek vagy szemléleti tartalmak nélkül vakok; és ezáltal meghaladva mind az empirizmus egyoldalúságát, mely pusztán az érzéki tapasztalat adataira támaszkodik, mind a racionalizmusét, mely a priori, azaz a tapasztalatot megelőzően és a tapasztalaton innen véli kikövetkeztetni az igazság elveit, s így az absztrakciók világában mozog – arra az útra tért rá, hogy a világ határait a megismerés határain belül vonja meg, ily módon tagadva mind a fogalmilag nem gondolt megjelenítések érvényességét, mind pedig ama gondolatokat, melyek nem megjelenítéseket gondolnak és dolgoznak fel. Ám Kant-ban még elevenen éltek a metafizika beidegződései, és miután üresnek minősítvén őket, tagadta a szemlélet híján levő fogalmak érvényességét és igazságát, mégiscsak megalkotta ama rejtélyes és homályos „magábanvaló dolog” fogalmát, mely – amennyiben az érzéki tapasztalat vagy a szemlélet határain kívül esik – semmilyen módon sem lehet megjelenítés tárgya, s így, Kant felfogásának megfelelően, nem is volna elgondolható.

A világ egy részét Kant ily módon eme világon kívül hagyta, a noumenont a fenoménen kívül, megismerhetetlenként, hozzáférhetetlenként és pusztán feltételezettként, hiszen mivel nem esik a szemléletek vagy megjelenítések érzéki tapasztalatának körébe, s így meghaladja az elmének vagy a felfoghatónak a birodalmát, amelyen belül gondolhatók el csupán az érzékiség adatai – a noumenonra vonatkozóan megfogalmazódó hipotézisek mind egyformán hipotetikusak és megalapozatlanok, lévén hogy hiányoznak a terminusok az illető vagy velük ellentétes hipotézisek – mind a tézisek, mind az antitézisek – verifikációjához. Innen erednek a visszavezethetetlen antinómiapárok, melyekben a gondolat kiúttalanul vergődik mindannyiszor, amikor Isten létét vagy nemlétét, a világ végeességét vagy végtelenségét és hasonló téziseket és antitéziseket merészkedik elgondolni, melyeknek a konkrét tapasztalatban nincs alapjuk, és így a pusztá képzeldőző játékai vagy az érzékek és a vágyak hiú törekvései.

Történelem és filozófia crocei azonossága, mely univerzális és partikuláris, fogalom és megjelenítés szoros és szétválaszthatatlan kapcsolata, az érzéki és az intelligibilis kanti szintézisét viszont végső következtetéseire vitte, a Kant által napfényre hozott belátások igazságát a végsőig kiaknázta. Ám a crocei historocizmusnak újra kellett értékelnie a XVIII. századi gondolkodáshoz tartozó egy másik tan mélyebb jelentését is, azaz az igaznak [vero] a cselekedet eredményeként előállott ténnyel [fatto] való felcserélhetőségére vonatkozó, a nápolyi filozófus Giovan Battista Vico zseniális elméjének köszönhető elvet is: ama elvet, mely nem kevés rokonságot mutat a kanti „a priori szintézissel”.

Vico abból a feltevésből indult ki, hogy a dolgok igazságához csak az juthat el, aki ismeri azok „születési módját”, vagyis genezisüket, s arra a következtetésre jutott, hogy csak az ismeri a dolgokat, aki azokat cselekszi, és hogy – ily módon – az igaz felcserélhető a tettel-ténnyel [fatto]. És mivel az emberiség a történelem szerzője, az ember igenis megismerheti az utóbbit, mivel képes megragadni a történelmet teremtő és irányító okokat. Mivel pedig a tényhez [fatto] (a történelemhez, amit az ember csinál) a megjelenítésekben lehet hozzáférni, melyekben a tény kimerül, s amelyeket a „filológia” által rendelkezésre bocsátott és kidolgozott adatok alkotnak, így az igaz és a tény között Vico által megállapított kapcsolat megfelel ama két emberi tevékenység közti kapcsolatnak, mely a filológia és a filozófia között áll fenn, amennyiben az előbbi a megjelenítéseket vagy történeti adatokat gyűjti és rendszerezi, míg az utóbbi ezeket fogalmilag gondolja. És itt nem nehéz észrevennünk a filológia és a filozófia vicoi viszonyának a történelem és a filozófia crocei viszonyával való mély hasonlóságát.

## 9. A természet, a történelem és a természet története

Ám miként Kant a megismerhető világ határain kívül hagyta a „magábanvaló dolgot” úgy Vico is a maga szerzőről két részre hasította a világot: emide helyezve a teljességgel megismerhető történelmet, amoda a természetet, mint az emberi elme számára hozzáférhetetlen, mondván, hogy a történelemtől eltérően, amit az emberek csinálnak, a természet Isten műve, s így csak Isten ismeri rejtélyét, vagyis igazságát. Ahogy ama filozófus részéről, aki tagadta, hogy az emberi elme át tudná lépni a tapasztalat határait, ellentmondás volt megengedni vagy egyáltalán csak feltételezni a „magábanvaló dolgot”, úgy ugyancsak ellentmondás volt felvenni a természetet ama filozófus részéről, aki tagadta az *igazon* kívüli *tényt*, és aki viszont most, ezzel az engedménnyel, ugyancsak igazságot mondott ki, vagy legalábbis vélt kimondani. És feleslegessé hangoztatni, hogy az effajta elv súlyosan veszélyeztetné a történelemnek a világ határaival való egybeesésére vonatkozó, fentebb elért konklúziót, hiszen a világban, a történelem és a megismerhető határain kívül, ott maradna a természeti vagy nem sajátlagosan emberi tények végtelen halmaz.

Ha azonban van természet, és meg is jeleníthető, akkor megismerhető is kell hogy legyen, úgy, ahogy van, és aszerint, hogy micsoda, mivel a természet mögé senki sem hatolhat, még azzal az előfeltevéssel sem, hogy annak elvei és törvényei különböznek az emberi történelem elveitől és törvényeitől. Egy effajta előfeltevés, mivel a tapasztalat határait meghaladó dolgot vesz célba, valójában éppoly hipotetikus volna, és nem jelenthetné be igényét az igazságra, mely mégiscsak megjelenítés és fogalom szétszakíthatatlan szintézise. Így hát, akár Isten kebelén nyugszik a természet, az emberi történelemnél magasabbrendű törvények szerint, akár az e történelem drámájának és életének kibomlását irányító elveknél alacsonyabbrendű elvek mozgatják, ismét csak reprodukálódnak a dualizmus és a transzcendencia régi fantazmái, s a világ úgy tűnne fel, mint ami gyógyíthatatlanul két részre van osztva, egyik a másik mellett vagy felett, eleven és benső viszony lehetősége nélkül.

Mindennek ellentmond a tapasztalat, mely azt mutatja, hogy az ember maga, mint történeti tettek szerzője, egyszerre történelem (vagy szellem) és természet, lélek és test, és a természet életének növekedéséhez járul hozzá, azt folyamatosan aláveti magának, saját szükségletei szerint irányítja és módosítja. S bizonyosan nem járhatna el így, ha nem ismerné meg; és nem ismerhetné meg, ha közte és a természet között az az áthidalhatatlan szakadék tátongana, amelyet a köznap emberek – és nemcsak ők – feltételeznek történeti–emberi és természeti tények között, vagyis szellem, ész és akarat, valamint anyag, passzivitás és mechanikusság között.

Mármost ezen elkülönítésből származik a különbségtevés a szabadság történeteként (az önmagát teremtő történelemként) felfogott emberi történelem és a szükségszerűség vak történeteként felfogott természet története között, mely utóbbi az ok-okozat rideg és monoton törvényei szerint determinisztikus módon bomlana ki, s melyben a szabadság hiánya minden valódi fejlődést és haladást, minden igazi újdonságot, teremtést, vagyis történelmet lehetetlenné tenne. Ám az abszolút historicizmusként felfogott historicizmus önmagához emeli a természetet, és a történelem amaz egyetlen birodalmába helyezi, mely egyúttal a megismerés egyetlen birodalma.

Nem szívesen állítottuk ily hosszasan kifejtésünket Croce közvetlen szavának helyébe. Erre mindazonáltal szükség volt, a gyors áttekintés céljából, és mindenekelőtt azért, hogy ne kényszerüljünk itt összegyűjteni – és összeillesztésük végett esetlenül összevagdalni – a filozófusnak legkülönbözőbb műveiben és tanításának legkülönbözőbb részeiben szétszórta számos gondolatmenetét. Íme mégis, szintetizálva, a természetre és a természet történetére vonatkozó felfogásának konklúziói, melyek az azokat szabályozó logikai átmenetek általunk adott jelzése után, reméljük, világosabban és meggyőző erőben növekedve jelennek meg.

Az embereknél alacsonyabbrendű lények komplexumaként felfogott természettől, mind a közgondolkodásban, mind a filozófiai tanításokban, szívesen el szokták vitatni a történetiséget: e vonakodás csupán vallásos nézetek reflexeként vagy a természeti lények kevésbé franciskánus lebecsülésének reflexeként magyarázható, vagy ama téves vélekedésként, mely szerint e lények mechanikusak és nem elevenek, vagy hasonló motívumokkal. A vonakodás azonban jogosulatlan, mivel (feltéve, hogy a valóság szellem, mely valamivé levés és történelem) nem lehet elgondolni a valóság olyan részét, mely ne lenne történelem, miként nem lehet másfelől elgondolni azt sem, hogy amennyiben a természetnek mégiscsak tulajdonítunk egyfajta történetiséget, úgy annak története mechanikusan és ne spirituálisan bomljon ki.

Ugyanezen megfontolásokból nem engedhető meg az emberiség története és a természet története közti szokásos különbségtevés, mivel hiányzik a megkülönböztetés minden kritériuma, s egyik is, másik is homogén módon egyazon szellemiséghez és egyazon történelemhez tartozik.

Ha pedig az ún. természet maga is szellemiség és történelem, akkor nem lehet tagadni (bármennyire paradoxul hangozzék is az állítás), hogy saját tevékenységéről [fare], azaz saját történetéről a maga módján ne legyen tudata. Hogyan is alakult volna ki, hogy' is alakulna tovább, anélkül, hogy érezne és gondolkodna, vágya és akarna – gyötrődések és kielégülések, örömök és fájdalomok, vágyak és emlékek nélkül? Persze a büszke görög e kijelentés hallatán lenézésre és megvető mosolyra hajlik, ám ugyanez a görög az, amelyik azután, a maga fonálán haladva, a primitív emberektől – noha nem vallja be – megtagadja a tudatot; sőt, még a saját társadalmi csoportjába tartozó emberektől is, és csak azt hajlandó elhinni, hogy teljes kizárólagossággal csupán ő, a fennhéjázó birtokolja azt.

Ezt a saját életükben rejlő történeti tudatot, ezt a meg nem írt historiográfiát ismerik azonban azok a lények, amelyeket természeti lényeknek nevezünk. Vico egy mondatát kiegészítve és korrigálva, azt lehetne mondani, hogy azért ismerik, mert ők csinálták és csinálják (nem Isten, ahogy Vico mondotta, hanem maguk a természeti lények: állatok, növények és bármi egyebek); ám nem ismerik az emberek, mert nem ők csinálták és csinálják.

Nem ismerik, nem akarják és nem is tudják megismerni, és csukott könyv marad a számukra egy olyan ok miatt, mely világossá lesz, mihielyt feladjuk a történetírásnak mint egy tőlünk független valóság passzív regisztrálásának az eszméjét, és magunkévá

tesszük a történetírás ama másik, egyedül helyes eszméjét, mely szerint az mint elméleti probléma a cselekvés szükségletéből, e szükséglet korrelátumaként születik. A természeti lények történetét az ember nem rekonstruálja, nem gondolja, és nem írja meg, mert azok cselekvési szükségletei nem esnek egybe az övéivel; s magában az emberi történelemben is közömbös marad jelenlegi és eleven érdeklődésétől túlzottan távolosó területek iránt, amint – az effajta érdekek egyikét követve a maga meghatározottságában – ideiglenesen megfeledkezik a többitől, s ezért nem képes jelenleg azok történetét megalkotni.

Amaz állandóan feltett és sohasem megoldott – mert rosszul feltett – kérdések egyike az emberi történelem kezdőpontjára vonatkozik, melyet időnként az Írás megadta módon jelöltek meg, időnként az állam létrejöttében, máskor az individualitás megjelenésében és más egyéb módokon rögzítettek; és nem gondoltak közben arra, hogy a történelem mindig akkor kezdődik, amikor egy szituáció cselekvés számára való megértésének szüksége fellép. A kezdetre vonatkozó egyéb meghatározások felettébb önkényesek, mivel külsődleges dolgokban keresik, külsődleges dolgokban találják meg, és ezzel külsődlegessé is teszik azokat.

Ha ebben áll megismerésünk – tényleges és teljes megismerésünk –, akkor azok, amiket a természeti dolgokra vonatkozó ismereteknek neveznek, nem valódi ismeretek, hanem a világ eleven valóságából elvont absztrakciók, és mint absztrakciók, egy gyakorlati művelet termékei, melyben a dolgokat megállítják és megjelölik, hogy azután újra megtalálják és különböző célokra alkalmazzák, nem pedig hogy megértsék őket; mivel-hogy épp az absztrakció amaz aktusa teszi őket érthetatlenné, mert teszi őket külsődleges dolgokká, lélektelen tárgyakká, az őket mozgató szellem híján levő vak erőkké; minekutána e dolgokat elrendezik és osztályozzák, viszonyba állítják, megméri, kiszámítják, ám megismerni éppenséggel nem ismerik meg.

Igy működnek az ún. természettudományok, és nem járunk el igazságtalanul, ha módszerüket és feladatukat úgy határozzuk meg, ahogy tettük, s ahogy nemkülönbön meghatározzák művelők maguk is, amikor kijelentik, hogy nem törődve a lényekkel és a noumenonokkal, a jelenségekhez és a fenoménekhez tartják magukat; és hogy ezeken túl megmarad a megismerhetetlen és a rejtélyes világa. Tényleg ott is van, túl rajtuk, vagy alattuk, a történelem, melyet megismert az, akinek meg kellett ismernie (s amikor meg kellett ismernie), ám amelyet mi elfeledtünk és nem ismerünk, mivel számunkra nem számít annak megismerése.

Nem számít pedig ideiglenesen, mint abban az esetben, amikor az életünk egy meghatározott szituációjára vonatkozó történeti kérdést feltéve és megoldva, a többi szituáció közömbös dologgá süllyed, s az absztrakció tárgyává válik, mely materializálja, külsődlegessé teszi, osztályozza, méri és számítja őket, ami persze nem zárja ki azt, hogy időről időre ne válnának ismét történeti probléma és gondolat tárgyává; avagy nem számít tartósan, miként abban a másik esetben, amikor olyannyira eltávolodtak tőlünk, és olyannyira túlhaladottá váltak, hogy már nem elevenek, és vélhetően a mi problémáinként és megoldásainként nem is fognak újjéledni soha.

A természettudományok történeti alapjának elfelejtéséből, annak semmibevételéből, hogy ebből ered számunkra az igazság amaz eleme, melyet tartalmaznak, a sémáknak tulajdonított jogosulatlan értékből – mely valójában csak gyakorlati érték – az a furcsa állítás következik, hogy a természetnek nincs története; a természetnek, vagyis, ebben az

esetben, az ember ama részének, melyet empirikusan alacsonyabbrendűnek tartanak. Ha valóság, akkor hogyan, hogy történelem híján való? Ha valóság, hogyan, hogy kivonja magát a kifejlés alól? Az effajta tézist egyébiránt magában az empirikus vizsgálódásban cáfolja meg az ún. alacsonyabbrendű valóságra vonatkozó bármely, kicsit is figyelme-  
sebb megfigyelés; már Darwin előtt egy századdal Galiani apát éles intellektusa megren-  
dítette az állatok immobilitását illető előítéletet, midőn a macskákra vonatkozó követ-  
kező érdekes megfigyelést tette: „A-t-on des naturalistes bien exacts qui nous disent  
que les chats, il y a trois mille ans, prenaient les souris, préservaient leurs petits,  
connaissaient la vertu médicinale de quelques herbes, ou, pour mieux dire, de l’herbe,  
comme ils font à présent? [...] Mes recherches sur les mœurs des chattes m’ont  
donné des soupçons très forts qu’elles sont perfectibles, mais au bout d’une longue  
traînée de siècles. Je crois que tout ce que les chats savent est l’ouvrage de quarante à  
cinquante mille ans. Nous n’avons que quelques siècles d’histoire naturelle: ainsi le  
changement qu’ils auront subi dans ce temps, est imperceptible.” [Vannak-e olyan  
egzakt természetkutatók, akik azt mondják, hogy a macskák háromezer évvel ezelőtt  
ugyanúgy fogtak egeret, óvták a kicsinyeiket, ismerték némely fű, jobban mondva a  
füvek gyógyerejét, mint ahogy ma? [...] A macskák szokásaira vonatkozó kutatásaim  
azt az erős gyanút ébresztették bennem, hogy a macskák tökéletesíthetők, de csak  
hosszú századok eltelte után. Azt hiszem, hogy mindaz, amit a macskák tudnak,  
negyven- vagy ötvenezer év műve. Nekünk csak néhány évszázadnyi természettörténetre  
van rálátásunk; így a változás, amin keresztül mehettek ezen idő alatt, észrevehe-  
tetlen.]<sup>17</sup> Emez előítülethez (amellett, hogy valóságosnak tekinti a mozdulatlanságot,  
ami a naturalista sémák hatása) hozzájárul az is, hogy számunkra a természetben vagy  
az alacsonyabbrendű valóságban végbemenő változások csekély jelentőséggel bírnak, ré-  
szint azért, mert kevésbé érdekelnek minket az illető jelenségek árnyalatai, részint a  
pontos megfigyelés útjába gördülő nehézségek miatt; ezáltal tűnik akkor a természet  
mozdulatlannak, pedig nem az. És nemcsak hogy nem mozdulatlan, hanem még azt  
sem lehet igazán mondani, hogy menete oly lassú volna, hogy „állani látszik”, ahogy a  
költő szavai mondják.

## V. A SZÜK ÉRTELEMBEN VETT TÖRTÉNETÍRÁS ÉS ANNAK PROBLÉMÁI

Az út, amelyet a crocei gondolkodást követve, idáig bejártunk, a természetnek a szellem egye-  
dülvi világába törtörtető befogadásával egészen addig a pontig vezetett el, ahol azt lehet mondani,  
hogy a történelem problémájának köre bezárul; azé a problémáé, mely – mint láttuk – Croce  
filozófiájában nem pusztán az ismeretelmélet egy kicsiny részét vagy ágát alkotja, hanem az egész  
ismeretelméletet a maga lényegében és teljes kiterjedésében. És mivel az ismeretek határai a történe-  
lemként felfogott világ ideális határait is kijelölik, ez a tan az abszolút historicizmus nevet viseli; s  
azáltal, hogy magába szívja a metafizika, az ontológia és a teológia régi igényeit, megveti az alapját  
az abszolút immanenzizmusnak is, melyet még annak a Hegelnek sem sikerült megalapoznia, aki  
pedig az újkorban a legerőteljesebben kísérlete meg, hogy a világot a racionális és a reális egybeol-  
vasztása által egyesítse.

Hegel hiányossága ugyanis az volt, hogy teológiai és dualisztikus reziduumok maradtak fenn a  
logosz és az abszolút szellemet illető felfogásában, amennyiben a logosz túl van az abszolút szelle-

<sup>17</sup> Galiani levele D’Épinay-hez 1776. október 12-én.



men, az abszolút szellem pedig a valóságon, mely utóbbinak a fejlődése anélkül megy végbe, hogy egybeesne az abszolút szellem fejlődésével, lévén hogy bizonyos fázisai, mint pl. az, amelyek megfelel a természet birodalmának, kívül reked a szellem teljességén és az eszme fényén.

Ilyen széles kört fog át a történelem crocei problémája, melynek leglényegesebb, a filozófus egész felfogásával szervesen érintkező pontjait próbáltuk jelezni fentebb, mielőtt a probléma amaz aspektusaira térnénk rá, melyek sajátlagosan a historiográfiai aktus lényegére és a hozzá kapcsolódó metodológiára vonatkoznak, és mielőtt a figyelmet a történetírásnak (mely a legmagasabb teoretikus aktus) a szellemi élet másik ágával, vagyis a gyakorlati tevékenységgel való viszonyára irányítanánk; e viszonyt körvonalazva jut el Croce – intellektuális fejlődésének legérettebb fázisában – egyúttal filozófiájának és a morális élet és a szabadság fogalmai körül körvonalazódó életfelfogásának legmélyrehatóbb és legátfogóbb kidolgozásához.

### 1. Történelem és krónika, s a történelem egyidejűsége

„Kortársi történelemnek” [storia contemporanea] szokás nevezni annak a kornak a történetét, melyet közelmúltnak tekintünk: az elmúlt ötven év, az elmúlt évtized, év, hónap, nap vagy esetleg a legutolsó óra vagy perc történetét. Ám ha kellő szigorral gondoljuk el és beszélünk róla, akkor egyidejűnek [contemporanea] csupán azt a történelmet szabadna neveznünk, mely közvetlenül amaz aktusban születik, melyet épp bevégzünk, emez aktus tudataként; azt a történetet például, melyet önmagamról hozok létre, amennyiben ezeket az oldalakat alkotom, s amely alkotásomra vonatkozó gondolat, szükségképpen összekapcsolva az alkotás végbemenésével. Ebben az esetben az egyidejű történelem elnevezése épp azért lenne helyénvaló, mert az, mint minden szellemi aktus, kívül van az időn (az előtt-ön és az után-on), és „ugyanabban az időben” jön létre, mint az aktus, melyhez hozzákapcsolódik, s melytől nem kronológiai, hanem pusztán ideális megkülönböztetés által különböztethető meg. „Nem egyidejű történelem”, „elmúlt történelem” ellenben az volna, amely már egy megalkotott történetet talál önmaga előtt, s amely így ama – akár évezredekre visszatekintő, akár csak egy órája megtörtént – történelem kritikájaként születne meg.

Ám ha kicsit közelebről tekintjük, ez a már megalkotott történelem is – melyet „nem jelenkorinak” vagy „elmúltnak” neveznénk, illetve szeretnénk nevezni –, amennyiben csakugyan történelem, azaz ha van valamilyen értéke, s nem üres beszéd-ként hangzik – ez a történelem is jelenkori [contemporanea], s egyáltalán nem különbözik az előbbtől. Mint amannak, ennek is az a feltétele, hogy a tény, melynek megalkották a történetét, a történész lelkében vibráljon. [...] És ha a jelenkori történelem közvetlenül az életből keletkezik, akkor innen keletkezik az is, melyet nem jelenkorinak szoktak nevezni, hiszen nyilvánvaló, hogy csupán a jelenlegi [presente] élet által keltett érdeklődés ösztönözhet egy elmúlt tény vizsgálatára; ez utóbbi így, amennyiben a jelenlegi élet érdekével [interesse] kötődik össze, nem elmúlt, hanem jelenlegi érdeknek felel meg. E belátást a történészek empirikus formulái is számtalan módon megfogalmazzák és újrafogalmazzák; és ez alkotja, ha nem is mélyebb tartalmát, de legalábbis okát amaz unalomig ismételt mondás nagy hatásának, mely szerint a történelem *magistra vitae*.

A történeti eljárásmód eme formuláit azért idéztem fel, hogy megfosszam paradox csengésétől a kijelentést, mely szerint: „minden igazi történelem jelenkori történelem”. Ezen kijelentés helyessége azonban könnyen megerősítésre s gazdag és világos példátárra

talál a történetírói tevékenységben, feltéve, hogy nem esünk abba a hibába, hogy a történészek összes művét vagy némely csoportjukat összevegyítjük, s egy absztrakt emberre (vagy önmagunkra, amennyiben absztraktan tekintjük magunkat) vonatkoztatva őket, azt kérdezzük, milyen jelenlegi érdeklődés [interesse] bír minket arra, hogy ama történeteket írjuk vagy olvassuk: miben áll annak a történetnek a jelenlegi érdekessége [interesse], mely a peloponnészoszi vagy a mithridatészi háborút, a mexikói művészet alkotásait, vagy az arab filozófiát beszéli el számunkra? Számomra, e pillanatban, semmi; s így ama történetek számomra nem történetek, legfeljebb történeti könyvek pusztá címei; történelem volt és lesz azok számára, akik elgondolták vagy el fogják gondolni, és számomra is akkor, amikor elgondoltam vagy el fogom gondolni, átalakítva és feldolgozva szellemi szükségleteim szerint. — Ha azonban a tényleges történelemhez tartjuk magunkat, ahhoz, amelyet ténylegesen gondolunk, abban az aktusban, melyet gondolunk, akkor nem nehéz észrevenni, hogy az tökéletesen azonos a legszemélyesebb és leginkább jelenlegi történelemmel. Amikor történeti korom (szinte felesleges hozzátenni: nekem, mint individuumnak) kultúrájának alakulása megnyitja előttem a hellén civilizáció, a platóni filozófia vagy az attikai szokások egy meghatározott magatartásmódjának problémáját, akkor ama probléma oly szorosan kötődik létemhez, mint egy engem érintő ügylet vagy szerelem vagy fenyegető veszély története; és ugyanolyan gonddal foglalkozom vele, ugyanúgy gyötör a boldogtalanság tudata, míg nem sikerül megoldanom. A hellén élet ekkor jelen van bennem; ösztönöz, vonz vagy gyötör, csakúgy, mint az ellenfélnek, a szeretett hölgynek vagy a féltett gyermeknek a képe. S ugyanez történik meg vagy történt meg vagy fog megtörténni a mithridatészi háborúval, a mexikói művészettel vagy egyéb dolgokkal kapcsolatban, melyeket fentebb említettem példa gyanánt.

Ha feltesszük, hogy az egyidejűség nem történetek egy osztályának jellege (ahogy ezt az empirikus osztályozásban vélik, s nem ok nélkül), hanem minden történelemnek benső jellege, akkor a történelemnek az élettel való viszonyát egyidejűként kell elgondolni; nem ugyan az absztrakt azonosság, hanem igenis a szintetikus egység értelmében, mely a terminusok megkülönböztetését és egyúttal egységét vonja maga után. Olyan történelemről beszélni tehát, melynek dokumentumaival nem rendelkezünk, éppannyira furcsa volna, mint bármely olyan dolog létezéséről beszélni, melyről azt állítanánk egyúttal, hogy hiányzik létezése egyik lényegi feltétele. Egy olyan történelem, melynek nem volna kapcsolata dokumentumokkal, verifikálhatatlan történelem volna; mivel pedig a történelem valósága ebben a verifikálhatóságában áll, s az elbeszélés, melyben konkretizálódik, csak annyiban történeti elbeszélés, amennyiben a dokumentumok kritikai expozíciója (szemlélet és reflexió, tudat és öntudat stb.) — ama, jelentés és igazság híján való történelem, mint történelem, nem létező volna. Hogyan is alkothatná meg a festészet történetét az, aki nem látja és élvezi a műveket, melyek geneziséét kívánja kritikailag feltárni; avagy milyen érthetőséggel bírna annak a számára, aki nem rendelkezik az elbeszélő által előfeltételezett művészi tapasztalattal? Mi is volna egy filozófiatörténet filozófusok művei, vagy legalábbis műveinek töredékei nélkül? Mi egy érzés vagy szokás története, mint például a keresztény alázaté vagy a lovagi becsületé, ezen különös lelkiállapotok átélésének képessége vagy még inkább tényleges átélése nélkül?

De meg lehet-e valaha is törni a dokumentum és elbeszélés, élet és történelem között fennálló kapcsolatot? Az igenlő válasz már abban az utalásban rejlik, melyet ama történetekkel kapcsolatban tettünk, melyeknek nem maradtak fenn dokumentumaik vagy — az általános és alapvető esetet említve —, melyeknek a dokumentumai nem elevenek a szellemben. S a mondottakban már benne rejlik a belátás, hogy időről időre mindannyiunk ilyen feltételek közepette viszonyulunk a történelem eme vagy ama szakaszához. A hellén festészet története számunkra javarészt dokumentumok nélküli történelem; és dokumentumok nélküli történetek mindazon népek történelme, melyekről nem tudjuk pontosan, hol laktak, nem ismerjük az őket éltető gondolatokat és érzelmeiket, az általuk alkotott — irodalmi vagy filozófiai — művek egyedi arculatát, lévén hogy ismeretlenek számunkra a szövegek, vagy kezünk ügyében vannak ugyan, ám tekintetünkkel átfutva nem hatolunk be azok benső szellemébe, mert hiányoznak bizonyos kiegészítő ismeretek, mert alkatunk makacsul ellenáll, vagy akár csak pillanatnyi szét-szórtságunk miatt.

Miután ezekben az esetekben megtörik ama kapocs, így ami megmarad, immár nem történelem (hiszen történelem épp csak ama kapocs volt), és történelemnek legfeljebb csak oly módon lehetne továbbra is nevezni, miként egy ember holttestét „embernek” nevezik; ám ez nem jelenti azt, hogy ami megmarad, az semmi volna (hiszen voltaképpen a holttest sem semmi). Ha valóban semmi volna, akkor azt mondhatnánk, hogy a kapocs széttörhetetlen, hiszen a semmi sohasem valóságos. Ha viszont nem semmi, ha tehát mégiscsak valami, akkor mi is a dokumentum nélküli elbeszélés?

A hellén festészet története, amaz elbeszélések szerint, melyek ránk maradtak, vagy amelyeket későbbi tudósok alkottak róluk, közelebbi szemügyrevételkor úgy jelenik meg, mint életrajzi anekdotákkal övezett festők neveinek sora (Apollodórosz, Polygnosz, Zeuxisz, Apellész stb.), vagy mint meghatározott tárgyú festmények sora (a trójai tűzvész, az Amazonok harca, a marathoni csata, Heléna, Akhilleusz, a Viszály stb.), melyek némelyikét igen élénken ecsetelték a leírások; és mint különböző erősségű dicséretes vagy elmarasztalások sora: megközelítőleg időrendi sorba szedett nevek, anekdoták, témák, ítéletek. Ám a festők nevei, műveik közvetlen ismerete híján — üres nevek; és üresek az anekdoták és a témák leírásai; üresek a helyeslést vagy elmarasztalást kifejező ítéletek, és üres, mivel pusztán aritmetikai, az időrendi elrendezés, mert nem valós lefolyást fejez ki, s gondolata — a konstitutív elemek híján — nem fogan meg bennünk.

Ilyenek az eleven dokumentumoktól elszakított történetek, az üres elbeszélések; és mivel üresek, igazság híján valók. Igaz-e, hogy létezett egy Polygnosz nevű festő, és hogy megfestette a Poikiléban Miltiadész alakját? Azt mondjuk, igaz, mert valaki vagy valakik, akik ismerték és látták a művet, tanúsítják létezését; ám azt kellene mondani, hogy ama tanú vagy tanúk számára volt igaz, és hogy számunkra sem nem igaz, sem nem hamis, vagy (ami ugyanaz) csupán ama tanú tekintélye alapján, vagyis egy külsődleges ok miatt igaz; míg az igazság mindig benső okokat követel meg.

Fennmaradnak hát az üres szavak, s az üres szavak hangok vagy azokat ábrázoló írásjelek; s nem egy őket gondoló gondolati aktus tartja össze és őrzi meg őket (mely esetben tüstént telítődnének), hanem egy akarati aktus, mely bizonyos célokból —

legyenek bár teljesen vagy félig üresek – megfelelőnek ítéli fenntartani őket. A pusztá elbeszélés tehát nem más, mint üres szavaknak vagy formuláknak egy akarati aktus által kimondott komplexuma.

Mármost ezen meghatározással nem többhöz s nem is kevesebbhez érkeztünk el, mint a történelem és a krónika közti, eddig hiábavalóan keresett megkülönböztetés megtevéséhez. Hiábavalóan keresték, mert egy a történelem és a krónika tárgyául szolgáló tények minőségére vonatkozó különbségben akarták általában megjelölni; és így például a krónikának tulajdonították az individuális, a történelemnek az általános tények rögzítését, az előbbinek a magánélet, az utóbbinak a közélet tényeinek megállapítását: mintha az általános nem volna mindig individuális és az individuális mindig általános, mintha a közülethez tartozó nem volna egyúttal a magánülethez is tartozó, és fordítva. Avagy a történelem körébe sorolták a fontos (emlékezetes), a krónika körébe a lényegtelen tények rögzítését: mintha a tények fontossága nem a mindenkori helyzetünk függvénye volna, és valaki olyannak, akit egy szűnyog gyötör, emez apró lény dolgai nem volnának sokkal fontosabbak, mint Xerxész vállalkozása! Persze, az ilyen téves megkülönböztetésbe is keveredik némi helyes megérzés, ami jelen esetben abban áll, hogy a történelem és a krónika közti megkülönböztetést aszerint hajtják végre, hogy mi az, ami az érdeklődésre számot tart, és mi nem (az általános igen, a különös nem, a nagy igen, a kicsi nem stb.). És némi helyes megérzés feltűnik más jegyekben is, mint pl. abban a tekintetben, hogy a történelemben szilárd kötelékek, a krónikában laza fűzések találhatók, az egyikben a rend logikái, a másikon pusztán kronológiai, az egyik lehatol az események mélyére, a másik a felszínen marad, és így tovább. Ám[. . .] az igazság az, hogy krónika és történelem nem a történelem két formájaként különböznek egymástól, melyek mindegyike kölcsönösen megtörténik, vagy melyek egyike a másiknak alá van rendelve, hanem mint két különböző szellemi magatartás. A történelem az eleven történelem, a krónika a halott történelem; a történelem az egyidejű történelem, a krónika az elmúlt történelem; a történelem elsősorban gondolati, míg a krónika akarati aktus. Minden történelem krónikává válik, ha immár nem gondolják, hanem csupán absztrakt szavakban rögzítik, melyek egykor konkrétak és kifejezők voltak. Krónikává lesz még a filozófia története is, ha nem filozófiához értők írják vagy olvassák; és történelemmé válik még az is, amit ma krónikaként volnánk hajlamosak olvasni, mint pl. a cassinói szerzetes krónikáját, aki azt jegyezte fel: „1001. Beatus Dominicus migravit ad Christum. 1002. Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam. 1004. Terremotus ingens hunc montem exagitavit stb.” [1001. Az üdvözült Dominicus megtért Krisztushoz. 1002. Ebben az évben a szaracénok Capua környékére érkeztek. 1004. Hatalmas földrengés rázta meg a hegyet], és e tényeket tartotta szem előtt; meg-siratta az áldott Domenico halálát, elrémült az emberek és a természet által okozott, az egész földet megrázó csapásokon, és eme történetek egymásra következésében Isten kezét látta. Ami mit sem változtat azon, hogy ugyanezen cassinói szerzetes számára ama történelem krónikaként jelent meg, midőn annak formuláit másolta, anélkül, hogy tartalmukat önmagában megjelenítette és elgondolta volna – s csupán azt a célt tűzte maga elé, hogy ama emlékeket ne hagyja veszendőbe menni, s örökítse át őket azoknak, akik utána, a jövőben Montecassinóban fognak lakni.

A gondolatmenet ezen a ponton egy másik lényeges következtetésre ösztönzi Crocét, arra a lát-  
szólag paradox kijelentésre tudniillik, hogy szigorú értelemben és bensőleg tekintve, a történelem az,  
ami ideálisan megelőzi a dokumentumokat és a történeti forrásokat, és nem fordítva. Ahogy a  
krónika nem előzi meg a történelmet, hanem a történelem a krónikát, hiszen, mint Croce írja, „előbb  
jön az élő s csak utána a holttest”, és „a történelmet a krónikából eredeztetni annyi volna, mint  
az élőt a holtból eredeztetni, mely csupán az élet üledéke, miként a krónika is a történelem üledéke  
– úgy a források sem előzik meg a történelmet, hanem ez utóbbi amazokat”; s persze, nyilvánvalóan,  
nem banális kronológiai értelemben. Vagyis arról van szó, hogy a dokumentumok, a források csupán  
ama morális érdek és a hozzákapcsolódó megismerési szükséglet ösztönzésére kezdenek élni, mely  
a történelemet a múlt felé fordítja, s annak felidézésére ösztökéli.

A dokumentum és a kritika, az élet és a gondolkodás alkotják a történelem igazi  
forrásait, vagyis a történeti szintézis két elemét; s mint ilyenek, nem járnak a törté-  
nelem, illetve a történeti szintézis előtt – oly módon, ahogy a kutakat elképzelik azok  
előtt, akik vödörrel merítenek belőle –, hanem ezen szintézisen belül, annak konsti-  
tutív elemeként és általa konstituálva. Így egy olyan történelemfelfogás, mely szerint a  
történelem a maga forrásait önmagán kívül bírja, újabb cáfolandó nézet, csakúgy, mint  
az, amely szerint a történelmet megelőzi a krónika: mindkét elképzelés téves, és alap-  
jában véve eggyé olvadnak össze. A források, külsődleges, empirikus értelemben véve,  
mint dolgok, a krónikához hasonlóan, mely ama dolgok egy osztályát alkotja, nem  
megelőzik, hanem követik a történelmet. Szépen nézne is ki a történelem, ha abból  
remélne megszületni, ami utána jön; és főleg, ha külső dolgokból remélne megszületni!  
A dologból dolog születik, nem gondolat; és a történelem, mely a dolgokból származna,  
maga is dolog volna, vagyis ama nem-létező, melyről másutt beszéltünk.

Ha az a látszat alakulhat ki, hogy a krónika és a dokumentumok megelőzik a tör-  
ténelmet, és annak külsődleges forrásait alkotják, akkor ennek mégis kell, hogy vala-  
milyen oka legyen. Az emberi szellem megőrzi a történelem által levetett ruhákat, az  
üres elbeszéléseket, a krónikákat; s ugyanez a szellem összegyűjti a múlt életének  
nyomait, a maradványokat, a dokumentumokat, és azon van, hogy amennyire lehet-  
séges, változatlanul őrizze meg vagy változó mértékben állítsa helyre őket. Mi a célja  
ezeknek az akarati aktusoknak, melyek a légüres térnek és a holtaknak a megőrzésére  
irányulnak? Tán amaz illúzió vagy balgaság, melyre az elhunyt halandó tesz tanú-  
bizonyosságot, amikor a holtaknak Dis határán házakat, sírboltokat emel? Ám a sír-  
boltok sem balgaság vagy illúzió jelei, hanem sokkal inkább a morális aktusé, mellyel az  
egyének által bevégzett mű halhatatlanságát szimbolikus formában juttatjuk kifejezésre,  
valamint azt, hogy az egyének, bár elhunytak, élnek emlékezetünkben, és élni fognak  
utódaink emlékezetében is. S így az is az élet aktusa, mert az élethez szükséges, hogy  
átörökítjük amaz üres történeteket, s összegyűjtjük a halott dokumentumokat. El fog  
jönni a pillanat, amikor megkönnyítik majd, hogy a múlt történetét szellemünkben  
gazdagabban reprodukáljuk, s tegyük így ismét élővé.

Mert mihelyt az élet továbbhaladása megköveteli, a holt történelem újjáéled, s az  
elmúlt történelem jelenvalóvá lesz. A rómaiak és a görögök hosszú ideig nyugodtak  
sírukban, míg az európai szellemnek a reneszánszban végbemenő érdeklődése feleleve-  
nítette őket; s a feledés, a csekély figyelem vagy a félreértés lett a sorsa a civilizáció

primitív, erőteljes és barbár formáinak is, míg az európai szellem új korszakában, mely a romantika vagy a restauráció elnevezést kapta, nem ébredt fel a „szimpátia” irántuk, azaz míg nem ismerte fel őket saját jelenkori érdeklődése tárgyaként. A történelem megannyi része, mely ma pusztá krónika számunkra, megannyi dokumentum, mely most számunkra néma, fog majd újjáéledni, telik meg az élet nedveivel, s fog ismét szólni hozzánk. [...] S e célból gyűjti és őrzi féltékenyen a szellem a „múlt emlékeit”.

Az, amit mindannyian minden percben teszünk, amikor naplóinkba időpontokat és saját teendőinkre vonatkozó feljegyzéseket írunk (krónika), vagy a fiókokba zárunk kitüntetések és elszáradt virágokat (engedtesék meg, hogy „dokumentumok” gyűjtését illusztrálandó, ezen gyöngéd képekkel éljek) — ugyanez megy végbe sokkal szélesebb körben, szinte az egész társadalom megbízásából, azok munkájának eredményeként, akik tanúságokat és elbeszéléseket gyűjtenek, s akiket filológusoknak és tanult embereknek neveznek; és a levéltárosok és régészek munkája által, akik dokumentumokat és emlékeket gyűjtenek; s mindez ama helyeken megy végbe, ahol e tárgyakat őrzik, s amelyeket (a „holtak csöndes fehér házait”) könyvtáraknak, levéltáraknak, múzeumoknak neveznek. Vajon lehet-e gáncsolni a tanult embereket, a levéltárosokat és a régészeket, akik szükséges, s ezért hasznos és fontos feladatot látnak el? Mégis nemritkán osztályrészük a lemosolygás, a szánakozó pillantás. Igaz, a gúnyra és a mosolyra időnként rászolgálnak ama naív hiedelmükkel, miszerint ők tartják birtokukban kulcsra zárva a történelmet, és tetszés szerint nyitják meg azokat a forrásokat, amelyekből a szomszéd emberiség meríthet belőle: azt a történelmet, mely azonban mindannyiunkban van, s melynek forrásai saját keblünkben rejlenek. És a mi keblünk, és csakis az, amaz olvasztótégely, melyben a bizonyos összeforr az igazzal, s a filológia, a filozófiához kapcsolódván, teremti a történelmet.

#### 4. A pszeudotörténetek

##### a) A filológiai történelem

A történelem, a krónika, a filológia, melyeknek geneziséét fentebb láttuk, egy sor mentális formát alkotnak, melyek bármennyire különbözzenek is egymástól, mégis mindegyikük fiziológiainak, vagyis igaznak és racionálisnak tekintendő. A logikai rend azonban most arra ösztönöz, hogy a fiziológiáról a patológiára térjünk át, vagyis ama formákra, melyek éppenséggel nem formák, hanem elburjánzások; nem igazak, hanem tévesek, nem racionálisak, hanem irracionálisak.

A filológusok naív hiedelme ugyanis, miszerint könyvtáraikban, múzeumaikban és levéltáraikban ők tartják zárva a történelmet (mely ily módon az *Ezeregyéjszaka meséinek* ama génuszához válik hasonlatossá, melyet füstként egy palackba zártak), nem marad következmény nélkül, és azt az elképzelést szüli, mely szerint a történelmet a dolgokból, tradíciókból és dokumentumokból (üres tradíciókból és holt dokumentumokból) építik fel — oly elképzelés, melyet filológiai történelemnek lehetne nevezni. Elképzelésről és nem valóságról beszélek, mert bármennyire iparkodjanak és bármilyen erőfeszítéseket tegyenek is, külső dolgokból történelmet építeni egyszerűen lehetetlen.

A megtisztított, felaprózott, egymás mellé állított, majd új rendbe szedett krónikák mindig is krónikák maradnak, azaz üres elbeszélések; a helyreállított, reprodukált, átmásolt és felsorakoztatott dokumentumok mindig csak dokumentumok, vagyis néma dolgok. A filológiai történelem több könyvnek vagy különböző könyvekből kiemelt különböző fejezeteknek egy új könyvvé való átalakítására redukálódik; oly eljárás, melyet a köznyelvben, találó elnevezéssel, „kompilációnak” neveznek. Ezek persze gyakran hasznosak, hiszen megtakarítják sok könyv kezelésének fáradságát; történeti gondolatot azonban egyet sem tartalmaznak.

Azzal szoktak büszkélkedni, hogy a filológiai történelem rostálja meg a tekintélyeket és választja ki a leginkább hitelt érdemlőket. Ám anélkül, hogy hosszasan kitérnénk arra, hogy a krónika is, a legnyersebb, legtudatlanabb és leghiszékenyebb krónikás is ugyanezt az eljárást követte, és azokat választotta ki, melyek számára leginkább hitelesnek tünnek – hangsúlyozni kell, hogy mindig csak hitről van szó (vagyis mások elmúlt gondolatáról), nem pedig kritikáról (vagyis a mi saját, jelenkori gondolatunkról); valószínűségről, nem pedig ama bizonyosságról, ami az igazsággal azonos: miáltal a filológiai történelem lehet ugyan helyes, ám nem lehet igaz (*richtig*, de nem *wahr*). És miként igazság híján való, úgy igazi történeti érdekesség híján való is, azaz nem vet fényt tények olyan csoportjára, mely egy gyakorlati és etikai szükségletnek felel meg; és közömbös módon felölhelhet bármely, a kompilátor gyakorlati és etikai lelkületétől mégoly távoleső anyagot is; miáltal én, mint tiszta filológus az önkény közönyös szabadságát élvezem, és annyit ér nekem az utolsó fél évszázad olasz történelme, mint a kínai Csin dinasztia története; és persze egyikhez is, másikhoz is, kétségtávol valami érdeklődés által fordulok, ám ez történelmen kívüli érdeklődés, azoké, akik a filologizmus zárt körén belül nőnek fel.

A filológiai történelemre jellemző efféle igazság és szenvedély nélküli kutatás szolgáltatja ama mély ellentét okát, mely filológus történészek és voltaképpen történészek között állandóan meg-megújul; ez utóbbiak, akiket vitális problémák megoldásának szándéka vezérel, gyakran türelmüket vesztik, amikor válaszként a filológia rideg produktumait ajánlják fel nekik; vagy pedig méltatlankodnak amaz erősen bizonygatott kijelentések hallatán, miszerint ilyen a történelem, s ezért ilyen módszerekkel és szellemben kell azután művelni.

#### *b) A poétikus történelem*

Tudjuk már, hogy a történelem gondolat, ítélet, kritikai értékelés; s így amikor „a filológiai történelem rideg közönyét”, „a gondolati érdeklődés hiányát” az „érzelmek túlbujánzásával, az elérhetetlen logikai koherenciát pedig az esztétikai koherenciával” vélik „orvosolni”, akkor nem történik más, mint hogy a történelem egy másik téves formájának a csapdájába esnek, egy másfajta pszeudotörténelembe, mely épp a „poétikus történelem”.

Az ilyen történetek példáit bőven szolgáltatják érzelmes illetve szatirikus életrajzok, melyek ama nép dicsőségét zengik – vagy bajait siratják –, melyhez a történész tartozik, vagy szimpátiája éppenséggel vonzza; azok a történetek, melyek sötét színben festik le az ellenséges népet, a történész népének ellenfelét; az univerzális történelem, melyet a liberalizmus vagy a humanizmus eszményei világítanak meg, és az, amelyet egy szocialista beszél el, és amely a „búsképű lovag” (mint Marx mondotta), a kapitalista gesztáit

festi le; vagy az antiszemitáé, aki az emberi bajokban és rút dolgokban mindenütt a zsidót mutatja fel, a boldogságot és nagyságot viszont a zsidók kiűzésében látja. Ám a poétikus történelem nem merül ki pusztán az – egymásba átcsapó – szeretet és gyűlölet emez alapvető és általános érzelmi hangulataiban, hanem megjelenik az érzelmek legbonyolultabb és legkifinomultabb fajtáiban és fokozataiban is; így vannak olyan poétikus történetek, melyek szeretetteljesek, kétségbeesettek, rezignáltak, bizakodók, vidámak, és számtalan más fajtájúak. Hérodotosz az istenek irigységének románcát énekei meg, Lívius a római erény eposzát; Tacitus a borzalom tragédiáit komponálja, valódi Erzsébet-kori drámákat latin prózában; s hogy az újabb és legújabb korból hozzunk fel példákat, Droysen, midőn Makedóniának, Hellász e Poroszországának történetét beszéli el, az erős és központosított állam iránti lírai vonzalmának ad hangot, Grote viszont az Athénban megtestesülő demokratikus intézmények iránti rokonszenvének; Mommsen a Caesarban testet öltő birodalomhoz vonzódik, Balbo pedig az olasz függetlenség iránti hevületét úgy juttatja kifejezésre, hogy e célból felidézi az ókori itáliai harcokat, kezdve egészen az itálikusoknak és az etruszkoknak a pelaszgok ellen folytatott küzdelmétől [...]

Úgy tűnhet fel, hogy ezen a módon valóban le lehet küzdeni a filológiai történelem közömbösségét, és hogy a történeti anyagot így elv és értékkritérium uralja: hiszen ez az a követelmény, melyet a történelemmel szemben manapság egyre sürgetőbben fogalmaznak meg a metodologisták és a filozófusok. Ám eleddig ezt a szót szándékosan kerültem, ama kétértelműség miatt, mely hozzátapad, s melybe igen gyakran szoktak keveredni. Mert lévén a történelem a szellem története, s a szellem érték, sőt az egyetlen felfogható érték, világos, hogy a történelem mindig az értékek története; és mivel a historiográfiai tudatban a szellem önmaga számára mint gondolat átláthatóvá válik, az érték, mely a történetírás alapja, a gondolat értéke. Épp emiatt azonban meghatározó elve nem lehet az az érték, melyet „érzelemnek” neveznek, s ami élet és nem gondolat; amikor pedig emez élet nem a gondolat által uralt formában fejeződik ki és nyer megjelenítést, akkor költészet és nem történelem. A poétikus életrajzot valóban történeti életrajzzá alakítandó, amint azt az életrajzírók emlékezetébe szokták idézni, el kell nyomni érzelmeinket, könnyeinket, méltatlankodásunkat, s azt kell megvizsgálni, milyen szerepet töltött be a szóban forgó egyén a társadalom vagy a civilizáció működésében; s ugyanez áll a nemzeti történelemre és az emberiség történetére és a tények minden más, kicsi vagy nagy csoportjára vagy események bármely rendjére nézve is: az érzelmi értékeket meg kell haladni, vagyis át kell alakítani gondolati értékekké. Ha a gondolat eme „szubjektivitásához” nem vagyunk képesek felemelkedni, akkor költészetet és nem történetírást fogunk művelni: a történeti probléma érintetlen marad, illetőleg, jobban mondva, még meg sem született, és nem tudni, mikor fog megszületni. Az érdek, mely ez esetben mozgat minket, nem a gondolattá váló élet érdeke, hanem a szemléletté és fantáziává váló életé.

Itt is fel lehet tenni a kérdést, hogy mi az a hiba, melyben a poétikus történelmet el lehet marasztalni, ha egyszer költészet (a szellem egyik szükségszerű formája, az emberi szív számára az egyik legkedvesebb), és nem történelem; ám itt is azt kell felelni – a filológiai történelem problémájára adott válaszhoz hasonlóan –, hogy a hiba nem abban áll, amit tesznek, hanem abban, amit tenni vélnek; nem költemények létrehozásában, hanem abban, hogy költeményeket történelemnek tartanak, poétikus történelemnek,



ami pedig a terminusokban rejlő ellentmondás. Olyannyira távol áll tőlem a gondolat, hogy a történeti adatokból szőtt költeményeket elmarasztaljam, hogy – épp ellenkezőleg – azt állítom, hogy minden idők – és különösen az újabb idők – legmagasabb és legtisztább költészetének java része az ún. történelmi könyvekben található.

c) *A szónoki vagy retorikus történelem*

A poétikus történelemmel, azaz a történelemnek egy öt ideálisan megelőző szférába, a költészet szférájába való visszaesésével a történelem téves formáinak (azaz a teoretikum téves formáinak) a köre bezárult. Érvélem azonban mégsem volna talán teljes, ha hallgatással siklanék el a történelem egy olyan ún. formája felett, melynek igen nagy jelentősége volt az antikvitásban, midőn saját elméletét kidolgozta, és amely a mi korunkban továbbra is rendelkezik némi jelentőséggel, noha most szívesen rejti el arculatát, s ölt különböző álarcokat és jelmezeket. Arról a történelemről van szó, melyet az antikvitásban szónoki vagy retorikus történelemnek neveztek, és amely a szónokok különböző szándékai szerint, hol a filozófia példák által történő tanításának szándékával lépett fel, hol azzal, hogy a legjobb politikai vagy katonai intézményekre vonatkozó instrukciókat nyújtson, hol pedig azzal, hogy egyszerűen csak szórakoztasson. És napjainkban is, nem pusztán az elemi iskolákban (ahol magától értetődőnek látszik, hogy a tudás keserű piruláját a mese édességével enyhítve kell beadni a kicsinyeknek), hanem érett emberek körében is keresik és kínálják ezt a fajta történelmet, szorosan összekapcsolva a politikával – ahol épp politikáról van szó – vagy a vallással, a filozófiával, a morállal – ahol ezekről vagy hasonló dolgokról van szó –, vagy a szórakoztatással, amint az anekdotákkal, kuriozitásokkal, botrányos és elrémisztő történetekkel megtöltött könyvekben történik. Csakhogy lehet-e ezt, ha nem is történelemnek, de egyáltalán a történelem téves (teoretikus) formájának is nevezni? A szónoki történelem struktúrája előfeltételezi a szépen megformált történelmet, vagy legalábbis egy poétikus történelmet, melyet gyakorlati célra recitálnak. A cél az érzelmi hatás kiváltása, mely az erényt készíti elő: a lelkiismeretfurdalás, a szégyenérzet, a lelkesedés felkeltése avagy a léleknek (mint a játékokban) különböző látványokkal történő pihentető elernyesztése; avagy egy történeti, filozófiai vagy naturalisztikus igazságnak az elmékbe történő beleplántálása (*movere, delectare, docere*, avagy bárhogy másként osztályozzák is a célokat); ám mindig oly célról, azaz gyakorlati aktusról lesz szó, amely a történelem recitálásával mint eszközzel vagy eszközei egyikével él. Ezáltal a szónoki történelem (melyet pontosabban prakticistaként kellene megjelölni) két elem-ből épül fel: a történelemből és a gyakorlati célból, melyek egyetlen elemben, a gyakorlati aktusban egyesülnek.

Mint gyakorlati aktus, a practicista történelem (mely nem sajátlagos történelem) nem marasztalható el: senki sem elégül ki a történelem kutatásával, hanem tevékenykedik is, és a tevékenységben nagyon is élhet ennek vagy annak a képzetnek a felidézésével, mint olyasvalamivel, ami ösztönzi saját vagy (ami ugyanaz) mások tevékenységét; olvashatja és újra olvashatja tehát mindazokat a könyveket, amelyek hasznára válnak, miként a kisebbik Cato, öngyilkosságra készülve a *Phaidónt* olvasta, míg mások ugyene célra a *Werthert* vagy az *Ortist* vagy Leopardi énekeit olvasták; miként oly sokan mások, a reneszánsztól egészen a XVIII. századig, az összeesküvésre és a zsarnokgyilkos-

ságra Plutarkhosz olvasásával készültek, úgyhogy egyikük, az ifjú Boscoli, miután halálra ítéltetett egy a *Mediciek* elleni összeesküvés miatt, utolsó óráiban azt mondta Luca della Robbiának (aki azután beszámolt róla): „Verjétek ki a fejemből Brutust!” – Brutust, azaz nem azt a történelmet, melyet olvasott és gondolt, hanem azt, amelyik vonzotta, és a bűntény elkövetésére sarkallta. A voltaképpeni történelmet egyébiránt nem az a Brutus jelenti, aki harcos új Brutusokat terem, hanem az, akit elgondolnak és a gondolat világába helyeznek el.

### 5. A történelmi szkepticizmus formái

A történelemnek „egyidejű” történelemként való felfogása, melyhez az előbbieken jutottunk el, megszabadított a szkepticizmus ama kételyétől, „amely a tanúságok bizonytalanságából fakad”. Az egyidejűség e fogalma valójában a történelmet átható és irányító szellem egységén és univerzalitásán alapszik, mely mindenütt jelenvalóságával lehetővé teszi a múlt bennünk történő visszatérését, eleven felidézését. Mi ugyanis időben való megtestesülései vagyunk ugyanannak a szellemnek, mely a múltat teremtette, s amely a világ tudatos teremője. És mi, akik állandó, teljes és eleven megtestesülései vagyunk, vagyis a történelem igazi és tudatos szereplői, még ha azoktól empirikusan különbözök és időben távoliak is, akik a múlt történelmét alkották, mégis képesek vagyunk megismerni azt – az emberi természet ama egységének és univerzalitásának köszönhetően, mely önmagának mindig áttetsző és jelenvaló, vagyis önmagával mindig egyidejű.

Van azonban a szkepticizmusnak egy másik formája is, „mely a történelemtől tökéletesen nem tagadja meg ugyan az igazságot, de megtagadja tőle a teljes igazságot: ami végső soron annyi, mint a tényleges megismerés megtagadása, hiszen egy alacsonyabbrendű megismerés, egy félúton megrekedő megismerés érvényét veszti a másik, megismertnek nyilvánított félnek is. Akárhogyan legyen is, általánosan elterjedt szentencia, hogy a történelemből csupán egy rész, egy igen kicsiny rész ismert számunkra: halovány fény, mely csak még érezhetőbbé teszi a tudásunkat övező mérhetetlen homályt.”

Valójában mit is tudunk, tudósok minden iparkodása ellenére, Rómának vagy a görög városállamoknak vagy a görög-római civilizációt az illető területeken megelőző népeknek az eredetéről? Ha pedig ama népek történetének némely foszlánya fennmaradt is, milyen bizonytalan annak értelmezése; s ha valamely hagyomány eljutott is hozzánk, mily szegény, zavaros, ellentmondásos! És még ennél is kevesebbet tudunk az ama népeket megelőző népekről, az Ázsiából és Afrikából Európába vagy fordított irányban lezajlott népvándorlásokról, a Tengerentúllal való viszonyukról, és esetleg még a mítoszbeli Atlantiszról. És hogy az emberi faj egy vagy több töből sarjadt-e: reménytelen vállalkozás megmondani, az örök hipotézisek világa; és a hiábavaló hipotézisek világa a *genus homo* földön való megjelenésének és az állatfajokkal való hasonlóságának vagy rokonságának kérdése is; a földnek, a naprendszernek, az egész kozmosznak a története pedig a kezdet ún. homályába vész. Ám a homály nem pusztán a „kezdetekre” vonatkozik: az egész történelmet, a hozzánk legközelebb eső, a mi mai Európánk történetét is homály borítja; és ki tudja valaha is megmondani, melyek voltak a valódi okok, amelyek egy Danton vagy egy Robespierre, egy Napóleon vagy egy oroszországi Sándor tetteit irányították? És magukat a tetteket, azaz a tettek külsődleges lefolyását illetően is, mennyi úr és homály! Könyvek tömegei születtek a szeptemberi napokról, brumaire 18-áról, Moszkva felégetéséről – és ki tudja valójában, hogy’ is zajlottak a tények? Hogy hogyan is zajlottak, még azok sem tudják megmondani, akik közvetlen tanúi

voltak, és a legkülönbébb és legellentmondásosabb beszámolókat hagyták ránk. De hagyjuk a nagy történelmet; a kis történelmet, ha nem is országunk, városunk, családjunk, de kinek-kinek a saját történetét csak lehetséges teljes egészében megismernie: mit is akart valójában akkor, amikor (oly sok évvel ezelőtt vagy épp tegnap) erre vagy arra az érzelmegnyilvánulásra ragadtatta magát, vagy amikor ezt vagy azt a szót ejtette ki; és hogyan is jutott egy meghatározott gondolati következtetésre vagy egy sajátos gyakorlati elhatározásra; és hogy a motívumok, melyek ilyen vagy olyan tevékenységre indították, emelkedettek vagy alacsonyrendűek voltak, tiszták vagy tisztátalanok, kötelességből vagy hiúságból fakadtak? Belezavarodik az ember feje, miként azt jól ismerik az aggályos emberek, akik minél inkább vizsgálják lelkiismeretüket, annál homályosabban látnak, és akiknek nem lehet más orvosságot javallani, mint hogy, igen, vizsgálják meg magukat, de ne vigyék túlzásba; és előre nézzenek, ne hátra, illetve csak annyira tekintsenek hátra, amennyi az előrenézéshez feltétlenül szükséges. Önmagunknak és a minket körülvevő világnak persze ismerjük a történetét; ám a végtelen tudásvágyhoz képest mily csekély mértékben, mily hiányosan!

Hogy megszabaduljunk ettől a gyötrődéstől, a legjobb mód az, amit fentebb követünk, vagyis hogy a végsőig kiélezzük, s azután egy pillanatra megpróbáljuk elképzelni, hogy az összes fenti kérdés – és még végtelen egyéb, amit csak fel lehet tenni – mind kielégítő választ nyer; kielégítő választ, már amennyire a végtelenbe haladó kérdéseket meg lehet válaszolni, vagyis mindegyikre kész választ adni, egyikre a másik után, s ezáltal a szellemet a kielégülések egy véget nem érő, szédítő folyamatának útjára helyezni. Mármost: ha mindama kérdésünk kielégítő választ nyerne, ha az összes vonatkozó válasz birtokában volnánk – nos, mihez is kezdenénk akkor velük? Ha ismeretek ama tömördek gazdagságának és kényelmének birtokába jutnánk, mit kellene tennünk? A végtelenbe való előrehaladás útja oly széles, mint a pokol útja; és ha nem is vezet a pokolba – de nagyon is az örültek házába. Nekünk pedig, akik a világnak és nem az örültek házában a vendégei vagyunk, nincs javunkra, sőt félelmet kelt bennünk ama végtelen, amely mihelyt hozzáérünk, minduntalan csak növekszik; nekünk csak a szűkös világ van javunkra, a meghatározott, a konkrét, melyet a gondolattal ragadunk meg, s amely létezésünk alapját és tevékenységünk kiindulópontját alkotja. Ha tehát a végtelen történelem minden végtelen részletét kínálnák is fel tudásvágyunknak, számunkra akkor sem maradna más hátra, mint hogy elménkből kirostáljuk, elfelejtsük őket, s hogy amaz egyetlen részleten állapodjunk meg, mely egy adott problémának megfelel, és az élő, tevékeny történelmet, a jelenkori [contemporanea] történelmet alkotja.

Előrehaladásában pedig a szellem épp így jár el, hiszen nincs olyan tény, amely a bevégzett aktusban a megismerésen kívül maradna ama tudatosság által, mely a szellem egységében a cselekvést állandóan kíséri; és nincs olyan tény, mely előbb vagy utóbb, most vagy később, feledésbe ne merülne, hogy azután később ismét felidéződjék, amint azt a halott történelemről mondtuk, mely ismét újjáéled az életből s a múltból, mely a jelenkor [contemporaneo] által ismét kortársivá [contemporaneo] válik. Tolsztoj visszatérő gondolata volt, hogy nem pusztán senki sem képes (még egy Napóleon sem) előre meghatározni egy csata kimenetelét, hanem hogy éppannyira senki sem képes megismerni, hogyan is ment végbe valójában, mivel már azon az estén, amikor a csata befejeződik, egy kitalált és legendászerű történet kel lábra és terjed el, melyet csak egy hiszékeny szellem téveszthet össze a valódi történettel, ám amely mégis a hivatásos

történészek munkájának alapanyaga, akik azután a fantáziát fantáziával egészítik ki és korrigálják. Ám a csata megismerésre kerül lassanként, ahogy kibontakozik; majd később, amint nő a felfordulás, úgy terjed el a rá vonatkozó megismerés, mely azután új tényálláshoz és új lelkiállapothoz vezet, mely költői legendákban vagy kitalált történetek révén fejeződik ki. Gondolataink és tetteink legnagyobb részét pedig mindannyian, minden pillanatban megismerjük és elfeledjük (és baj is volna, ha nem így történné, hiszen akkor úgy élnénk, hogy a legcsekélyebb mozdulatot is fáradtságosan szótagolnánk); ám nem feledjük, és többé-kevésbé hosszabb ideig megőrizzük azokat a gondolatokat és érzelmeket, melyek emlékezetes válságokat és jövőnk szempontjából nyitott problémákat képviselnek: időnként pedig, nem csekély megdöbbenésünkre, azon kapjuk magunkat, hogy a felidézhetetlennek hitt érzelmek és gondolatok újjáélednek bennünk. Így hát azt kell mondanunk, hogy minden pillanatban ismerjük mindazt a történelmet, amit fontos ismernünk; ami pedig a többit illeti, mivel nem fontos, nem rendelkezünk megismerésük feltételeivel, vagy akkor fogunk rendelkezni velük, amikor fontossá válnak. Ama „többi” nem más, mint a „magábanvaló dolog” örök fantazmája, mely sem nem „dolog”, sem nem „magábanvaló”, hanem tevékenykedésünk és megismerésünk végtelenségének fantasztikus kivetülése.

## *6. Az univerzális történelem és az univerzális története*

Ám ha nem ismerhetünk meg egyebet, mint a végeset és a különöst, sőt, mindig csak ezt a végest és ezt a különöst, vajon le kell mondanunk-e akkor (fájdalmas lemondás) az univerzális történelem megismeréséről? — Kétségtávol igen; de azzal a kettős kiegészítéssel, hogy egyúttal olyasvalamiről mondunk le, amivel soha nem is rendelkezünk, mivel egyáltalán nem is rendelkezhattünk; és hogy — másrészt — e lemondás egyáltalán nem fájdalmas.

Az „univerzális történelem”-ről sem lehet azt mondani, hogy konkrét aktus vagy tény volna, hanem csupán „követelmény”, mégpedig olyan, mely a krónikákra orientálódó felfogásból és az arra jellemző „magábanvaló dologból” születik, valamint abból a különös óhajból, hogy egy a végtelenbe menő haladás által zárjuk le a helytelenül felfogott és megnyitott végtelenbe menő haladást. Az univerzális történelem ugyanis egyetlen képbe véli foglalni az emberi nem összes tényét, földi kezdeteitől egész a jelen pillanatig, sőt, mivel ily módon nem volna valóban univerzális, a dolgok kezdeteitől vagy a teremtetéstől egészen a világ végezetéig; innen ama hajlama, hogy az előtörténet és a kezdetek űrjét teológiai románcokkal vagy naturalista románcokkal fedje be, s hogy valamilyen módon a jövőt is körvonalazza: vagy kinyilatkoztatásokkal és próféciákkal, mint a keresztény univerzális történelemben (mely egész az Antikrisztusig és az utolsó ítéletig terjed), vagy predikciókkal, mint a pozitivizmus, a demokratizmus és a szocializmus univerzális történeteiben.

Ez tehát az igény. Ám a megvalósulás fölöttébb elűt a szándéktól, és csak azt kapjuk, amit itt kapni lehet: azaz mindig egy többé-kevésbé zavaros krónikát, vagy egy az emberi szív vágyait kifejező valamilyen poétikus történelmet, vagy egy olyan történelmet, amely valódi, ám nem univerzális, csak partikuláris, noha több kornak és népnek a történetét öleli fel; leggyakrabban pedig egyetlen irodalmi megfogalmazásban

lelhetők fel eme különböző, egymáshoz közel hozott elemek. És félretéve most a többé-kevésbé széles körű történeteket és a több különböző formából összeálló keveredéseket, nem pusztán logikai szükségszerűséggel, hanem a bármilyen „univerzális történelemre” vetett egyszerű pillantással rögtön világosan észrevehető, hogy az „univerzális történetek”, amennyiben tényleg történetek, vagy ama részükben, melyben ilyenek, nem egyébben oldódnak fel, mint „partikuláris történetekben”, vagyis olyanokban, melyeket egy partikuláris érdek vezet, vagy amelyek egy partikuláris probléma köré csoportosulnak, és olyan tényeket foglalnak magukban, melyek amaz érdeknek felelnek meg, és arra a problémára reagálnak. És minden ilyen történelem számára elegendő lehet annak a műve, aki az ókorban különösen hevesen ragaszkodott az „univerzális történelem” szükségletéhez (*καθολική ιστορία, ή τῶν καθόλου πραγμάτων σύνταξις*), azaz Polybiosz műve; és a keresztény kor számára Ágoston *Civitas Dei*-je, az újkor számára pedig Hegel *Történelemfilozófiája* (vagy univerzális történelme, „*philosophische Weltgeschichte*”-je, ahogy azt nevezte). Mert a Polybiosz által felvetett és megvalósított univerzális történelem nem volt egyéb, mint ama legátfogóbb, legösszetettebb, leginkább politikai és tekintélyt sugalló történelem, melyet a római hegemonia és a római birodalom létrejötte követelt meg, s így azokat a népeket ölelte csak fel, amelyek kapcsolatba kerültek és konfliktusba keveredtek Rómával – a szerző pedig, szellemi beállítottságának megfelelően, szinte kizárólag a politikai intézmények és a katonai szervezetek leírására szorítkozott. Ágoston viszont, a maga részéről, a kereszténységnek a pogány világba való beilleszkedését próbálta érthetővé tenni, mely célra a két ellenséges ország – földi és az égi – fogalmait alkalmazta, az előbbit hol az utóbbival ellenségesként, hol pedig azt előkészítőként ábrázolva. Hegel pedig – végül – a maga univerzális történelmében azt a problémát tárgyalta, mely saját filozófiatörténetének problémájával esik egybe, vagyis azt a módot, ahogy a szellem egy a szolgaság – a természetnek vagy a transzcendens istennek való alávetettség – filozófiájától a szabadság tudatáig emelkedett; és miként a filozófiatörténetből, úgy a történelemfilozófiából is eltávolította az előtörténetet, és a keleti történelmet felettébb sommásan kezelte, lévén az, szerinte, nem nagy jelentőségű.

Naturalista vagy kozmológiai románcokat mindig is fognak komponálni azok, akik erre elhivatottságot éreznek magukban, és mindig is fognak találni falánk és tapsoló olvasókat, különösen a lusta emberek körében, akik igencsak örömmel veszik, ha néhány szóban vagy néhány lapon a „világ titkát” birtokolják. És mindig fognak alkotni kompilációkat is, melyek a Kelet és a Nyugat, Amerika, Afrika és Óceánia történeteit kisebb-nagyobb szélességben fogják össze, és amelyeknek – mivel egy egyén erőfeszítései (még ha kompilációkra irányuló is) nem elegendők – immár tudósok gyülekezete szenteli magát (a benső összefüggés hiányát úgyszólván nyíltan beismerendő). [. . .] Ám az „univerzális” kifejezés [. . .] sohasem fogja jelölni egy „univerzális történelem” birtoklását, a fentebb elutasított értelemben. Ez a „történelem” köddé válik az illúziók világában, ama hasonló utópiákkal egyetemben, mint amelyek – többek között – a minden kor számára példamutató művészet vagy a minden kor számára érvényes univerzális jog voltak.

\*

Ám amiként az univerzális művészet és az univerzális jog illúziója szertefoszlik ugyan, de a partikuláris művészet és a partikuláris jog (az *Iliász* vagy a római családjog) univerzális jellege megmarad, úgy az univerzális történelem tagadása sem jelenti a történelem univerzális megismerésének tagadását. Itt is azt kell megismételünk, amit akkor mondtunk, amikor a végesek végtelen sorát befutván hiábavalóan kerestük Istent, hogy végül a sor minden pontján megtaláljuk: *Und Du bist ganz vor mir!* Ama partikulárist és ama végest a maga partikularitásában és végességében a gondolat határozza meg: mint az univerzalist abban a meghatározott partikuláris formájában. A pusztán véges és a partikuláris csupán az absztrakció világában létezik; a költészetben és a művészetben, mely az individuális birodalma, nem az absztrakt véges, hanem a differenciálatlan véges létezik, mely végtelen és véges megkülönböztetlen egysége, s mely egység a gondolat szférájában kerül megkülönböztetésre, és éri el ily módon az egység egy magasabb formáját. A történelem pedig gondolat, s mint ilyen, az univerzális gondolata, az univerzális a maga konkrétságában, s ezért mindig partikulárisan meghatározva. Nincs olyan tény, legyen bár mégoly csekély is, amit másként mint univerzálisaként fel lehetne fogni (megvalósítani és minősíteni). A legegyszerűbb, azaz lényegi formájában, ítéletekben, az univerzális és az individuális szétszakíthatatlan szintézisében fejeződik ki a történelem. Az individualist pedig, az iskolák régi tradíciója szerint (amit talán helyénvaló lesz megtartanunk), az ítélet szubjektumának, az univerzalist az ítélet predikátumának nevezik. Ám ha az ember tudja, mit is értsen a szavakon, világos, hogy a történelem igazi szubjektuma éppenséggel a predikátum, az igazi predikátum pedig a szubjektum; más szóval az ítéletben az univerzális úgy határozódik meg, hogy individualizálódik. E megállapítás, ha netán ködösnek és filozófusi szőrszálhasogatásnak tűnne, rögvest világossá tehető – és megszabadítható attól a látszattól, mintha csupán az ún. filozófusok magánügye volna – amaz egyszerű megjegyzéssel, hogy arra a kérdésre, mi a költészet történetének szubjektuma, egyetlen gondolkodó ember sem fogja azt válaszolni, hogy Dante vagy Shakespeare, az olasz vagy angol költészet, vagy a számunkra ismert költészetek sora, hanem a válasz úgy fog hangzani, hogy a költészet történetének szubjektuma a költészet, vagyis valami univerzális; arra a kérdésre pedig, hogy mi a társadalom történetének szubjektuma, a válasz nem az lesz, hogy Görögország vagy Róma vagy Franciaország vagy Németország, nem is ezeknek vagy több hasonlónak a sora, hanem az, hogy a Kultúra, a Civilizáció, a Fejlődés, a Szabadság vagy valami hasonló kifejezés, tehát valami univerzális.

### 7. A filozofizmus és a „történelemfilozófia”

Az univerzális történelem abszurd mítoszával egyetemben, még a *Teoria e storia della storiografia* c. mű megjelenése előtt, melynek írásai az 1912–13-as korszakban születtek,<sup>18</sup> a *Logica* című értekezésben (1908) Croce egy másik mítosszal is leszámolt.

Croce idegenkedése ama konstrukcióktól, melyek a „történelemfilozófia” elnevezést viselik, valószínűleg már kifejezésre jut és megokolást nyer az 1895-ben született *Intorno alla filosofia della storia*

<sup>18</sup> Lásd mindenekelőtt a „Genesi e dissoluzione della 'Filosofia della storia'” című fejezetet (*Teoria e storia della storiografia*, id. kiadás, 55–72. o.). A téma, különösebb módosítások nélkül, de új perspektívákkal kiegészítve, többször megjelenik majd ismét; hogy csupán egy helyet említsünk, pl. a *La storia come pensiero e come azione*-ban (I. 7. kiadás, 1965, 135 skk. o.).

c. korai írásban.<sup>19</sup> Emez ellenérzést akkoriban – nem ok nélkül – ama gyanakvás táplálta, mellyel Croce a történelem apriorisztikus konstrukciói iránt viseltetett; e konstrukciók ugyanis eltörlik és nivellálják a történelem partikularitás- és individualitás-jellegét, vagyis éppenséggel történetiségét; ez pedig egybevágott azzal a polémiaiával, melyet Croce akkoriban a történelemnek tudományként való felfogása ellen folytatott, és ami – végül is – a történelemnek a művészet – az első teoretikus fokozat, mint az individuális megismerése – fogalma alá történő besorolására ösztönözte.<sup>20</sup> Attól az időtől fogva a „történelemben előre megállapított tervrajz” eszméje jórészt úgy jelent meg számára, mint ami világosan „fatalizmushoz”, „alkalmazkodáshoz” [accomodantismo] és „egyéni tunyasághoz” vezet.

Am ezen ellenérzés – amint az természetes is – igencsak gyarapodik erőben, szubsztanciában azután, hogy Croce kidolgozza ismeretelméletének teljes körét a *Logicában*, ahol, kimutatván az individuálisnak és az univerzálisnak a történeti ítéletben fennálló szoros kapcsolatát és zárt körét, a „történelemfilozófia”, azáltal, hogy eme kör szigorának nem veti alá magát, s úgy képzei, hogy eltekinthet a megismerés szintézisének egyik vitális tagjától, úgy jelenik meg, mint ami önmagától a megismerés, és – ami ezzel egyenértékű – a történelem és a filozófia törvényein kívül helyezi magát.

Ha a fogalom a priori logikai szintézis, szubjektum és predikátum egysége, egység a megkülönböztetésben és megkülönböztetés az egységben, a fogalomnak s egyúttal a ténynek a megnyilvánítása, akkor a tiszta és tényleges gondolkodásban a két elem széttephetetlen organizmust alkot. Nem lehetséges állítani egyényt anélkül, hogy ne gondolnánk, s nem lehet gondolkodni anélkül, hogy egyényt ne állítanánk: a megjelenítés a fogalom nélkül vak, logikai fény híján való puszta megjelenítés, nem alkotja ítélet szubjektumát: a fogalom pedig megjelenítés nélkül üres.

Abban az aktusban, melyet tévedésnek neveznek, és melyben az igazságot kifejező tételek nem teoretikus kapcsolatok szerint állnak össze, hanem az összeállítást végző önkénye szerint – ebben az aktusban akkor amaz egység gyakorlatilag megszakadhat. Ekkor pedig elsősorban az történik, hogy üres fogalmat nyerünk, mely minden benső szabály híján oly tartalommal telítődik, mely nem illeti meg, és amelyre csupán megjelenítésekkel történő összekapcsolás révén tehetne szert – és így önmagának hamis szubjektumot kölcsönöz. Másodsorban pedig – ellenkezőleg – az történik, hogy (mint majd látni fogjuk) egy hamis predikátum vagy fogalom tételeződik. Az első esetre összpontosítva figyelmünket, azt mondhatjuk, hogy az a logikai elemmel való visszaélésben áll, s logiczizmusnak vagy pánlogizmusnak, illetve úgy szintén (mivel a logikai elemmel való visszaélés azonos a filozófiai elemmel való visszaéléssel) filozofizmusnak nevezhetjük.

A logiczizmus, pánlogizmus vagy filozofizmus abban áll, hogy a szűk értelemben vett filozófia jogtalanul bitorolja a történelmet azáltal, hogy azt – mint mondani szokták – a priori véli dedukálni. Logikailag jogosulatlan bitorlás ez, filozófia és történelem már bizonyított azonossága alapján, miáltal a rossz történelem egyúttal rossz filozófia is, és fordítva; s bármennyire lehetséges is, hogy ugyanaz az ember, aki egy adott pillanatban kiváló filozófiát űz (és kiváló történelmet egyúttal), a következő pillanatban rossz történelmet (és rossz filozófiát) művel, mindez csupán azt jelenti, hogy aki egy pillá-

<sup>19</sup> L. *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951<sup>3</sup>, 67 skk. o.

<sup>20</sup> Lásd jelen antológia I. részét.

natban helyesen filozofált, azzal megeshet, hogy a következőben rosszul filozofál és téved; nem pedig azt, hogy a két dolog lehetséges volna egyazon aktusban. Ám a logikailag jogosulatlan bitorlást a gyakorlatban mégiscsak elkövetik, s ez esetben nem valódi bitorlásról van szó, még ha logikai szempontból így tekintik és jelölik is meg. Az a priori történelemben való jelenlétére vonatkozó követelmény is tökéletesen jogosult, mivel egy tényt állítani annyi, mint gondolni azt, ez pedig nem lehetséges a megjelenítésnek a fogalom által történő átalakítása s így a fogalomból történő dedukciója nélkül. E dedukció azonban a priori szintézis, és mint ilyen, magában az indukció aktusában rejlik; míg a történelem a priori dedukciójának követelménye az indukció nélküli dedukcióra tör, nem történelemre (mely önmaga filozófia), hanem történelemfilozófiára.

Jól meg kell világítanunk e feltevés benső abszurditását, mert azok, akik előhozakodnak vele, általában megengedik, hogy egy történelemfilozófiának a tényeken kell alapulnia, és indukció alapján kell építkeznie. Valójában, ha ama tények értelmezésre váró dokumentumok volnának, akkor nem történelemfilozófiát eredményeznének – melyet amazok követelnek –, hanem egyszerűen történelmet. A történelemfilozófiára vonatkozó feltevésben a tényeket, az állítólagos megformálatlan anyagot jórészt már rekonstruált történetek alkotják, melyek nem elégítik ki a történelemfilozófusokat; és pedig nem azért nem elégítik ki őket, mert a dokumentumok hamis értelmezéseinek ítélik meg azokat (mely esetben nem volna más teendő, mint történelmet történelemmel korrigálni, s ezáltal előrevinni magát a történészek munkáját), hanem mert a történelem módszere maga nem elégíti ki őket, méghozzá azért, mivel valami mást vettek a fejükbe. A történelmet ők megvetik, mint pusztá elbeszélést; nem a gondolkodás formájának, hanem pusztá nyersanyagának, megjelenítések kaotikus halmazának tekintik. A gondolkodás igazi formája ezzel szemben a történelemfilozófia volna, mely az elbeszélt történelemből és nem a dokumentumokból jön létre. És hogyan is jön létre? Ha a dokumentumokat félretereszük, az a priori szintézis immár lehetetlenné válik. Így hát a tiszta absztrakt fogalom szűznemzéséből jön létre, mely önmagát megtalálni véli a történelemben anélkül, hogy a dokumentumokkal való összekapcsolásra számítana; így tehát a történelmet a priori dedukálják, immár nem teljességében, hanem ürességében. Bármilyenek legyenek is a történelemfilozófusoknak programjukhoz fűzött magyarázatai, ez nem változtat a dolog lényegén, mely a logikai kiindulópontban rejlik. És ha ezeket a magyarázatokat komolyan vennék, akkor nem volna többé okuk arra, hogy a történelem mellett vagy felett még egy történelemfilozófiát is védelmezzenek; a két dolog azonosulna, és maga a feltevés semmisülne meg, mind védelmezői számára, mind pedig számunkra, akik ellentmondásosnak ítéljük azt. Íme, a dilemma, melyből nem lehet kivergődni: a történelemfilozófia vagy a dokumentumok értelmezése, s ebben az esetben szinonim a történelemmel, és nem állít fel új igényeket; vagy pedig ilyen igényeket felállít, ám mivel lemond a dokumentumok értelmezéséről, de továbbra is tényeket óhajt elgondolni, ezen utóbbiakat dokumentumok nélkül gondolja, és az üres fogalomból húzza elő; és ebben az esetben áll elő a „történelemfilozófia”, a filozofizmus, a pánlogizmus.



## VI. A TEORETIKUS-PRAKTIKUS KÖRE ÉS A TÖRTÉNELEM MINT GONDOLAT ÉS MINT TETT

Néhány utalás elhangzott már idáig arra a viszonyra vonatkozóan, melyben Croce szerint a történeti megismerés, túl a teoretikus élet két formájával való kapcsolatán (melynek második formájával egyenesen azonosul) a szellem gyakorlati formájával, vagyis az akarat mozzanatokkal és megnyilvánulásokkal áll. Croce egyébként legelső filozófiai elmékedéseitől kezdve – noha a megkülönböztetések fontosságát többszörösen aláhúzta – sohasem vesztette szem elől az egység fontosságát, vagyis az egész organikus vonatkoztatási pontját. Érett korában azonban a nápolyi filozófus (akinek a számára az élet bonyodalmi, a két világháború és az új, totalitáriusnak nevezett zsarnokságok barbárságának félelmetes hullámai mély, nyugtalanító és közvetlen kapcsolatokat nyitottak meg a valóságos étellel és annak az állampolgárt közelről érintő problémáival) egyre áthatóbb pillantással kísérté azokat a viszonyokat, melyek által az elméleti tevékenység és a gyakorlati tevékenység, a gondolkodás vagy megismerés és az akarat vagy cselekvés egyik a másikra utal, egyik a másikkal újul meg. És amint a megismerés érvényességét és konkrétságát, a partikuláris és az univerzális, a megjelenítés vagy szemlélet és a fogalom kölcsönös viszonyában értelmezte, majd filozófia és történelem ideális azonosságában jelölte meg – úgy, szélesebb horizonton, az élet egyetlen konkrét és természet-teremtő lehetőségét a cselekvés és a megismerés, az akarás és a gondolkodás állandó és benső viszonyában kellett megragadnia. Ismét annak a viszonynak a körvonalazásáról volt szó, melynek révén a gondolkodás nem az intellektus üres és absztrakt henyelése marad, hanem a tényleges és aktív élet egy mozzanata, az akarat pedig nem a sötétben botorkál az érzelmek kódében; azt kellett megvizsgálni tehát, hogy a teoretikus félköre és a gyakorlati félköre milyen módon forrnak össze az élet, azaz a történelem (mely vele azonos) teljes körében.

E követelmény, mely lehetővé teszi és megvilágítja a gyakorlati életet, s egyúttal az elméleti életnek olyan konkrétságot, komolyságot és méltóságot kölcsönöz, ami megvédi azt a skolasztikus, akadémikus vagy szerzetesi öncélúság vádjától – olyan gondolatokat hív életre, melyek érett kora legnagyobb művének tárgyát alkotják; e könyvben sűrűsödnek és kerülnek végső szintézisbe a filozófus legmagasabb emberi és szellemi törekvései s tapasztalatai. És a mű jelentését már a cím is egyértelműen magában foglalja; *La storia come pensiero e come azione* [A történelem mint gondolat és mint tett]. E könyvben, mint majd a következő részekben látni fogjuk, nyeri el végső, kiemelkedő helyét a *szabadság* magasztos fogalma, a történelem pedig a *szabadság* történeteként kerül tárgyalásra.

### 1. Egy történeti könyv történetisége

A történeti könyvek kritikája ugyanolyan vagy hasonló nehézségekkel néz szembe, mint a költői könyvek kritikája. Némelyek sem egyikkel, sem másikkal kapcsolatban nem tudják, hogyan fogadják őket; nem képesek megragadni a fonalat, mellyel elméjük számára értelmessé tudnák tenni őket; mások külsődleges, önkényes, eklektikus és el-lentmondásos kritériumokat szögeznek velük szembe; és csupán kevesen ítélik meg felettük a helyes kritériummal, mely a tárgy természetének megfelel.

Egy történeti könyvet nem lehet irodalomként vagy „ékekészüléként” megítélni, ahogy az egykor a régi humanista irodalmárok korában volt szokás, akik, amikor épp nem volt más dolguk, vagy Horatiust fordítottak, vagy egy valamilyen eseményre vagy számukra felettébb közömbös, de az ékes és díszes mezbe öltöztetés szempontjából különben megfelelőnek ítélt történetre vonatkozó történeti kommentárt stilizáltak. [...] És persze dicséretes és fontos, hogy a történeti műveket kultikus módon alkossák, ám ahogy az irodalmi érdemet nem árt elkülöníteni a történeti gondolattól, úgy az utóbbi, még ha irodalmilag nyers és durva formákban kifejezve és áthagyományozva is, de megtartja a maga gondolati értékét.

Ám egy történeti könyv nem ítéhető meg az információk általa nyújtott szélessége vagy pontossága szerint sem, éspedig azért, mert felettebb gazdag és pontos információ-gyűjtemények állnak rendelkezésünkre, melyekről rögtön tudni, hogy nem történelmet nyújtanak; míg ott vannak ezzel szemben a mélyreható történeti belátásokat hordozó, információkban szegény, sőt, pontatlan és legenda- és meseszerű információkban bővelkedő könyvek: elegendő csak Vico *Scienza Nuova*-jára utalnunk. [...] Persze kíváncsi, hogy a történeti könyvekben felbukkanó információk pontosak legyenek, már csak azért is, hogy megfosszák a vaskalapos tudósokat egy olyan fegyvertől, melyet alattomosan és nem minden hatás nélkül forgatnak, abból a célból, hogy elvitasák a tulajdonképpeni történelemtől duzzadó könyvek tekintélyét – és azért is azután, mert a pontosság morális kötelesség. Ám elvileg is és ténybelileg is két különböző dologról van szó, melyek nem feltétlenül kell, hogy együtt járjanak, és nem is járnak mindig együtt; és sem a krónikások által nyújtott réz, sem pedig a filológusok által szép csillogóra kifényesített réz nem fogja sohasem helyettesíteni a történészek aranyát, még ha esetleg salak burkolja is be.

Egy történeti könyv – végül – aszerint sem ítéhető meg, hogy mennyire hat a képzelőerőre, hogy megindító-, izgalmas-, példászerű-e, vagy hogy egyáltalán csak érdekes és szórakoztató-e, mivel mindezeket a hatásokat éppígy kiváltják a drámák és regények is, és igenis hiányozhatnak egy történeti könyvből, amely – a példánál maradva – lehet hűvös, nehéz és fáradságos, és az első pillantásra s a többség számára (ahogy azt a tiszta és nagy költészetről mondták) még unalmas is. A szent hazafias és vallásos tűz éber őrzőitől kezdve, akik a németeknek és a franciáknak és minden más népnek „családi használatra”, avagy a „katolikus” vagy „evangélikus” családok használatára készült, hősi gesztákkal vagy az áhitat és az épületes erkölcsök kegyes aktusai-val teletűzdelt történeteket komponálnak, egészen azokig, akik anekdota-könyveket írnak és kedvteléssel olvasnak, hozzáidomulván a kalandhősök és a szerelmi hőbortban szenvedők szellemi színvonalához – mindig is alkottak olyasfajta irodalmi műveket, melyeket történelemnek neveznek, és gyakran össze is cserélnek vele, míg valójában pusztán a megindítás és a könnyekre fakasztás eszközeiként szolgáltak, s amelyeket az igazság kutatói kevés lelkesedéssel fogadnak (Polybiosz gyakran élcelődött a történelemből tragikus jeleneteket rögtönző szónokokon); ezeket meg kell különböztetnünk azoktól a művektől, melyekben nem a patetikus képzelőerő vagy a felcsigázó szándék, hanem a gondolat komolysága az uralkodó.

Egy történeti könyvet tehát egyedül történetisége szerint lehet megítélni, miként egy költői művet annak költőisége szerint. A történetiséget pedig a megértés és az intelligencia olyan aktusaként lehet meghatározni, melyet a gyakorlati élet egy szükséglete hív életre, mely nem képes kielégülésre találni és cselekvésbe torkollani, hacsak nem őrizzük el a fantazmákat, a kételyeket és a homályt, melyekkel harcban állunk; még-hozzá az elméleti probléma megfogalmazása és megoldása révén, mely pedig a gondolat aktusa. A gyakorlati élet egy szükségletének komolysága alkotja a történetiség szükség-szerű előfeltételét; az, hogy morális szükséglet legyen, vagyis annak megismerésére irányuljon, hogy a cselekvésre való ösztönzés, a helyes életre való törekvés szempontjából milyen helyzetben vagyunk is; avagy pusztán ökonómiai szükséglet, a saját javunk elő-mozdítása céljából; vagy esztétikai szükséglet, mint pl. egy szó vagy egy célzás vagy egy lelkiállapot jelentésének pontos megállapítása abból a célból, hogy a költészettel igazi

viszonyba lépünk, és élvezni tudjuk; vagy akár egy intellektuális szükséglet, egy tudományos probléma megoldásának vágya által, hogy terminusainak nem kellő ismeretét – mely zavar és kétségek forrása – kiegészítjük vagy korrigáljuk. A „valóságos szituáció” – ahogy nevezni szokták – eme megismerése a valóság folyamatát illeti, ahogy az eddig a pontig fejlődött, s így történeti ismeret. Minden idők és népek története így született, és így születnek mindig a keletkező új szükségletek és a velük együtt fellépő homályosságok ösztönzése által.

## *2. Egy történeti könyv igazsága*

A gyakorlati szükséglet, mely minden történeti ítélet alapját képezi, minden történelemnek az „egyidejű történelem” jellegét kölcsönzi, mivel minden történelem, tünjenek bár a szóban forgó tények időbelileg mégoly távolinak is, valójában mindig is a jelen szükségleteire és a jelen szituációra van vonatkoztatva, melyben ama tények továbbrezegnek és hatásukat érvényesítik. Így pl. ha abból a célból, hogy vezeklésre szánjam magam vagy visszalépjek tőle, magamba mélyedek, és megpróbálom megérteni, hogyan jött létre és alakult át ez az intézmény vagy ez az érzelem, egészen addig, amíg tisztán morális jelentést öltött magára, akkor e pillanatban a zsidók bűnbakja és a primitív népek számos mágikus ritusa is részt vesz lelkem jelenlegi tusakodásában; és midőn kifejezetten vagy hallgatólagosan megélem történetüket, megélem egyúttal annak a szituációnak a történetét is, melyben éppenséggel találok magam.

Hasonlóképpen, mivel jelenlegi lelkiállapotom a történeti ítéletnek anyaga, éppen ezért dokumentuma is; ama élő dokumentum, amelyet magamban hordok. Amit a historiográfiai szóhasználatban dokumentumoknak nevezünk – írott, szoborba vésett, megfestett, fonográfba zárt, vagy netán természeti tárgyakként vagy kőületekként létező dokumentumoknak –, azok nem dokumentumokként hatnak, és nem is azok, hacsak nem elevenítik fel és nem szilárdítják meg olyan lelkiállapotok emlékeit, melyek megvannak bennem; minden más tekintetben pedig csak színes festékek, papír, kövek, fémlemez, gumi és lakk maradnak, minden lelki befolyás hűján. Ha nincs meg bennem, mégoly lappangva is, a keresztény könyörület vagy a hit általi üdvözülés vagy a lovagi becsület, vagy a radikális jakobinizmus, vagy a régi tradíció tiszteletének érzelme, hiábavalóan pásztázza tekintetem az Evangéliumnak és a páli leveleknek, a karoling eposzoknak és a nemzetgyűlésen elhangzott beszédeknek, a lírai költeményeknek és a XVIII. század középkor iránti nosztalgiját kifejező drámáinak és regényeinek a lapjait. Az ember mikrokozmosz: nem naturalista, hanem történeti értelemben – az univerzális történelem kompendiuma.

Ha a gyakorlati szükséglet és az azt kifejező lelkiállapot alkotja a történetírás szükséges, ám pusztán nyersanyagát, akkor a történeti megismerés nem állhat – miként bármely más megismerés sem – ama lelkiállapot állítólagos reprodukciójában vagy másolatában, mégpedig abból az egyszerű okból, hogy felettébb haszontalan és ezért a szellemi tevékenységtől alapszabályosan idegen megkettőződés volna; a szellemi tevékenység termékei között pedig a haszontalan nem szerepel. Ezáltal fény derül ama hiábavalóságra is, mely azon történetírók programjában (csupán programjában, nem pedig a valóságban, ami persze ettől jócskán eltér) rejlik, akik a megélt életet a maga közvetlenségében óhajtják ábrázolni. A történetírás, ezzel szemben, túl kell hogy lépjen a megélt

életen, hogy azt a megismerés formájában ábrázolhassa. Azok az írók, akik saját törekvésüket félretéve, történetírást vélnek művelni, legfeljebb a szenvedély anyagát öltöztetik költői műbe. És noha a szenvedélyt mint anyagot ténylegesen mindig, kisebb vagy nagyobb sebességgel, a fantázia és a költészet szféráján szűrik át (és amikor hosszasan időznek itt, és elmélyednek benne, akkor születik specifikus értelemben a voltaképpeni költészet), a történetírás mégsem fantázia, hanem gondolat. S mint gondolat, nem pusztán univerzális jeggyel látja el a képzetet, amint a költészet teszi, hanem intellektíve az univerzálishoz kapcsolja, s az ítéletben egyszerre különít el és egyesít.

Mármost, jöllehet absztraktnan felfogva az ítélet a szubjektum és a predikátum, a szemlélet és a fogalmi kategória két elemére válik szét, a két elem konkrétan mégis egységet alkot, melynek szétválaszthatatlan igazságában áll egyedül a történetírás igazsága. Így tehát téves vagy legalábbis kissé elhamarkodott és logikailag kevésbé helyénvaló a kritikának az a módja, mely egy történetírói mű sikeres voltát az egymástól elkülönítetten szemlélt két elem egyikének vagy másikának a tökéletességében majd rákövetkező egységükben, avagy az egyik vagy másik elem tökéletlenségében és a létre nem jövő egységben, a képzet élénkségében vagy haloványságában és a kritérium pontosságában vagy pontatlanságában állapítja meg: mintha lehetne egy képzet történetileg eleven, míg az interpretációs kritérium elhibázott, avagy a kritérium helyes és erős, míg a képzet fakó és halott. Az egyik bizonytalansága és zavarossága magával hozza a másik bizonytalanságát és zavarosságát, és fordítva.

A történeti expozíciókban azonban, ahol az interpretációs kritériumok az interpretálandó tényekhez idomulnak, egyetlen élet körforgása megy végbe; a képzetek pedig éppoly világosak és meggyőzőek, mint amennyire a fogalmak tiszták és hitelesek.

Amikor felismerjük, hogy egy történeti elbeszélés tartalmas-e vagy üres, vagyis hogy rendelkezik-e bensőleg egy olyan gyakorlati követelménnyel, mely a tényleges élet komolyságához fűzi; és amikor megvizsgáljuk, hogy az értelmi elemnek a szemléletivel való kölcsönös egymásba hatolása hol teljesedik benne és hol nem, vagyis hol jön létre ténylegesen a történeti ítélet és hol nem – ezek akkor azok az eljárások, melyekben a történetírói mű kritikája áll.

### 3. Egy történeti könyv egysége

Az a felfogás, melyet Croce ebben a paragrafusban fejt ki, némi magyarázatra szorul. Az egységet, amit egy történeti könyvtől követelünk meg, éppannyira megköveteljük a szellem minden más művétől vagy aktusától, mely nem anarchikus elemek véletlenszerű aggregátuma, hanem egy olyan középponti magnak vagy motívumnak felel meg, melyben a különböző mozzanatok és a minden művet és aktust felépítő részek konvergálnak, megtalálják a maguk helyét és jelentését.

A szavak és képek, melyekből egy költemény épül fel, nem állnának össze költeménnyé, ha nem egyesülnének egy alapvető lelkiállapotban vagy lírai érzelemben, mely által megragadható ama összetéveszthetetlen tónus és jelleg vagy stílus, mely az egyik költői világot megkülönbözteti a másiktól, a *Divina Commediát* pl. a *Dekamerontól*, vagy az *Orlando furiosótól*. A mozzanatok, melyek által egy cselekvés kibontakozik, csak akkor hoznak létre valódi cselekvést, ha egy egyetlen és koherens – egyetlen célra irányuló – akarati aktus rendezi és koordinálja őket, melyre tekintettel kiküszöbölődnek mindazok az aktusok, melyek nem erre a célra irányulnak. Az egység elvének kell hasonlóképp megfelelniük azoknak az elemeknek is, melyekből egy történetírói aktus vagy mű felépül, legyen szó egy személyiségre vagy eseményre vonatkozó legegyszerűbb ítéletről vagy a legátfogóbb történeti elbeszélésről.

Az a specifikus egység, melyet egy történeti könyvtől megkövetelünk, mármost abban áll, hogy a jelen tudat egy pontosan meghatározott gyakorlati szükségletéből indul ki – ez (mint Croce épp az imént bizonyította) a történeti gondolat vagy ítélet életének motorja –; a kifejtés során pedig az ítéletnek vagy elbeszélésnek az előző fejezetben megvilágított koherenciája értelmében, végig megőződik. A történelem egysége tehát a tudat (a gyakorlati-elméleti folyamat) belső folyamatának eredménye, mely nem lelhető fel a dolgok materialitásában rejlő külsődleges kritériumokkal, úgy, mintha azt mondanánk pl., hogy a politikai egység egy nép nyelvi egységében vagy egy nemzet földrajzi határaiban található (ami persze lehet ugyan a „földrajzi egység kifejezése”, s mégis történeti koherencia vagy egység híján való), avagy egy korszak időbeli határai között, melyben mindazonáltal a legeltérőbb természetű és motivációjú események mehetnek és mennek is végbe.

Ezt a gondolatot Croce, épp a *La storia come pensiero e come azione* c. kötetben, szemléletesen példázza azáltal, hogy megvizsgál némely, Olaszország történelmének egységét illető kontroverziát,<sup>21</sup> és hogy e helyen hangot ad annak a véleményének, mely szerint az eleven, valódi, azaz nem pusztán materiális és fantasztikus politikai egység „1860-ban kezdődik, az olasz állam alkotmányával, amely magában foglalja az ország földrajzi határai közé zárt teljes vagy majdnem teljes lakosságot, egy reformokra vonatkozó [...] prologussal, melyet a XVII. század utolsó évtizedeire lehet visszavezetni”; „1860 előtt ugyanis nem lehet más történelemről beszélni, mint a nápolyi és szicíliai királyság, a szárd királyság, a vatikáni állam, a toszkán nagyhercegség stb. történetéről, ám nem Olaszország történetéről, mint olyanról”.

Mármost nyilvánvaló, hogy a logikai vagy historiográfiai kritérium, mellyel egy esemény történeti egységét megállapítjuk, egybeesik annak valódi egységével, vagyis maguknak a dolgoknak a logikájával, az igaznak a ténnyel [fatto] való felcserélhetőségére vonatkozó, itt elfogadott vicói elvből következően, hiszen az igazság sohasem absztrakt, hanem maguknak a tényleges dolgoknak az igazsága, amely tudatosságra a filozófiai vagy történeti, vagy történeti-filozófiai gondolatban jut.

Egy történeti könyv egysége abban a problémában található, melyet a történeti ítélet fogalmaz meg, s megfogalmazván, megold. Sajátlagosan logikai természetű egységről van tehát szó. Egy probléma kötődhet persze és kötődik is, számtalan más partikuláris problémához; mivel azonban mindegyik a tárgyalt problémára vezetődik vissza s benne egyesül, a logikai egység megmarad.

A történeti könyv logikai egységével szemben ott vannak azok a könyvek, amelyeket szintén „történeteknek” neveznek, és amelyek a maguk egységét nem egy problémában, hanem egy dologban, azaz, jobban mondva, egy képzetben bírják. Ilyenek egy nemzet, egy nép, egy ország, egy város, egy tó, egy tenger, egy egyén vagy egyének egy csoportjának történeti: és nem pusztán akkor – a félreértések elkerülése végett –, amikor könyvek címéül szolgáló puszta nevekről van szó, melyek felettébb naív módon a tárgyalt anyag külsődleges elrendezését nyújtják; hanem akkor is, amikor ténylegesen a könyv témáját alkotják. E téma természetéből adódóan ama könyvek, ha koherens módon fejtik ki őket, nem történetek, hanem legfeljebb egy képzet körül elrendeződő krónikák, avagy – ha költői szellem hatja át anyagukat – költészet, s így a történelemtől az eposzhoz való visszatérést jelentenek (amit egyfajta „felix culpa”-nak lehet tartani), melyekkel kapcsolatban szokás azt mondani, hogy a történelem kilúgozódott belőlük. Ha azután – mint az esetek döntő többségében – nincs bennük koherencia, akkor különböző témáknak, történeti gondolatoknak fantáziaképekkel való vegyülékéről vagy váltakozásáról lesz szó, mint pl. (hogy a számtalan példa közül csupán egyre

<sup>21</sup> Lásd *La storia come pensiero e come azione*, Függelék, Id. kiadás, 329 skk. o.

utaljunk, mely azonban a maga nemében kiváló) Michelet *Franciaország története* c. művében, ahol Franciaország (e képzeletbeli, fizikai, morális és intellektuális személy, melynek megvan a maga génusza, küldetése a világban, s melynek jelenét és múltját azért kutatja, hogy vágyott jövőjét megjósolja) minden képzeletet felülmúló bálványozása éles elméjű és eredeti, ama morális és politikai problémákból fakadó történeti ítéletekkel párosul, melyeket Michelet egész életében kitartó, mély és nemes érdeklődéssel követett.

A baj valójában ott kezdődik, amikor ezek az értelmezések az inkohereciát megtartva igyekeznek koherenssé válni; ekkor ugyanis megsértik a logikát, melytől az előző esetben lírai kitérők kedvéért időnként eltértek ugyan, ám anélkül, hogy teljességgel semmibe vették volna, arra kényszerítve, hogy énekeljen és táncoljon. Ekkor kezdődnek ama meddő kísérletek, hogy logikai egységet kölcsönözzenek annak, ami ilyenrel elvileg nem rendelkezhet; és a nem pusztán és nem szigorúan történeti, de legalábbis költői tehetségeket ekkor szónokok és szofisták követik, akik kiagyalják és elméletbe foglalják Franciaország, Németország, Spanyolország, Anglia, Oroszország, Svájc és Belgium fogalmát – olyan partikuláris és múlt tények, melyek ha léteznek is, világos, hogy nem definiálандó fogalmakként, hanem pusztán csak az örök fogalmi kategóriák szerint elkülönítendő és interpretálандó történeti nyersanyagként jönnek számításba. Nem érdemes elmélyednünk e témában, mivel nemrég Olaszországban is egy ilyen se vége, se hossza vita áldozatai lettünk „Olaszország történeti egysége” ügyében, materiális értelemben.

S mindazonáltal, ez még nem is a legrosszabb – ami akkor következik be, amikor szubsztanciát kölcsönöznek a dolgoknak, s olyan valóságot és értéket tulajdonítanak nekik, mely pusztán a szellem által végbevitt cselekedeteket illeti meg, azokat a műveit – politikai és morális tudományos és művészi alkotásait –, melyekkel kapcsolatban (s nem a dolgokat illetően, melyek absztrakciók, és így nem fejlődnek) a történelmet kutatjuk és kérdéseket teszünk fel neki. Ha a szellem cselekedeteit materializálják – miáltal materializálják bennük a szellemet –, lenyesegetik szárnyait, akkor e cselekedetek kétértelmű arculatot öltenek, és befogadójává válnak mindannak, ami kóros és förtelmes az emberi lélek mélyén vergődik, mint valami kígyó: libidó és vadállati ösztön, vadság és kegyetlenség, életundor, akarathiány és a megsemmisülés vágya – mindaz, amit az ember visszaszorít magában, és lábával eltapos, az itt szellemi tevékenységként jelenik meg, teljes terjedelmében szabadjára engedve, kórosan felnagyítva és dédelgetve.

Aszerint, hogy a dolgok egy csoportját vagy egy egyedi dolgot szemlélünk, ezek a szörnyűséges és kóros dolgokról szóló kóros és szörnyűséges történetek manapság a „nacionalista” vagy „faji” történetek és ún. „biográfiai” alakjában jelennek meg, melyeket jellegükről alkotott egyfajta beismerés révén „megregényesített”-nek neveznek, vagyis önmaguk ismerik be, hogy nem történetiek. A nacionalista történetek nem azonosak az ún. nemzeti történetekkel, melyek (amennyiben – mint jeleztük – nem komoly és valódi történeteket jelző egyszerű címek) egy nép életére vonatkozó hírek vagy krónikák gyűjteményére, avagy épületes és felemelő könyvekre, vagy – időnként – költészetre redukálódnak. Hanem éppenséggel annak az elmélyített és ostoba magasztalásai, amit a mi Carlo Troyánk az itáliai longobárdokkal kapcsolatban longobárd (avagy: „germán”, „árja”, „sémi” vagy bármely más) „szagnak” nevezett: valami olyan,

ami bizonyos szaglásnak „bene olet”, és nincs más értéke, mint az; ez viszont roppant nagynek és páratlannak tűnik fel, az állati és az isteni között foglal helyet, a lázas szenvedély és a misztikus kultusz jele.

#### 4. A szükségszerűség történeti jelentése

Midőn az ítélet egy tényt gondol, úgy gondolja azt, ahogy van, és nem úgy, mintha másképp volna vagy más volna; az azonosság és az ellentmondás elve szerint (ahogy a régi terminológia nevezte) és így logikailag szükségszerűként gondolja. Ez és nem más a történeti szükségszerűség jelentése, amellyel szemben gyanúperrel élnek és még fel is láznak, azt képzelvén, hogy tagadni akarja az emberi szabadságot, holott amit tagad, az csupán a logikai következtelenség. Hogy ezt alátámasszuk, vegyük figyelembe, hogy ama szükségszerűséget gyakran azzal hozzák kapcsolatba, hogy a „ha” szócskát tilos a történelemben bevezetni: persze nem grammatikai értelemben, mely használat tökéletesen jogosult, és nem is abban az általános és absztrakt értelemben, ahogy egy történeti eseményből egy azt meghaladó tanulságot vagy figyelmeztetést akarnak meríteni, mint amikor azt mondják, hogy ha 1914 júliusában a német és más európai államférfiak uralkodtak volna az idegeiken, akkor a háború nem tört volna ki – mely megjegyzés arra szolgálhat, hogy jelezze bizonyos elszámtott tettek súlyát, és felkeltse a felelősségérzetet –; hanem épp történeti és logikai – azaz történetietlen és illogikus értelemben. Ez a „ha”, önkényesen, szükségszerű és véletlenszerű tényekre osztja a történeti tények egységes menetét, [...] és ezzel az érveléssel minősítenek akkor egy tényt szükségszerűnek és egy másikat véletlenszerűnek, s ezen utóbbit így úgy szólván hatályon kívül helyezik, meghatározandó, hogy az előbbi hogyan fejlődött volna tovább saját természetének megfelelően, ha az utóbbi nem zavarta volna meg. Játsszódzás ez, amit az unalom vagy a semmittevés pillanataiban szoktunk üzni, azon fantáziálva, hogy milyen irányt vett volna életünk, ha nem találkoztunk volna a bizonyos személlyel, akivel találkoztunk, vagy ha nem követtük volna el azt a hibát, amit elkövettünk; és ilyenkor meglehetősen fesztelenül úgy kezeljük magunkat, mint állandó és szükségszerű elemet, és arra persze nem gondolunk, hogy magunkat is megváltoztassuk, aki pedig ebben a pillanatban, a maga tapasztalataival, késői bánataival és fantasztikus álmaival, épp azért az, aki, mert akkor találkozott azzal a bizonyos személlyel és elkövette azt a bizonyos hibát: ha viszont helyreállítjuk a tények valóságát, akkor a játék véget ér, és a semmibe foszlik. Az itt keletkező csalóka hit ellenében született az a népi mondás, mely szerint: késő bánat – eb gondolat. Mivel azonban ez a játék a történelemhez egyáltalán nem illő, ezért mihelyt felötlik, csakhamar ki is merül és eltűnik. Egy filozófus, méghozzá igen absztrakt filozófus kellett ahhoz hogy egy egész könyv – Renouvier *Uchronie* c. műve – íródjék abból a célból, hogy elbeszélje „le développement de la civilisation européenne tel qu’il n’a pas été, tel qu’il aurait pu être” [az európai civilizáció történetét, nem ahogy az volt, hanem ahogy lehetett volna], abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a keresztény vallás politikai győzelme Nyugaton véletlenszerű tény volt, melynek nem kellett volna bekövetkeznie, ha egy igen csekély, ám következményeiben mégis súlyos változás történt volna Marcus Aurelius uralkodásának végén, valamint Commodus, Pertinax és Albinus sorsában!

A történeti szükségszerűségtől a fentebb meghatározott logikai értelemben – mely maga a gondolkodás, mely saját feladatának súlyosságát érzi, s nem óhajtja eltéríteni magát játékos időtöltésekkel – meg kell különböztetni ugyanezen szó két másik jelentését, melyek két téves fogalomra vonatkoznak. Az egyik az, amely szerint a történelem azért szükségszerű, mivel a sorban előbb következő tények az ok–okozati lánc szerint meghatározzák a rájuk következőket. Nem lehet eléggé hangsúlyozni azt az egyszerű és alapvető igazságot, melyet a naturalizmus és a pozitivizmus által homályba burkolt megannyi intellektus mégis képtelen felfogni, hogy nevezetesen az ok fogalma [...] külsődleges a történelem számára, s az is marad, mivel a természettudomány talaján született, és saját funkcióját is csak ott töltheti be. Nem is sikerült senkinek sem valaha is bármilyen történetet elbeszélnie ok–okozati összefüggés szerint: legfeljebb csak a más – spontán és a történelemnek jobban megfelelő – módszerrel felépített elbeszéléshez fűzhetette hozzá az oda nem illő kauzalisztikus terminológiát, hogy ily módon hivalkodjék a tudományossággal. Avagy, hasonlóképpen, ama determinisztikus felfogás szentimentális következményeként, abban a reményvesztett és pesszimista hangnemben beszélnek el a történelmet, melyre az ember természetszerűleg ráhangolódik, mikor a történelem nem úgy jelenik meg, mint amit ő alkotott, ő visz tovább, s újít meg saját cselekedeteivel, hanem rázuhan, mint valami nagy hegyről lezúduló kötömeg, és agyonnyomja.

A másik felfogás ama szentencia család formájában jelentkezik, mely szerint a történelemben is van logika: ami kétségtelenül igaz, mert ha van logika az emberben, akkor van a történelemben is, és ha az emberi gondolkodás a történelmet gondolja, akkor – mint láttuk – logikailag gondolja. Ám a „logika” szó, a fenti szentenciában, egészen mást jelent, mint a logicitás, egy tervrajz vagy program, amely szerint a történelem elkezddőne, kifejlődne és lezárulna, s amelyet a történésznek volna feladata fellelni a felszínen megjelenő tények alatt, azok rejtett motívumaként és végső, igaz értelmezéseként. A filozófusok többször is felvázoltak egy ilyesfajta tervet, az Eszme, a Szellem, s nemkülönben az Anyag fogalmából kiindulva; csak hogy Eszme, Szellem és Anyag csak különböző álruhák a transzcendens Isten számára, aki egyedül volna képes e tervet kigondolni, az emberekre kényszeríteni és végrehajtani. Erre a pöre és nyers formára kell tehát mindig visszavezetni, s ebben a formában tekinteni: olyan forma, melyet szonettjeiben Tommaso Campanella, minden satírikus és gúnyos szándék nélkül, egy „komikus végzetes könyv” formájának nevezett; olyan „szcenáriumának”, amilyent akkoriban látott használni a vígjátékokat előadó színtársulatok igazgatói által, abból a célból, hogy előre rögzítsék a komédia cselekményét, kijelöljék a színészeknek a különböző szerepeket, s kövessék az előadás menetét – és amelyet Galiani apát csalók megszokott trükkjéhez hasonlított, aki „dés pipés”, azaz megjelölt kockákkal játszanak.

### *5. A történeti előrelátás*

A szükségszerűség e kettős, hamis formájával együtt eltűnik a történetírásból a másik fogalom is, mely belőle származott: a történeti előrelátás fogalma; mert ha az isteni programnak az utolsó aktusa (pl. az Antikrisztus eljövetele, a világvége, az Utolsó Ítélet) lett is csupán kinyilatkoztatva, a közbülső időszak, mely jelentől egészen odáig



húzódik, úgyszintén meg van írva a Gondviselés könyvében, és némely vonását az isteni kegyelem valamely jámbor embernek feltehetően kinyilatkoztatta; másrésztől viszont a kauzalisztikus felfogásban az okok és okozatok láncolata folytatódik, és így, számítás révén, meg lehet határozni a jövőbeli láncszemeket. A gyakorlatban egyébiránt bevallották az előrelátás lehetetlenségét, azzal, hogy az előbbi esetben meghajoltak a kifürkészhetetlen isteni akarat előtt, az utóbbiban pedig belevesztek a szóhajóvő okok hihetetlen bonyolultságába; úgyhogy a hű naturalista végül is úgy tett, mint a Rougon–Macquart család naturalista írója, Zola, aki miután minden ágában és ágacs-kájában megalkotta a szóban forgó, az öröklődés törvényének alávetett család fáját, arra a helyre, mely egy megszületendő gyermek számára volt fenntartva, nem tudott mást beírni, mint a válasz nélküli ironikus kérdést: „Quel sera-t-il?”. Az előrelátás kényszere ennek ellenére tovább él, mint az olvasók elvárásaiba beépült szokás és mint az írók fennkölt kötelessége; s olyan könyvek végtelen sorában nyer kielégítést, melyeknek — mint mondtuk — megalkotói személyes félelmén, remegésén és reményein kívül, nincs semmi szubsztanciájuk.

A történelem előreláthatatlanságának, pontosabban a jövő történeti megismerhetetlenségének e fontos felfogása egyébiránt maga is a történeti megismerésnek, mint a különös és az általános, a megjelenítés és a fogalom összekapcsolásának crocei definíciójában nyeri el teljes világosságát. Ez az összekapcsolás a jövő állítólagos történetére vonatkoztatva (előrelátás) megszakad, vagy még inkább megfosztódik egyik vitális és elengedhetetlen elemétől, a megjelenítéstől, mint a jól meghatározott és konkrét valóságos képtől, illetve a valóság ilyen jellegű képétől, melynek helyébe, az előrelátás során, többnyire a pusztá és önkényes képzelet lép. A jövő állítólagos megjelenítésében (előrelátásában), mely a képzeletbeli teremtés pusztá játéka felül meg, hiányzik az egzisztencialitásnak az a predikátuma, mely elengedhetetlen a történeti megismeréshez, mint a valóság megismeréséhez.

#### *6. A történeti megismerés mint a megismerés teljessége és a filozófia egy meghaladott felfogása*

Nem elegendő azt mondani, hogy a történelem annyi, mint történeti ítélet, hanem hozzá kell fűzni azt is, hogy minden ítélet történeti ítélet, vagy egyszerűen csak történelem. Ha az ítélet szubjektum és predikátum viszonya, akkor a szubjektum, vagyis a tény, bármilyen legyen is, mindig történeti tény, mely változásban van, folyamatban, hiszen mozdulatlan tények a valóság világában nem találhatók, és nem is gondolhatók el. A legmagátólértetőbb percepció is történeti ítélet (ha nem ítélné, akkor percepció se volna, csak vak és néma érzet): például az, hogy a tárgy, amelyet a lábaim előtt látok, egy kő, amely lépteim zajára nem fog önmagától elrepülni, mind egy madár, amiért is nekem kell odébb helyeznem a lábammal vagy a bottal; a kő ugyanis a valóságban folyamat [processo in corso], amely ellenáll a bomlasztó erőknek, vagy csak lassan enged nekik, és az én ítéletem az ő történetének egy aspektusára vonatkozik.

Am még ezen a ponton sem lehet megállni, és lemondani ama további következtetés levonásáról, hogy a történeti ítélet nem ismeretek egy osztálya, hanem maga a megismerés; az a forma, mely a megismerés egész terét kitölti és kimeríti, és nem hagy helyet semmi más számára.

Valójában lehetetlen olyan konkrét megismerés, amely a történeti ítélet mintájára ne az élethez kötődne, azaz a cselekvéshez, annak pillanatnyi felfüggesztéséhez, vagy a reá

váró felkészüléshez; lehetetlen, hogy – mint mondtuk – ne annak az akadálnak az elhárítását tűzze ki céljául, mellyel akkor találkozik, amikor nem érzékeli világosan a szituációt, melyből a maga meghatározottságában és különösségében a cselekvésnek fakadnia kell. Egy a megismerés kedvéért történő megismerésben – eltérően attól, amint azt némelyek elképzelik – nem pusztán nincs semmi emelkedett vagy magasztos, lévén pusztá utánzata az idioták gyengeelméjű időtöltésének és a bárgyúság ama pillanatainak, melyek mindannyiunkon időnként úrrá lesznek – hanem ilyesmi egyszerűen nem is megy végbe, mert lehetetlen, lévén, hogy a gyakorlati ösztönzéssel együtt hiányzik belőle a megismerésnek az anyaga és célja. Azok az intellektuelek pedig, akik az üdvözülés útját a művésznak vagy a gondolkodónak az őt körülvevő világtól való elszakadásában festik le, a gyakorlati élet alacsonyrendű (alacsonyrendű, mert gyakorlati) konfliktusaitól való eltökélt távollétében, nem veszik észre, hogy nem mást festenek le, mint az intellektus halálát. Egy munka és gyötrelmek nélküli paradicsomi életben, ahol az ember nem ütközik leküzdendő akadályba – ott az ember nem is gondolkodik, hiszen nincs, ami gondolkodásra indítsa, és, szigorúan szólva, nem is szemlél, mivel az aktív és költői szemlélet [contemplazione] a gyakorlati harcok és érzelmek világát zárja magába.

Nincs szükség különös erőfeszítésre annak kimutatásához sem, hogy az is, amit természettudománynak neveznek, a maga kiegészítésével és instrumantumával, a matematikával, az élet gyakorlati szükségleteiben alapozódik meg, és azok kielégítésére irányul; hiszen nagy szószólója, Francis Bacon az újkor küszöbén ezt a meggyőződést ültette el a lelkekben. De fejlődésének mely pontján látja el ezen hasznos hivatalt a természettudomány, s alakul igazi és valódi megismeréssé? Nyilván nem akkor, amikor absztrakciókat végez, osztályokat konstruál, és köztük olyan viszonyokat állapít meg, amelyeket törvényeknek nevez, majd matematikai formulázást kölcsönöz nekik, és így tovább. Mindezek csupán közelítőleges munkák, melyek célja az, hogy megőrizték a megszerzett ismereteket, vagy hogy újakat szerezzenek – ám nem a megismerés aktusai. Az orvostudomány egész anyagát a betegségek összes fajaival és alfajaival, s azok minden jellegzetességével, össze lehet gyűjteni és birtokolni lehet könyvekben, vagy frissen tartani az emlékezetben: és ezzel együtt amit birtokolunk, az „bien Galien, mais nullement le malade”, amint Montaigne mondotta volna; mivel éppoly keveset ismerünk meg, mint amilyen keveset – vagy semmit sem – ismer a történelemből az, aki a megannyi összegyűjtött univerzális történelem egyikét ismeri, vagy azzal töltötte meg emlékezetét – egészen addig, amíg el nem jön a pillanat, melyben, az események ösztönzésére, ama ismeretek mozdulatlan merevsége oldódni kezd, és a gondolkodás egy politikai vagy másfajta szituációt gondol; csakúgy, mint az orvostudomány értője, amíg nem jut el odáig, hogy egy beteget talál maga előtt, és felfogja és megérti a bajt, amitől az a beteg – és csakis ő – szenved, és pedig épp azon a módon és ama körülmények között, s amely immár nem a betegség pusztá sémája, hanem annak konkrét és individuális valósága.

Azzal az elmélettel tehát, mely szerint minden valódi megismerés történeti megismerés, nem a történelemhez hasonlóan a világban és annak konkrét mindennapjaiban tevékenykedő természettudomány áll szemben és alkotja igazi ellenlábását, hanem a filozófia, vagy legalábbis annak egy hagyományos felfogása, mely tekintetét az ég felé fordítja, és a legmagasabbrendű igazságot onnan meríti vagy várja. Ez az égre és földre

történő felosztás, ez a dualista valóságfelfogás, mely túllép a valóságon és a fizika fölé egy metafizikát rendel; a fogalomnak ez az ítéletet nélkülöző vagy azon túllépő szemlélete olyan jelleggel bír, amely mindig ugyanolyan, nevezzék bár transzcendens valóságnak, Istennek, Anyagnak, Esmének vagy Akaratnak, amennyiben felteszi, hogy vele szemben vagy alatta egy alacsonyabbrendű, pusztán jelenségszerű valóság áll.

Ám a történeti gondolat e tiszteletreméltó filozófiával – csakúgy, mint testvérével, a transzcendens vallással, melynek ő az ésszerű vagy teológiai formája – jól elbánt: éspedig azt tette vele, hogy historizálta, vagyis összes fogalmát, tanítását és vitáját, s még reményvesztett szkeptikus lemondásait is történeti tényként és történeti kijelentésként értelmezte, melyek olyan szükségletekből fakadnak, amelyeket részben képes, részben nem képes kielégíteni; és ily módon azzal az igazsággal szolgált neki, ami hosszú uralkodása miatt (mely egyben az emberi társadalom szolgálata is volt) megillette, és megírta nekrológját.

Azt lehet mondani, hogy a transzcendens filozófia történeti kritikájával maga az autonómnak tekintett filozófia halt meg, mivel az autonómiára vonatkozó igénye épp metafizika-jellegén nyugodott. Az, ami a helyébe lépett, már nem filozófia, hanem történelem, vagy – ami ugyanazt jelenti – filozófia mint történelem és történelem mint filozófia: a filozófia-történelem, melynek princípiuma az univerzális és az individuális, az értelem és a szemlélet azonossága, és amely ezáltal önkényesnek vagy jogosulatlanak nyilvánítja a két – valójában egységet alkotó – elem egymástól való elszakítását. A történelemnek egészen egyedülálló fejleménye ez, hiszen hosszú időn keresztül a megismerés alárendelt formájaként tekintették és kezelték, míg a filozófiát a legmagasabbrendűként; most viszont úgy tűnik, hogy a filozófiát a történelem nem pusztán meghaladja, hanem egyenesen elűzi. Ám az ún. történelem, melyet az utolsó helyre száműztek, egyáltalán nem történelem volt, hanem krónika és erudíció, mely munkáját a tanúságokra alapozva, a külsődlegességekre figyelt; míg a másik, most trónra ültetett történelem a történeti gondolat, azaz a megismerés egyetlen és teljes formája.

Persze a didaszkalikus művek számtalan irodalmi formája között találni olyanokat is, melyeket filozófiaiak és nem történetinek tekintenek, mivel minden szemléleti elemtől megtisztított absztrakt fogalmak körül forognak. Ám ha amaz értekezések nem légüres térben mozognak, ha az ítéletek teljessége és konkrétsága jellemző rájuk, akkor a szemléleti elem mindig is jelen van bennük, legfeljebb nem mindig látható módon a köznép számára, mely csak akkor véli felismerni, ha krónika és erudíció burkában jelenik meg. Jelen van pedig ama tény okán, hogy a bennük megfogalmazódó filozófémák megfelelnek a meghatározott történeti szituáció megvilágítására vonatkozó igénynek, mely történeti szituáció megismerése nem kevésbé világítja meg a filozófémákat, mint amennyire általuk ő maga is megvilágítást nyer. Azt mondanám, egy eleven példát hozva fel, hogy az itt adott metodológiai magyarázatok is csak akkor érthetők teljességükben, ha elménkben explicitté tesszük a napjaink politikai, morális és intellektuális viszonyaira való (általam többnyire csupán implicit módon jelzett) vonatkozást – napjainkra, melyeknek ugyanakkor leírását és megítélését hordják magukban.

## 7. A történelemben levő ún. irracionalitás és a történelem pozitivitása

E pontot hangsúlyozni feleslegesnek tűnhet, ám nem az: a történelmet ugyanis a pozitívról és nem a negatívról írják; arról, amit az ember tesz, s nem arról, amit elszenved. Persze a negatívum korrelációban áll párjával, ám épp ezért csupán e korreláció keretében lép be a képbe, és pedig azzal a funkcióval, amit ellát benne, és nem emelkedhetik sohasem önálló szubjektummá. Az ember tevékenykedése ellentétes hitekkel és hajlamokkal küzd meg, legyőzi, uralma alá hajtja, és tevékenysége anyagává téve őket, fölébük emelkedik; a történész pedig sohasem veszíti szem elől a művet, mely ezen akadályok, erőfeszítések és eszközök közepette formálódik; s még ha a mű befu-totta is a maga életciklusát, lehanyaglik és elpusztul, akkor sem a hanyatlásra és a pusztulásra függeszti tekintetét, hanem az új műre, mely ama hanyatlás mélyén szuny-nyad, csírázik, és a jövőben kifejlődik, s új gyümölcsöket hoz. A történetírás története számtalan példát mutat arra, hogy a haladás a negatív megítélés pozitívvá történő korrekciója, az előbbiből az utóbbihoz történő emelkedés által megy végbe. A rene-zánsztól a XVIII. századig egymást követő generációk megítélése szerint a középkor, a sötétség hosszú korszaka akkor kezdett történeti megfontolás tárgya lenni, amikor kellőképp megizmosodott az új szellemiség, mely a kereszténység és az egyház lenyo-matát viselte magán, és megizmosodtak azok a népek, melyek mélyebb lelki életre voltak hivatva; – és megizmosodtak a nemzetek, melyek Róma által áthagyományozott vagy kiművelt nyelvük révén akkor alakultak ki; a szabadságjogok, melyeket a *comunék* számtalan felkeléssel és harccal vívtak ki; a lovagi erény, mely egy nemzetek feletti és bizonyos vonatkozásban konfessziók felett álló emberi társadalom eszméjét körvona-lazta; a művészet, mely ugyan nem volt immár azonos a hellén művészettel, s minda-zonáltal sajátos vonzerő és szépség jellemezte; a költészet, mely olyan új hangokat ütött meg, amilyeneket a régiek hallottak ugyan, de nem értettek; és maga a filozófia is, mely sokkal változatosabb volt annál, semhogy első pillantásra látszott, és amely a maga benső igényeivel már a skolasztikában is az arisztotelészi burkot feszegette, s itt-ott át is törte, és ezzel a jövőt körvonalazta. A római hanyatlás történetét rejtély övezi, annak ellenére, hogy oly hosszú ideig és oly különböző módokon keresték okait; s továbbra is rejtély és az is fog maradni, amíg el nem űzzük a dekadencia eme fantazmáját, és – amint arra ma történnek is kísérletek – a hanyatló Birodalom histo-riográfiai témáját nem helyettesítjük a másik témával, a belőle kinövő keresztény társa-dalom és civilizáció témájával, melynek irányába – hol a kibontakozóban lévő folyamat többé-kevésbé önkéntes és tudatos együttműködőjeként, hol alulmaradt ellenfélként – a Birodalom haladt. A természeti csapások, melyek közösségeket sújtanak: föld-rengések, vulkánkitörések, árvizek, pestisjárványok; valamint azok a csapások, melyeket az emberek mérnek egymásra: inváziók, mészárlások, fosztogatások, rablások; a gonosz-ság, álnokság és kegyetlenség, melyek a lelket sebzik – az emlékezetben ugyan fájdal-mat, rémületet és méltatlankodást váltanak ki, ám az – ebből a szempontból heroikus költőként viselkedő – történész érdeklődését csak annyiban érdemlik ki, amennyiben ösztönzést és anyagot szolgáltatnak az általa egyedül figyelemre méltatott nemes em-beri tevékenykedés számára. E tevékenykedés különböző módokat eszel ki, hogy az ellenséges természet ellen védelmezze magát: védőpajzsot emel, megfigyelő helyeket

létesít, higiéniai eszközöket vesz igénybe, hogy védje magát az embertől, aki embernek farkasa; városokat alapít, fegyvereket kovácsol, ítélőszéket emel; hogy megmenekedjen a kapzsi sóvárságtól és az erényt művelje, vallásos szövetkezőkbe tömörül; a fájdalomból, a rémületből és a méltatlankodásból pedig ihletet merít a költészet és az egyéb művészetek alkotásai és a filozófiai elmélkedések számára: mindezek a teremtmények, és csakis ezek, alkotják a történelem egyetlen és igazi témáját.

Ezzel megegyező módon a történetírásnak, amely a cselekvés szükségletéből keletkezik, világossá kell tennie a bevégzett cselekvést; mert hozzá, nem pedig a tunyasághoz és az űrhöz, az elevenhez, nem pedig a halotthoz kötődik az új, melyet vizsgálódásával és elmélkedésével készít elő. És amikor az az igény lépett előtérbe, hogy a történelem a „civilizáció története”, a „felvilágosodás története”, a „haladás története” legyen, akkor ezt az aktív jelleget látták meg vagy látták át; ama formula pedig (bármilyenek lettek legyen is más vonatkozásban hiányosságai és félreértései) a tevékenykedő emberek által elgondolt tevékenykedés formulája volt.

Az ily módon felfogott történetírással egy másik felfogás áll szemben, mely a bajok, katasztrófák és ocsmányságok egész szövevényét kiméretlenül feltárja, ám anélkül, hogy igazolásként fel tudná hozni azt, amit az effajta látványok azokban az aszketikus szellemekben váltottak ki, akik számára a túlvilági, az egyedüli igaz élethez képest, a földi élet bűnök és gondok véget nem érő sora. Emellett negatív történetek a mi korunkban ritkán jelentkeznek vegytiszta formában, és mégis igen gyakran bukkannak fel; az őket mozgató érzelmek a történeti elbeszélésekben és képekben gyakran kiszorít minden más érzelmet és vezérlő eszmét. Időnként egyenesen történeti pesszimizmusról is beszélnek, mely a maga saját jogát követelné vissza a civilizáció és a haladás történeteire jellemző optimizmussal szemben; ám a kérdés nem optimizmus és pesszimizmus, hanem egyszerűen következetes és következetlen, értelmes és értelmetlen, hasznos és haszontalan historiográfia kérdése. Arról is szó esik, hogy szükséges helyet csinálni az „irracionális” számára a történelemben: mintha az irracionális a történelem és a valóság egy eleme volna, nem pedig az árnyék, melyet maga a racionális vetít ki saját valósága negatív arcaiként, s amely csak annyiban érthető és jeleníthető meg, amennyiben a racionálist megértjük és megjelenítjük.

Hogy pedig az, ami irracionálisnak és – mint ilyen – elmarasztalás tárgyának tűnik, önmagában tekintve teljességgel racionális, abból látható be, hogy mihelyt a morális vagy civilizációs történelem álláspontjáról a pusztán katonai, gazdasági, természeti, vitális történelem álláspontjára térünk át, az árnyék szilárd alakzattá válik, s a negatívum maga is pozitív jelleget ölt, vagyis, mint a történeti gondolkodásban általában, pozitívként kerül tárgyalásra. Akinek gondolatait és érdeklődését a katonai művészet köti le, képes megérteni, hogy Attila és Dzsingisz kán mi módon gyűjtötték egybe, és vezették harcba hordáikat, vagy hogy a mamelukokat és a janicsárokat hogyan válogatták és szoktatták fegyelemre; eme művek sajátos erényét pedig becsülni és bámulni fogja, anélkül, hogy ama pusztításon és barbárságon elmélkedne, amit az effajta erény magával hozott Keleten és Nyugaton. Aki a politikai tárgyalások művészetét tanulmányozza, hasonlóképp rekonstruálja és dicséri a firenzei és velencei legátusok megfontoltságát és ravaszságát, valamint az angol és a francia politikai tradíció szilárd következetességét, anélkül, hogy belemélyedne ama célokba, melyeket mindenkor maguk elé tűztek, s anélkül, hogy azt kutatná, hogy az illető politika egy magasabbrendű emberiség kialakí-

tására szolgált-e vagy sem (illetve hogy mikor igen és mikor nem). Aki a gazdasági termelésre fordítja tekintetét, az a haszonelvű szellemiség eluralkodását látja: a vállalkozások merészségét, a gazdaság halmozódását, az államok és magánemberek pénzügyi hatalmát – anélkül, hogy figyelmét azokra a zavarokra és forrongásokra irányítaná, amelyeket ez a szédületes folyamat a családok és társadalmak életében hoz magával, vagy azt az utilitarisztikus és üzletszerű beállítódást tekintené, melyet, nemesebb és emelkedettebb célokat kiszorítva, e szellemiség a társadalmi erkölcsben eredményez. És még folytathatnánk. Még a politikai kalandorok bandái, még az útonállókból, és más, bűnöző szövetkezők céljára alakult bandák esetében is azt kutatjuk, honnan merítik és hogyan igazgatják erőiket; az életüket irányító normákban pedig az eszközöknek a céllal való megegyezést tekintjük, és elismerjük, e körön belül, annak racionalitását. Ami pedig a természetinek nevezett csapásokat illeti, ezek a fizikus és természetkutató szemében nem mást jelentenek, mint a földkéreg folyamatait, mely a földrengésekkel átrendeződik és a kitérésekkel megnyugszik – mint ama létért folyó harc jelenségeit, mely az élőlények különböző fajai között folyik, és amely – amint egykor mondták – az életképebb győzelmét hozza magával.

Mindezek a történetek [...] a vitalitásnak, a vitalitás különböző megnyilvánulásainak – mind az ún. alacsonyabbrendű vagy természeti valóságnak, mind az emberi fajnak – a történetei: annak a vitalitásnak a megnyilvánulásai, mely hevesen jön létre, és hevesen terjed el, elnyomván más életeteket és helyükbe lépve, vagy ravaszul lopózik be, s az ipar és a kereskedelem és hasonlóképpen révén megszerzi az élvezet kielégítéséhez szükséges eszközöket. A vitalitás nem azonos a műveltséggel [civiltá] és a moralitással, ám nélküle a műveltség és a moralitás híján lenne szükséges premisszájának, a morálisan formálódó és a műveltség irányában alakítandó vitális anyagnak; úgyhogy az etikai-politikai történelem megfosztódna saját tárgyától. A vitálisnak pedig, a maga szükségleteivel együtt, megvannak a maga sajátos rációi, melyeket a morális ráció nem ismer.

## *8. Történeti ítélet és morális ítélet*

A valóságnak mint a történetíró számára teljes egészében racionálisnak és a történelemnek mint teljességgel pozitívnak e felfogása egy igen durva értelmezés táptalaját szolgált, mely a crocei historicizmust felületes módon és rosszindulatú torzítás alapján forgatta ki, azt állítván, hogy a historicizmus, abból a célból, hogy pillantásának és megértésének körébe a múlt egész történetét bevonja, s hogy a jelent és a jövőt racionálisnak nyilvánítsa, passzív kvietizmust sugall, és mindannak a fatalisztikus elfogadására ösztönöz, ami velünk, emberekkel a rossz legfenyegetőbb és legnegatívabb formáiban történik.

Croce tagadta az efféle felfogást és küzdött ellene, hiszen ez nem veszi figyelembe a szellem elméleti és gyakorlati mozzanatainak alapvető specifikációját és megkülönböztetését. Ha ugyanis az elméleti élet dolga a megváltoztathatatlan múltnak, okainak és szükségszerűségének, vagyis racionalitásának a megértése, s így az, hogy elfogadja annak minden megnyilvánulását – beleértve azokat is, melyeket a felsőbbrendű morális tudat elítél – mint a történelem dialektikus fejlődéséhez elengedhetetlen mozzanatokot, akkor másrésről a gyakorlati élet dolga, hogy túllépjen a múlton, hogy meghaladja, hogy új cselekvéssel módosítsa, mely egyszerre elfogadás és tagadás, miként a szellem minden aktuusa, mely kielégületlenségből vagy szenvedésből, vagyis a negativitás egy állapotából keletkezik – mert az élet az antitézisek dialektikus ritmusában, az összes lehetséges ellentétpár – jó és rossz, szép és rút, hasznos és kártékony, igazság és tévedés, méltóság és alávalóság, szabadság és szolgalelkűség stb. – drámai összeütközésében vagy szembenállásában fejlődik.

Az elméleti mozzanatoknak a gyakorlatitól való eme mély különbségéből ered az, hogy a gondolkodás emberének a beállítódása, amennyiben gondolkodik, eltér a politikus ember beállítódásától, aki a körötte zajló életet nem pusztán szemléli és valóságának megértésével foglalatoskodik, hanem dolga a cselekvés és tevékenykedés, az, hogy döntéseket hozzon és felelősséget vállaljon, előmozdítsa vagy hátráltassa a dolgok menetét, aszerint, hogy morális tudata – mely a pozitívum és a negatívum elkülönítésében áll – mit tanácsol neki.

„Ha egy historiográfiai mű – írja Croce – kizár magából egy tény, azzal, hogy azt irracionálisnak és negatívnak nyilvánítja, akkor ezzel nem ama tény irracionalitását és elégtelenségét bizonyítja, hanem épp önmaga irracionalitását és elégtelenségét, mivel esze [ragione] és képességei abban állnak, hogy megtalálja minden tény okát [ragione], és hogy mindegyiküknek kijelölje a maga helyét és feladatát abban a drámában vagy eposzban, ami a szeme előtt zajlik, vagyis a történelemben.”<sup>22</sup> Innen az „ítéletet hirdető történetírás” [storiografia tribunizia] crocei szatírája; mert lévén a történelem feladata a megértés és a megismerés, nem pedig a gyakorlati cselekvés, és nem tudván más felé fordulni, mint ahhoz, ami megtörtént [fatto], nem pedig ahhoz, aminek meg kell történnie; lévén tehát feladata a történeti szituáció megvilágítása, nem pedig (ami a gyakorlati géniuszra tartozik) megváltoztatása, így a történések túl könnyen meghozott és minden kockázattól ment szigorú ítéletei és elítélései láttán „némi bosszúságot érzünk, mivel átszillan rajtuk az összeegyeztethetetlen és a hiúság, mintha azt látnánk, hogy egy szobrot ököllel vernek, ami azonban ettől persze nem mozdul, s nem vált ábrázatot”.<sup>23</sup>

A történész azonban, mint ember, vagyis mint komoly és egész ember, nem tudja nem átérezni ama kötelességet, mely reá mint gyakorlati és cselekvő emberre hárul, s így egész tevékenységét nem oldhatja fel a megismerésben, még akkor sem, ha a kötelesség a maga kockázatával együtt cselekvésre szólítja. Számára nem megengedett az a megtévesztő érv, hogy a történelmet hagyni kell előrehaladni, mint az univerzális szellem vagy az isteni bölcsesség művét, mely meghaladja és uralma alatt tartja az egyedi akaratokat. Erre az érvre, mely inkább csak ürügy, azt kell válaszolni, hogy annak a cselekvése is, aki szembehelyezkedik a történelem menetével, és összekuszálja azt, a történelem menetébe illeszkedik be, mely dialektikus, vagyis dráma és küzdelem; és így nem fenyeget az a veszély, hogy aki nem fogadja el a jelent, és annak átalakításán munkálkodik, az a racionalitással, vagyis Isten akaratával helyezkedik szembe. Az az eset is előadódhat persze, hogy valaki racionálisnak tartja az ablaknál való álldogálást és a közélet s általában a cselekvés kockázataitól való őrizzet, ám ezzel még nem bizonyítja azt, hogy a történelem racionalitása tiltaná a történelemmel gyakorlati emberként való szembehelyezkedést, hanem legfeljebb csupán azt, hogy létezik az alávalóság és a félelem racionalitása is.

Nem szabad összecserelnünk a történeti kiegyensúlyozottságot a morális gyengeséggel, mely utóbbival Croce, mindig ízes és megvilágító anekdotái egyikében, egy I. Miklós korának némely orosz intellektuélje által felhozott szofisztikus érvelést jellemez. Ezek az intellektuélk – felületes hegelianusok – hogy forradalmi hevületüket elfojtsák, nem minden rossziszeműség híján így érveltek: „Mindaz, ami létezik, ésszerű. De I. Miklós despotizmusa létezik. Ki kell békülnünk tehát vele.” Különös érvelés, jegyzi meg Croce, melynek „semmiségét könnyen ki lehet mutatni azáltal, hogy éppannyira lehet állítani azt is: mindaz, ami létezik, ésszerű. Ám az I. Miklós despotizmusa elleni düh és lázadó szellem létezik. Nem szabad tehát kibékülnünk I. Miklóssal.”<sup>24</sup>

Remélhetőleg sikerült megvilágítanunk egy olyan kulcskérdést, melynek megértése alapvető fontosságú a morális életben, és amely ama perspektívák különbségére vonatkozik, melyekben a történelem az elméleti és a gyakorlati tudat megkülönböztetésének fényében megjelenik, E megkülönböztetés szem elől tévesztése hozza létre a historicismusnak a hamis eszméjét, melyet a most következő crocei gondolatok tovább boncolgatnak.

<sup>22</sup> *La storia come pensiero e come azione*, id. kiadás, 179. o.

<sup>23</sup> Uo. 34. o.

<sup>24</sup> Uo. 206. o.

## 9. *A historiográfia mint a történelem alóli felszabadulás és a hamis historicizmus*

[Ama hamis eszme akkor születik, amikor ahelyett, hogy a cselekvés által haladnák meg a rossznak és a tévedésnek, egyszóval az élet és a valóság negatív aspektusainak formáit,] a történeti gondolatot és a „historicizmust” kezdik vádolni, melynek úgy-mond a bűne, hogy ezeket a vadhajtásokat létrehozza, azáltal, hogy előmozdítja a fatalizmust, felbomlasztja az abszolút értékeket, szentesíti a múltat, elfogadja a megtörtént eseménynek mint megtörténtnek a brutalitását, tapsol az erőszaknak, terjeszti a kvietizmust, egyszóval a teremtető erőket megfosztja a hittől és az alkotó lendülettől, eltompítja a kötelességérzetet, s tunyaságra és henyé alkalmazkodásra sarkall. Mindezeknek a dolgoknak azonban a morál világában már megvan a maguk neve, éspedig: lelki renyhesség, akaratgyengesség, a morális érzék hiánya, múltba süllyedő babonáság, gyanús konzervativizmus, ürügyeket kereső hitványság, mely önmagát kétértelműen áltatja és a történeti szükségszerűségre apellál, amikor a morális szükség szerinti eltökélésről és cselekvésről volna szó, és így tovább. És noha ezen dolgok egyike vagy másika, csakúgy mint minden emberben, időnként a történészen is megtalálható (teszem azt, Hegelben, aki elmarasztalható társadalmi konzervativizmusban és politikai szolgalelkűségben, s e vonása filozófusi és történészi nagyságával vetekszik), még sincs semmi köze hozzá a történeti gondolatnak mint olyannak, mely épp ezen tendenciák vagy függőségek ellenében tevékenykedik.

Mi a múltnak a termékei vagyunk, életünk a múltba merül bele, mely minden oldalról körülvesz minket. Hogy’ is lehetne új életre kelni, új tevékenységbe fogni anélkül, hogy ki ne lépne belőle, hogy fölébe ne emelkednénk? Ám hogyan emelkedjünk fölébe, ha egyszer benne élünk, s a múlt velünk azonos? Csak egyetlen kiút kínálkozik, a gondolat útja, mely nem szakítja meg kapcsolatát a múlttal, hanem ideálisan fölébe emelkedik, s megismerését formálja. Szembe kell nézni a múlttal, illetve – félretéve a metaforát – elméleti problémává kell alakítani, s igaz tételbe rendezni, mely új cselekvésünk és új életünk ideális premisszája lesz. Hiszen így járunk el a hétköznapi életben is, amikor ahelyett, hogy elcsüggednénk a minket ért csapások miatt, s panasz és szűgyen töltene el az elkövetett hibákért, megvizsgáljuk a történeteket, felkutatjuk eredetüket, befutjuk történetüket, s megvilágosodott elmével, belső készletésünket követve, eltervezzük azt, amit helyénvaló vagy illendő tennünk, majd pedig elszántan és sérényen nekilátunk cselekedni. Hasonlóképp jár el az emberiség is mindig a maga dicső és változatos múltjával. Történelmet írni – jegyezte meg egy ízben Goethe – egy módja annak, hogy a múltat levegyük vállainkról. A történeti gondolat a múltat a maga anyagává teszi, tárgyává alakítja, a történetírás pedig felszabadítja a történelem alól.

Csak az eszmék furcsa elhomályosulása akadályozhatja meg, hogy észrevegyük ezt a katartikus hatást, amit a költészethez hasonlóan a történetírás gyakorol; az előbbi a szenvedély szolgásgától, az utóbbi a megtörtént esemény és a múlt rabságától szabadít meg; s csupán az értelem furcsa káprázata tekinti és nevezi börtönörnek azt, aki kitárja a börtön kapuját, melybe máskülönben bezárva maradnánk. A történeti géniuszok – akiket persze nem szabad összetévesztenünk sem a kivonatokat és krónikákat alkotni szándékozó szerzetesekkel, sem az erudíciót felhalmozó emberekkel, akik elbeszéléseket



és dokumentumokat gyűjtenek és iparkodásukkal jól alátámasztott információt merítenek belőlük, sem a történeti kézikönyvek skolasztikus gyűjtőgetőivel –; a történeti géniuszek, ki-ki a maga módján, tevékeny emberek voltak, a kialakult körülmények fölött elmélkedtek abból a célból, hogy új tevékenység által meg lehessen haladni őket, s hogy hozzásegítsék a többi embert meghaladásukhoz: politikusok, akik politikai történeteket alkottak, filozófusok, akik filozófiatörténeteket írtak, művészeltek, akik a művészettörténet megértése révén óhajtották a műalkotások élvezetének módját elsajátítani; olyan emberek, akiket morális és állampolgári [civile] hév sarkallt, s akik elmélyülten kutatták az emberi civilizáció történetét. Azok a korok, melyekben reformokat és változtatásokat készítenek elő, pillantásukat a múltra szegezik; arra, amelyiktől el akarják vágni a szálakat, és arra, amelyhez hozzá kívánják kapcsolni, hogy tovább szöuessék azokat. A hagyományba süllyedt, elnehezedett és lassú korok a történelemnél jobban kedvelik a meséket és a románcokat – avagy magát a történelmet is mesévé vagy románcná süllyeszti. Hasonlóképp azok az emberek, akik magánemberi érzelmeik és magánéletük jómódjának egoizmusába zárkoznak, közömbössé válnak az iránt, ami a nagyvilágban történt és történik; s nem ismernek más történelmet, mint saját szűk körük szűk látókörű történelmét.

#### *10. A történelem mint tett és az elme kategóriái mint a cselekvés potenciái*

A történetírástól, mely megszabadít a megélt élettől, az eleven történelemhez, az új történelemhez [megyünk át]; s itt a kategóriák, melyek ítéleteket formáltak, immár nem szubjektumok predikátumaiként, hanem a cselekvés potenciáiként funkcionálnak. A cselekvést a legtagabb értelemben értjük, haszonelvű, morális, művészi, költői stb. cselekvésként, beleértve a filozófiai vagy történetírói cselekvést is, a filozófia-történelmet, mely egyszerre a múlt gondolkodásának története és az újnak, egy új filozofálásnak a tételezése, mely a maga részéről majd a történetírás tárgyává fog válni.

A cselekvésnek, az emberi tevékenységnek a szférái, melynek a történetírás alapvető és eredeti formái felelnek meg, a következők: politika vagy ökonómia, civilizáció [civiltà] vagy éthosz vagy vallás, művészet és gondolkodás vagy filozófia. És jóllehet egyfajta idegenkedés szokta kísérni a történelem e négy formájának elkülönítését, azokat nem egy egyedi filozófus lelte fel és különítette el, még ha sokat elmélkedett is róluk, és esetleg szerencsésebb megkülönböztetéseket dolgozott ki, hanem az emberi nem tudata, mely e négy formán kívül másra sohasem vonatkoztatta magát, nem is ismert meg más olyan formákat, amelyeket ne rendelt volna alájuk vagy ne vezette volna vissza rájuk, miként (amennyire azt tudni lehet) nem is állított soha más értékeket, mint a szépet, az igazat, a hasznosat, a jót vagy nyilvánvaló szinonimáikat. Ha valakinek sikerülni fog újakat találni, vagy másokat óhajt esetleg bevezetni, ám mondja csak ki, és tegyen rá kísérletet; az emberi nem (mellyel szabad persze szembehelyezkedni, ám nem könnyelműen) már említett tekintélyén kívül ott van az a másik nehézség is, hogy nem elégséges felsorolni még egy vagy több kategóriát, mintha ama négy kategória rendje pusztán olyan felsorolás volna, amelyet a felsorolásokra jellemző diszkontinuus módon lehet folytatni, hanem hozzájuk is kell kapcsolni őket, vagyis egy

új szisztematikus és dialektikus viszony keretében, az ideális egymásra következés új szükségszerű rendjében kell újragondolni őket. [...] A válasz, hogy a kategóriák megszámlálhatatlanok és végtelenek, miként a cselekedetek és ítéletek, [...] nem filozófiai válasz, hanem az ítélestről mint gondolkodásról való lemondás, s éppannyira lemondás a cselekvésről is, mely mindig egy minőségileg meghatározott cselekvés.

Félbeszakítjuk e ponton a crocei érvelést (melyhez a következő paragrafusban térünk majd vissza), hogy kiemeljünk egy, az itt kifejtett historicista tanítás megértése céljából döntő fontosságú pontot. Az ugyanis, hogy Croce itt először explicit terminusokban azonosítja az elme kategóriáit a „cselekvés potenciáival”, a vicói „verum et factum”<sup>25</sup> elvhez való legegységertelműbb kapcsolódást és annak legmagasabbrendű illusztrációját jelenti.

Hiszen mi mást is jelenthetett, legmélyebb implikációit tekintve, az igaznak a megtörtént ténnyel [fatto] való felcserélhetősége, mint azt, hogy azok az elvek, melyeket a gondokodó elme a filozófia-történelemben kutat és illusztrál, egybeesnek azokkal az elvekkel, melyek a történelemnek mint tétnek az előrehajtó erejét alkotják, vagyis azokat a benső potenciákat, amelyek az akaratot cselekvéssé vagy történelemformálássá teszik, és amelyeket a maga menetében a történelem örökkévalóan megvalósít? És itt derül fény annak okára és egyúttal feltételére is, hogy a filozófia miért törekedhet az „igazságra”; ennek alapja a szellem amaz egysége, amely által, ha a megismerés különbözik is a cselekvéstől – és kell is, hogy különbözzön –, mindazonáltal megismerés és cselekvés összekapcsolódnak a valóság vagy történelem végbemenésének pontján, mivel mindkettő szubjektuma amaz egyetlen szubjektum, melyet éppenséggel a történelem vagy a valóság univerzális elvei alkotnak. Így a kategóriák vagy univerzálék, melyeket a gondolkodás (mint konkrét gondolkodás, vagyis mint történetírás) fedez fel és világít meg, nem az absztrakt filozófiai spekulációból születő konstrukciók, hanem az egyetlen valóság, a történeti valóság konstitutív és immanens formái. A gondolkodásnak csakúgy, mint a cselekvésnek az egyetlen anyagát ugyanazok az univerzálék alkotják, melyek hol az elme kategóriái, hol a cselekvés potenciái.

## 11. A fejlődés fogalma

Akárhogyan is, bármilyenek és akármennyien legyenek is a tevékenység eme szférái, az elv, amely mindegyiküket áthatja, a szabadság, a tevékenységnek vagy szellemiségnek a szinonímája, mely nem volna az, ami, ha nem az élet örök teremtménye volna. Egy kényszerített teremtményt, mechanikus, parancsra vagy kényszerre végbevitt teremtményt senki sem tapasztalt soha, és nem is sikerül eszmeileg elgondolnia; olyan kifejezés ez, mely nem bír értelemmel.

Ugyanezen tevékenység másik szinonímája a rá jellemző örök gazdagodás, a szellemiség örök növekedése önmaga fölé, miáltal semmi sem vész el, ami egyszer létrejött, és semmiben sem nyugszik meg – az örök fejlődés. Dekadenciáról ugyan lehet beszélni, és beszélnek is, ám épp meghatározott, számunkra kedves művekkel és eszményekkel kapcsolatban (és túl gyakran siránkoznak így otromba módon a „peior avis”, a „nequior” és a „vitiosior”<sup>\*</sup> miatt); abszolút értelemben és történetileg azonban soha sincs dekadencia, ami ne lenne egyúttal új élet formálódása, készülődése, s ezáltal fejlődés.

<sup>25</sup> Vico ezen elméletével kapcsolatban l. fentebb 535. skk. lapokat.

<sup>\*</sup> Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosiore. (Elődeinknél már szüleink kora / satnyább, s mi náluk is silányabb / atyjai még gonoszabb fiaknak! [Horatius: Carmina, Lator László fordítása]). [A ford. jegyzete.]

A fejlődés fogalmát mindazonáltal több ízben – manapság pedig különösképpen – kétségbe vonták, s szatíra és gúny tárgyává tették; igazából azonban az, amit ezen elnevezéssel kigúnyoltak, megvetettek és kétségbe vontak, nem a fejlődés szellemi elve volt, mely túl fenséges és bizonyos ahhoz, hogy e szellemességek sújthassák, és hogy ama szkepticizmus érinthesse, hanem az emberek bizonyos illúziói és kényelmes hiedelmei, hiszen az emberek szeretik a kényelmet, a könnyedséget és az illúziókat, s a szelek és viharok közepette való hajózásnál jobban kedvelik a ringatózást szelíd hullámokon: így azután elképzelték az ún. haladás egy olyan korszakát, melybe már beléptünk volna, s amely megszakítások és zavarok nélkül a végtelenségig folytatódna; vagyis elképzelték az örök szellemi fejlődésnek egy adott korszakban és egy adott társadalomban és egy adott erkölcsben történő ellaposodását, s ezzel elmaterializálódását és nyugvópontra jutását.

Hogy egyes transzcendens és vallásos nézetek, midőn a világra és a történelemre mint a rossz és a fájdalom amaz állapotába pillantanak, mely csupán egy másik világban nyer orvoslást és kárpótlást, tagadják a fejlődést, mert tagadják magát az életet – az teljes-séggel következőes dolog. Ám nem ennyire következőes már az ama filozófiák által végzett összekapcsolás, melyekre vallásos mítoszok és teológiák erősen hatottak, s így a haladás fogalmát a végső paradicsomi állapot elképzelésével, az aktivitásként felfogott életet a semmittevésként felfogott étellel, azaz az étetlenséggel vegyítik. Az ilyen összekapcsolások legfontosabbika, több hasonlónak a csúcspontja, egy olyan filozófiában található meg, mely az összes többinél inkább törekedett arra, hogy a valóságot történetiségként, az életet ellentétek szintéziseként, a létet pedig levésként értelmezze – a hegeli filozófiában, amely önmagával ellentétbe kerülven, s veszélybe sodorván ezeket az elveket magukat, a gondolkodás szakaszait és progresszív menetét úgy írja le, hogy végül a kifejlést nyugvópontra juttatja az Eszme filozófiájában, melyen túl immár lehetetlen tovább menni; hasonlóképp a vallás és a művészet kibontakozását, hogy végül magába a filozófiába olvassza őket, melyben nyugvópontra jutnak; és befutja az univerzális történelmet, hogy a germán világgal koronázza meg, mely a kiteljesedett szabadság világa, és a porosz állammal, mely annak legkimagaslóbb és végleges politikai formája. Legerterjedtebb formája manapság azután a történelmi materializmus, mely Marxnak, Hegel epigonjának köszönhető, aki az emberi történelmet az antik vagy rab-szolgatartó gazdaságtól a középkori vagy hűbéres gazdaságon keresztül a modern kapita-lista vagy bér munkán nyugvó gazdaságig való fejlődésében írja le, mely formákban a szükségszerűség vas igája érvényesült; és – mint a tagadás tagadásaként előálló új és végleges dialektikus fejlődést – közel látja a pillanatot, amikor a kommunista gazdaság végső és tökéletes szakaszába lép, mely megvalósítja a földön a szabadság birodal-mát. [. . .]

Egy olyan fejlődés eszméjével, mely kielégülten és meglegedve, önmagától nyugvópontra juttatja magát, ezért joggal állították szembe a másik, a végtelen szellem fejlődésére vonatkozó eszmét, ahol is a szellem örökké új ellentéteket szül, s örökké meghaladja őket. Ám helyénvaló lesz pontosítani, hogy a fejlődés korántsem teszi hiábavalóvá az ember által végbevitt műveket, és nem is fut lélekszakadva az elérhetetlen után: benne minden elmúlik és megőrződik, s ha az emberiség fáradhatatlan és mindig marad tennivalója, ha minden bevégzett tette után felébred a kétely, az elégedetlenség és az új alkotás szükséglete, akkor a bevégzett tett mégiscsak megmarad, birtokunkban

van, és gyönyörködünk benne, a látszólag szédítő futás pedig valójában nem egyéb, mint a megpihenéseknek az egymásra következése, a megelégedéseké az elégedetlenségben, múltó pillanatoké, melyek megmaradnak az őket szemlélő örömben. Ennek legnyilvánvalóbb bizonyítékát a művészet vagy a költészet szolgáltatja, mely sohasem elégszik meg magával, mindig új formákat teremt, ám művei mégis ott állnak, akárha istenségek a felhőtlen Olymposzon, erőtől és szépségtől duzzadóan. A történész, akit készítése a jövő felé fordít, a művész pillantásával szemléli a múltat, s az emberi műveket az élet minden szegletében ebben a megvilágításban látja: tökéletlennek és tökéletesnek, múlandónak és maradandónak egyszerre.

## *12. A történetírásnak a cselekvésre vonatkoztatott előkészítő, ám nem meghatározó jellege*

Miután az elméleti és gyakorlati tevékenység egységének és megkülönböztetésének viszonyát megállapította, s rögzítette azt a kölcösönös feltételezettség, s nem az egyiknek a másiktól való merev függősége, Croce alátámasztja felfogását azáltal, hogy tagadja, hogy a historiográfiai gondolat aktusa, mely szükségszerű a cselekvés útjának megvilágításához, annak „előkészítéséhez” – azt egyúttal „meg is határozná”.

A történetírás és a gyakorlati tevékenység, a történeti megismerés és a cselekvés közti viszony kapcsolatot teremt ugyan a kettő között, ám éppenséggel nem oksági jellegű és determinisztikus kapcsolatot. A cselekvés előzménye a megismerés aktusa, egy adott elméleti nehézség megoldása, a fátyol fellebbentése a valóság arcáról: ám a cselekvés mint cselekvés csupán egy eredeti és személyes, felettébb gyakorlati jellegű, a gyakorlati génuszhoz tartozó készítés eredményeként születik. Elméletileg egyáltalán nem lehet dedukálni egyfajta, a „teendő megismerésére” vonatkozó felfogás által, mivel a megismerés mindig a megtörtént eseményre vonatkozik és sohasem a megteendőre; amit pedig így szoktak nevezni, vagy egy már folyamatban lévő cselekvés, vagy pedig üres fecsegés. A cselekvés, még ha az őt megelőző és meghatározó történeti szemlélettel való ideális megegyezésében is, mindig új és eltérő aktus, melyet ama szemlélet nyújt új és eltérő történeti szemlélet anyagaként. Azt lehet mondani tehát, hogy a historiográfia a gyakorlati tevékenység vonatkozásában előkészítő, ám nem meghatározó jellegű.

Ez a kifejezés a költészet és a művészet elméletét idézi fel, melyben az esztétikai kontempláció hasonló viszonyban áll a gyakorlati cselekvéssel, amennyiben megtisztítja a lelket a szenvedélyektől, meglágyítja és előkészíti a cselekvésre, ám éppenséggel nem határozza meg semmilyen különös irányban; ha ugyanis ezt tenné, akkor nem volna többé művészet és költészet, hanem gyakorlati szenvedély maradna, vagy újra azzá válna. E viszony valójában nem pusztán a költészet vagy a historiográfia sajátja, hanem mindenfajta elméletnek a gyakorlati viszonyára vonatkozik. Hogy eljussunk a cselekvéshez, természetesen szükségszerű, hogy a költészet világából átlépjunk a historiográfia világába, a fantazmából visszatérjünk az ítélethez: ám ezt az átlépést egy újabbnak kell követnie, mely immár nem historiográfiai, és mindazonáltal nem ölténé azt a sajátságos formát, melyet ölt, a megelőző lépés nélkül. Így egy költő új költészete, aki saját fejlődéséhez szükségesnek tartotta az antik költészet hosszú tanulmá-

nyozását, egészen sajátos, az antik költészettől eltérő és gyakran vele ellentétes arculattal rendelkezik; s mégis hozzá kapcsolódik, és ama viszony nélkül, nem volna az, ami.

Ezzel megfeleltünk arra az ellenvetésre is, mely szerint, mivel a történeti megismerés senkit sem ment fel az alól – és nem is könnyíti meg –, hogy saját ügyében ki-ki önmaga járjon el, azaz nem mentesít a döntés alól, amit tennie kell; – hogy a historiográfia ezért haszontalan, miként állítólag haszontalan volna – ugyanezen vulgáris ellenvetés szerint – a költészet is. Másfelől viszont kellőképp ki kell emelni azt is, hogy a historiográfiának a gyakorlati cselekvés ideális előkészítésében rejlő, fentebb aláhúzott hasznossága semmilyen összefüggésben nem áll ama másik, ugyancsak igen elterjedt és első pillantásra alapos indokokkal alátámasztott felfogással, mely szerint a valóság historiográfiai megismerésének az volna a célja, hogy pontosan leírja azt a szituációt, melyben vagyunk, hogy azután ennek megfelelően jelezni lehessen az annak fenntartására, javítására, megmentésére vagy megerősítésére alkalmas cselekvéseket.

## VII. A TÖRTÉNELEM ETIKAI MOTÍVUMAI ÉS A SZABADSÁG VALLÁSA

Az előző szakasz összes szemelvényében a historiográfia fogalma különösképp a cselekvéssel (a gyakorlati tevékenységgel) való viszonyában került elemzésre; eközben, időről időre, szükségképpen felbukkant az etikai élet, azaz a morális erő témája, amely kitölti a történelmet, lehetővé teszi szüntelen mozgását, s a pozitívna a negatív, a jóna a rossz feletti győzelmén keresztül előrehaladó szüntelen fejlődését, melyben az ellentétes erők dialektikus összeütközése időről időre végbemegy, s amely nélkül hiányozna az életnek a mozgatóereje és előrehajtó motívuma. Most ennek a témának részletesebb kibontása következik némely, Croce legemelkedettebb és legmegindítóbb morális intonációjú gondolatában, melyeket a filozófus a történelemmel kapcsolatban ránk hagyott – a történelemmel, melynek látványa s az azt belülről irányító fennkölt bölcsesség nemritkán a vallásos áhítat és tisztelet hangját váltja ki belőle.

### *1. A morális tevékenység*

Ha azt kérdezzük, mi a morális tevékenység célja, és félretesszük az Isten személye által elrendelt parancsolatoknak való engedelmesség teológiai tanítását, s a másik, vele ellentétes nézet felé fordulunk, melyet az élet tagadói vagy pesszimisták képviselnek, akik e célt az életre irányuló akaratnak a lenyesegetésébe helyezik, egészen annak az aszkézisben történő megsemmisítéséig vagy az általános öngyilkosságra való rábírásig – akkor azt kell felelni, hogy a morál célja az élet előmozdítása. „Éljen az, aki életet terem!” – mondotta Wolfgang Goethe.

Ám az életet minden szellemi tevékenység a maga sajátos alkotásával mozdítja elő, az igazság, a szépség, a gyakorlati hasznosság műveivel. Általuk szemléljük és értjük meg a valóságot, általuk borítják a földet megművelt mezők és az ipar vidékei, általuk alakulnak családok, jönnek létre államok, harcolnak, ontanak vért, aratnak győzelmet és haladnak előre. És akkor mit tesz hozzá a szép, az igaz és a hasznos e műveihez a moralitás? Azt mondják: a jó műveket [opere buone]. Ám a jó művei konkrétan mindig csupán a szépeknek, az igaznak és a hasznosnak a művei. Maga a moralitás pedig, hogy a gyakorlatban megvalósuljon, szenvedéllyé, akarattá és hasznossággá alvad; s a

művésszel alakít, a földművessel és a munkással dolgozik, s fiakat szül, és politikát művel, és háborúkba kezd, s kart és kardot emel.<sup>26</sup>

A moralitás nem egyéb, mint a rossz elleni harc; mert ha a rossz nem volna, akkor a morál sem találná a maga helyét. A rossz pedig nem más, mint az élet egységét s ezáltal a szellemi szabadságot fenyegető állandó veszély, miként a jó az egység s így a szabadság állandó helyreállítása és biztosítása.

Jó és rossz, s a köztük feszülő ellentét, a jó győzelme és az ármány és a viszály újjászületése nem az élethez képest külső erő közbeavatkozásának eredménye, miként a mitológiák a csábító és kísértő ördög figuráját ábrázolják, hanem magában az életben található, sőt, maga az élet, amely – hogy naturalisztikus kifejezéssel éljünk – az egységes organizmuson belül a funkciók elkülönülését akarja, illetve – ugyanezt filozófiai nyelven fogalmazva – a maga formáiban örökké megkülönbözteti és bennük ismét egyesíti magát. Ám miképp minden organizmusban megtalálható a hajlam a felbomlásra – az egészség pedig nem egyéb, mint az egyenlőtlenségek egyensúlya, mivel uralja és nem engedi szabadjárá a betegséget –, úgy minden különös forma, saját különossége, vagyis individualitása folytán, és saját tevékenysége készítésére, melyet készítés nélkül nem lehet tenni, az egész felé törekszik, és előrenyomul, amikor célját elérvén, vissza kellene húzódnia; s ebben az erőfeszítésben és túláradásban megsemmisítené a szellemi egységet és egyúttal önmagát is, és a szellem elpusztulna, ha nem fékeznek és tartanak vissza a többi formák, melyek a maguk részéről ugyanezen mérték szerint bontakoznak ki. Azt kérdezni, hogy a folyamat miért így bontakozik ki, vagy azt gondolni, hogy másképp is kibontakozhatna, harc nélkül, fáradtságos átmenetek nélkül, veszélyek, megtorpanások nélkül, a rosszra való hajlandóság és a rosszba való belebonyolódás nélkül – ezt kérdezni hiábavaló és értelmetlen, amiként értelmetlen azt kérdezni, hogy az „igen” párja miért épp a „nem”, és egy „nem” híján lévő „igen”-ről ábrándozni, avagy egy olyan életről, mely nem tartalmazza magában a halált, vagy nem kellene minden pillanatban túllépnie a halálon. Mármint a cselekvés, mely a maguk határai közé szorítja az egyes tevékenységeket, s mindegyiket pusztán a saját feladatának betöltésére sarkallja, ily módon szembehelyezkedve a szellemi egység felbomlásával és szavatolván a szabadságot – nem egyéb, mint az a cselekvés, mely szemben áll és megküzd a rosszal, annak minden formájában és fokozatában, s amelyet morális tevékenységnek neveznek.

<sup>26</sup> Croce etikai felfogásának igen jelentős pontja ez, melyre 1946-tól kezdve felhívtam a figyelmet (vö. „Il problema della storia”, *Rassegna d'Italia*, 1946/1-2. sz., majd az *Il tramonto della logica antica e il problema della storia* c. kötetemben: Laterza, Bari, 1952, 82 sk. o.). A morális élet fogalma itt kilép a művek és cselekedetek egy meghatározott osztályának határai közül, mindenekelőtt pedig ama művek és cselekedetek szűk kategóriájából, melyek nem a tág és abszolút értelemben vett jóra, hanem a „jóságra” [bontà] vonatkoznak, a humanizmus, a filantropizmus, az altruizmus stb. különböző formáiban, melyek – még ha a morális élet egyik legnemesebb régiójában – a „vitalitás” és az affektusok szférájában találják meg helyüket. Nem itt van a helye azonban annak, hogy megvizsgáljuk, milyen új perspektívákat hoz létre a crocei gondolkodás egészen belül a morális életnek ez a viszonylag késői (1938-as) definíciója mely egy adott ponton ismét triáddá látszik redukálni a szellem alapvető formáinak komplexumát, melyet a gazdasági tevékenységnek kategóriális formává történt emelésével épp Croce tágitott ki korábban tetráddá. (Szerk. j.)

Ily módon érthető meg, hogy a morális tevékenység, noha egyrészt ugyan semmilyen különös művet nem hoz létre, másrészt mégis ő hozza létre mindegyiket: vezérli és állandóan módosítja a művész és a filozófus munkáját éppúgy, mint a földművesét, az iparosét, a családapáét, a politikusét, a katonáét; tiszteli mindegyik autonómiáját, s biztosítja azáltal, hogy mindegyiket saját határai között tartja. Amiből világosan kitűnik a moralisták ostoba önhittsége, amikor morális tartalommal óhajtják megtölteni a költészetet, a tudományt és a gazdaságot, saját természetüktől ezáltal megfosztva őket, míg a moralitás valójában csupán annyiban kölcsönöz nekik morális jelleget, amennyiben szabad játékteret biztosít számukra ahhoz, hogy kifejlesszék saját természetüket. Ugyanebből az okból az, ami az ízléssel bíró ember számára rútként, az igazságra ügyelő ember számára hamisként, s a gyakorlati ember számára haszontalanként és kártekonként jelenik meg, az ő tudatukban rosszként csapódik le, s emiatt bűnökről beszélnek és morális lelkiismeretfurdalást éreznek; ezután pedig az elméleti hibák és a művészi rútságok gyökerét egyfajta filozófiai megokolással a morális rosszban állapították meg.

Együttal egy másik kérdés is megvilágosodik: az, hogy a történetírás formái közül miért épp arra törekedtek mindig, amely a *par excellence* történelemnek tűnt fel; és különös történeteknek tekintve a művészet, a filozófia, a különböző gazdasági tevékenységek történetét, igazi és sajátlagos, a történetek felett álló történetként miért épp az Államnak mint etikai államnak és az életvezetés szabályának történetét helyezték előtérbe, avagy a Civilizáció [Civiltà] történetét, mely kevésbé tökéletlenül jelöli a morális életet, hiszen kivonja azt az állam fogalmával együtt járó politikai szűklátókörűség alól. Az ún. történelemfilozófiák is bizonyos értelemben erre a morális történelemre törekedtek, mely utóbbit e sorok írója olyan elnevezéssel – „etikai-politikai történelem” – látott el, mely bizonyos egyetértéssel találkozott és a közhasználatban is átment – hogy már magával e névvel is jelezze, hogy a moralitás nem azonos a politikával vagy a haszonelvűséggel, ahogy az emberi tevékenység többi formájával sem, hanem átfogja mindegyiküket, és azokat, amennyiben saját feladatukat ellátták, etikai cselekvésbe fordítja át.

## 2. A történelem mint a szabadság története

Hogy a történelem a szabadság története – ez Hegel híres mondása, melyet hálomásból elismételt, és egész Európában elterjesztett azután Cousin, Michelet és több francia szerző, ám amely Hegelnél és követőinél [...] egy olyan történelem jelentésével bír, melyben a szabadság először megszületik, majd növekszik, felnőtté válik és szilárdan megmarad eme véglegesen elért korban, minden további fejlődésre képtelen (keleti világ, antik világ, germán világ = csupán egy valaki szabad, néhányan szabadok, mindenki szabad). E mondást más szándékkal és más tartalommal mondjuk itt ki; nem azért, hogy a történelemre egy olyan szabadság kialakulását rójuk, mely előbb nem létezett, majd egy napon megszületik, hanem hogy a szabadságot a történelem örök formálójának, minden történelem szubjektumának nyilvánítsuk.

Mint ilyen, a szabadság egyrészt a történelem menetének magyarázó elve, másrészt az emberiség morális eszménye.

Mi sem gyakoribb annál, mint hogy ujjongó hangon, rezignált belenyugvással vagy éppenséggel kétségbeesetten felpanaszolvá jelentik ma be, hogy a szabadság immár elhagyta a világot, hogy eszménye már leáldozott a történelem horizontján – oly napnyugta, mely ugyanakkor nem kecsegtet új napfelkeltével.<sup>27</sup> Azok, akik így beszélnek és írnak, és ilyen hangvételi nyomtatott írásokat tesznek közzé, kiérdemlik a Jézus szavaiból kicsengő bűnbocsánatot: nem tudják ugyanis, mit beszélnek. Ha tudnák, ha egy kicsit is elgondolkoznának, észrevennék, hogy a szabadság halálát deklarálni annyit tesz, mint benső magát szétrombolván, az élet halálát deklarálni. Ami pedig az eszményt illeti, igencsak nagy zavarba jutnának, ha felkérnénk őket, mondják meg, milyen ideál lép a helyébe, vagy milyen eszménnyel volna valaha is helyettesíthető a szabadság eszménye; s itt is csakhamar rádöbbenének arra, hogy nincs más eszmény, mely felérne vele, semmi más, mely úgy megdobogtatná az ember szívét a maga emberi mivoltában; semmi más, mely olyannyira megfelelné az élet törvényének magának, mely történelem; s így meg kell, hogy feleljen neki egy olyan eszmény, melyben a szabadság elfogadás és tisztelet tárgya, egyre magasabbrendű művek teremtésének feltétele.

Persze, amikor a másféleképp gondolkodók és beszélők tömegével ezeket az apodiktikus kijelentéseket szegezzük szembe, tudatában vagyunk annak, hogy épp e kijelentések azok, melyek okot adnak arra, hogy megmosolyogják és kigúnyolják a filozófust, aki úgy tűnik, egy másik világból csöppent ide, és fogalma sincs arról, mi a valóság – süket és vak annak kemény tényei, hívó szava és sikolyai iránt. Anélkül, hogy belebocsátkoznánk ama jelenkori események és körülmények vizsgálatába, melyek révén a XIX. század nagy vívmányát képviselő és örök szerzeménynek tűnő liberális rendszerek [ordini] összeomlottak, míg másutt növekszik az összeomlás siettetésének vágya; az egész történelem – a nyugtalan, törékeny és fésületlen szabadság rövid időszakait leszámítva, s az inkább csak homályosan érzett, semmint szilárdan birtokolt boldogság villanásnyi ideig tartó pillanataitól eltekintve – így is az elnyomás, a barbár inváziók, a fosztogatások, a világi és egyházi zsarnokságok, a népek közti háborúk, az üldözések, a száműzések és a vérpádok egymásra tornyosulását mutatja; e látvánnyal szemünk előtt pedig a mondás, hogy a történelem a szabadság története, szinte tréfaként vagy – ha komolyan mondják – ostobaságként hangzik.

Ám a filozófia nem azért van a világon, hogy fölébe kerekedjék a valóság, amint az a megrendült és megzavarodott képzetekben körvonalakat ölt, hanem hogy elűzvé a képzeteket, értelmezze a valóságot. Kutatván és értelmezvén, a filozófia – mely jól tudja, hogy aki rabszolgává teszi a másik embert, felkelti egyúttal abban az öntudatot és felszítja szabadságvágyát – nyugodt egymásrakövetkezésben a kisebb vagy nagyobb szabadság korszakait látja maga előtt elvonulni, hiszen minél megállapodottabb és kétségbe nem vont egy liberális rend, annál inkább fásul pusztá megszokásba, és kioltván az éber öntudatot és a védekezésre való készséget, egy olyan vicói visszatérésnek [ricorso] ad helyet, melyről azt hitték, sohasem fog ismét feltűnni a világon, és amely mindazonáltal új fejlődést nyit meg. A filozófus pl. látja, amint az olyan demokráciák és köztár-

<sup>27</sup> Emlékeztetnünk kell arra, hogy ezek a sorok az Európában és Ázsia egy részében a két világ-háború között gyökeret vert totalitárius rendszerek teljes kibontakozásának és győzelemre jutásának idején íródtak. (Szerk. j.)



saságok, mint amilyenek a IV. század Görögországában és az I. század Rómájában virultak – ahol a szabadság már csupán az intézményes formákban volt jelen, ám a lélekből és az erkölcsökből is kihalt – lassan elvesztik ama formákat is; miként azt is, hogy az, aki nem volt képes segíteni magán és nem hallgatott a jó tanácsokra, melyekkel helyes útra akarták terelni, lassanként magára marad, és saját kárából lesz kénytelen tanulni. Látja, amint a kimerült és legyőzött Itália, melyet birodalmi nagyságának pompájával a barbárok a sírba taszítottak, a Tyrrhén- és az Adriai-tenger fürge hajósaként – ahogy a költő mondja – feltámad. Látja az abszolutista uralkodókat, akik megfosztották a bárókat és a klérust kiváltsággá lett szabadságuktól, és saját kormányukat állították helyükbe, melyet saját hivatalnokaik irányítottak és saját hadseregük támogatott, amint a népeknek a politikai szabadságban való sokkal szélesebb körű és hasznosabb részvételét készítik elő; s lát egy Napóleont, aki maga is a szabadság lerombolója (noha csupán egy látszólagos és névleges szabadságé, melyet azután megfosztott látszatától és nevétől is), és aki népeket gyűjtött össze uralma alatt; látja őt, amint maga után hagyja ugyane népeket kiéhezve a szabadságra s bölcsebbé téve abban a tekintetben, hogy mi is a valóság, serénykedve azon – mint kevéssel rá egész Európában be is következett –, hogy elültessék a szabadság intézményes formáit. Látja a szabadságot, még a legsötétebb és legnehezebb időkben is, amint ott morajlik a költők dalaiban, megnyilatkozik filozófusok gondolataiban, és magányosan és büszkén lobog az őket körülvevő világ számára megközelíthetetlen génuszokban, mint abban a barátban, akit Vittorio Alfieri fedezett fel az 1700-as években a nagyhercegség korának Sienájában, ki „kemény börtönben”, „alvó oroszlánként” született „felettebb szabad szellem”, s akihez a *Virtù sconosciuta* című dialógust írta. Minden időkben látja, a kedvezőkben nem kevésbé, mint a mostoha időkben, amint szilárdan, megingathatatlanul és öntudatosan csak kevesek lelkében ver gyökeret, noha azután épp ők azok, akik történetileg számítanak, miként valójában a nagy filozófusok, nagy költők, nagy emberek és mindenfajta kiemelkedő művek is csak kevesekhez szólnak, még akkor is, ha a tömegek ujjongva üdvözlík és istenítik őket, hogy azután a fecsegés tárgyává váló más bálványokért odahagyják, s mindenfajta mozgalomban és zászló alatt gyakorolhassák talpnyalásra és szolgalelkűségre való természetes hajlamukat; és ezért az ember a tapasztalatára és belátására hallgatva elgondolkodik, s azt mondja magának: ha liberális időkben annak a kegyes illúzióknak a rabja, hogy sok ember társaságát élvezzi, s illiberális korban ama ellentétes és kellemetlen érzés keríti hatalmába, hogy egyedül vagy majdnem egyedül marad, akkor bizonyos illuzórikus volt előbbi derülátó hite, ám szerencsére éppoly illuzórikus az utóbbi borulátó szemlélete is. Ezt és még sok más hasonló dolgot lát, s arra a következtetésre jut, hogy a történelem nem éppen idill, ám nem is „borzalmak tragédiája”, hanem csupán olyan dráma, melyben minden cselekedet, minden szereplő, a kórus minden tagja az arisztotelészi értelemben vett „közepet” képviseli; bűnösök és büntelének, a jó és a rossz keveredik bennük, s mindazonáltal a vezérló eszme mindig a jó, melyhez a rossz végül is csak ösztönzésként szolgál; az alkotás mindig a szabadság műve, mely minduntalan egy minőségileg magasabbrendű szabadság politikai és társadalmi feltételeinek létrehozására törekszik, s létre is hozza azokat. Aki rövid úton akar meggyőződni róla, hogy a szabadság nem létezhet másképp, mint ahogy eddig is létezett és mindig is fog létezni a történelemben – veszélyekkel és harcokkal teli életet élve –, az próbálja elgondolni egy pillanatra az ellentétek, fenyegetések, és mindenfajta elnyo-

más nélküli szabadság világát; és csakhamar elrettenve meghátrál előle, mint a halálnál is rosszabb végtelen unalom képzetétől.

Mindezek után mik is az elvesztett szabadság miatti aggodalmak, a fohászkodások, a hiú remények, a szeretet és a düh szavai, melyek a történelem bizonyos korszakaiban és pillanataiban előtörnek az emberek szívéből? Egy analóg eset kapcsán fentebb már elmondottuk: nem filozófiai igazságok, sem történetiek, ám nem is tévedések vagy álmok: a morális tudat hullámverései – történelem, mely önmagát alkotja.

### *3. Historicismus és antihistoricismus*

Többé-kevésbé Európa minden népénél, az intellektuális vagy művészi élet legkülönbözőbb szféráiban megfigyelhető ma a történeti szemlélet egyfajta dekadenciája, ha nem egyenesen egy feltűnően történelemellenes magatartás.

E dekadencia és eme eltökélt antihistoricismus két különböző, sőt, ellentétes módon jelentkezik, melyek eredete mindazonáltal közös, amint azt ama hajlamuk is mutatja, hogy egymáshoz könnyen közelednek, sőt, egymással el is keverednek, és egyes részeit felcserélik.

Az első mód, mely a féktelenség és a forradalmiság látszatát kelti, talán akkor volna pontosan megjelölhető, ha egészére kiterjesztenénk azt a megnevezést, mely különös irodalmi és művészi megnyilatkozásainak egyike, amelyet évekkel ezelőtt elsőként Olaszországban mondtak ki: a „futurizmus” elnevezést. E mozgalom valójában egy múlt nélküli jövőt bálványoz, olyan előrehaladást, mely ugrás, olyan akaratot, mely önkény, oly elszárást, mely hogy megőrizze hevületét, vakká válik, s az erőt az erő kedvéért, a cselekvést a cselekvés kedvéért, az újat az új kedvéért, az életet az élet kedvéért imádja, mely utóbbit el kell oldani a múlttal való kapcsolatától, s helyébe állítani saját művét, mert számára nem az a fő, hogy konkrét és meghatározott élet legyen, hanem csupán az absztrakcióban való élet és a merő vitalitás, mely úgy tételeződik, mintha maga volna a tartalom. Innen a történeti tradíció iránti türelmetlenség, ellenszenv, a tőle való idegenkedés, a rajta való mosolygás és gúnyolódás, ami, ha a futurista irodalmároknál a műemlékek megsemmisítésének, a képtárak és múzeumok lerombolásának, a könyvtárak és levéltárak felégetésének vidám és zajos követelésével és mindenfajta történelem fennn hirdetett és javallott semmibe vételével lépett fel, akkor a gyakorlati és politikus futuristáknál nem pusztán az azok emléke iránti kegyelet hiányában, közönyben és tiszteletlenségben ad hasonlóképp életjelt magáról, akik évszázadok fáradságos munkájával alakították azt, amit emberiségnek nevezünk, s ami korántsem természeti képződmény, de nagyon is történeti teremtmény; hanem közvetlen őseikkel, nagyapáikkal és apáikkal szemben is megnyilatkozik, éspedig a fogalmakban, érzésekben, öltözetekben, létező intézményekben megtestesülő munka és értékek tekintetében mutatkozó teljes tudatlanságban, abban a hitben, hogy a múlt halott, míg akinek van szeme, hogy lásson, annak számára jelenvaló és eleven.

Eltérően a szélsőséges aktivizmus ezen első módjától, mely ha visszautasítja is a múlt történelmét, még megengedni látszik egy jövőbeli történelmet – olyat, ami az igazat megvallva, nem történelem, hanem inkább nyaktörő száguldás vagy részek által okozott féktelen felfordulás –, az antihistoricismus másik módja már magát a történe-

lemnek az eszméjét is undorral elutasítja, mint a relatívnek és a kontingensnek, a változónak és a különbözőnek, a különösnek és az egyedinek a világát; és az abszolútum, a szilárd, az egység után vágyódik, az után sóvárog és afelé törekszik, hogy kivonja magát a történelem alól, meghaladja a historicizmust, és hogy így szerezzen biztonságot és békét. A társadalmi életre vonatkozóan e második mód a maga eszményét olyan berendezésekben rögzíti, melyek elfojtják az egyéni kezdeményezést, s vele együtt a versenyt, a harcot, a küzdelmet, és ehelyett a „szabályt” állítják fel; akár úgy, hogy a hirdetett szabályt új elmésségek eredményeként meritik, és új gazdasági, társadalmi és állami létesítményekben körvonalazzák, akár úgy, hogy a múlt történelmének valamely korszakából vagy társadalmából metszik ki, egyfajta restaurációt végezven: ami azután a történelem legnyilvánvalóbb tagadása, hiszen a történelem, a maga logikája szerint, kizárja ezeket a tényleges restaurációkat, s nem teszi lehetővé, hogy egyes darabjait, melyeket egyedül nyilvánítanak érvényesnek, szépnek és példamutatónak, kiszakítsák saját organizmusukból és menetükből, s más korokba plántálják őket. Mint a szélsőséges aktivizmus az esztétikai futurizmusban, úgy ez a felfogás az irodalomban és a művészetben a zárt műfajok, modellek és akadémiák klasszicizmusához való visszatérésre irányuló erőfeszítésben tükröződik, azaz az irodalom- és művészettörténet egy olyan meghatározott korához való visszatérésben, melyet midőn ily módon felmagasztal, egyúttal meg is hamisít – avagy ama modern receptekben, melyek által, személyes inspiráció és a tehetség szükséglete híján, állítólag költői és művészi remekműveket lehet gyártani a társadalom és az állam szolgálatára. Az az illúzió terjed el, hogy az újnak a régivel, az eltérőnek a hasonlóval szemben történeti talajon való kicsírázását, lassú érlelődését és gyors szárbaszökkenését, a gyötrelmet, melyben fantázia, gondolkodás és akarat önmagukat egyszerre érzik függetlennek és kötöttnek, szabadnak és kényszerítettnek – előnyösen lehet helyettesíteni a tekintély cselekedetével, mely a múlt akadályaitól, lidércnyomásától és csábításaitól megtisztított területen rendelkezik, és parancsnokol afölött, hogy az állandó ideális norma szerint mit kell épp tenni, és végrehajtását kézben tartván, felvázolja a norma rajzát.

[Mindkét esetben az antihistoricizmus úgy jelenik meg, mint] szellemi elsekélyesedés, morális gyengeség, eretnekség, kétségbeesés, neurózis, egyszóval mint olyan betegség, amit a többihez hasonlóan türelemmel és állhatatossággal kell gyógyítani. Hogy valóban a betegség e tünetét hordozza, azt megerősítheti az a másik tény is, mely az antihistoricizmus terjedésével együtt figyelhető meg, s amely bensőleg egységet alkot vele: a liberális eszmény hanyatlása, mely egyes országokban egyenesen antiliberális rendszereknek adott életet, ám amit többé-kevésbé, a szavakban és a tettekben, a könyvekben és a politikai módszerekben, és méginkább a nyugtalan vágyakban mindennütt észre lehet venni. Történeti érzület és liberális érzület valójában szétszakíthatatlanok, éspedig olyannyira, hogy a történelemtől nem tudtak jobb definíciót adni, mint azt, hogy a „szabadság története”, mivel a történelem csak a szabadság által nyer értelmet és válik érthetővé. A történelemben kétségtelenül éppannyira látni teokratikus és autoritáriánus és erőszakon alapuló rendszereket is, reakciókat, ellenreformációkat, diktatúrákat és zsarnokságokat; ám ami mindig újra feltámad, kibontakozik és növekszik, az egyedül a szabadság, mely hol a maga különböző formáiban alkotja meg eszközeit, hol a meglévőket idomítja céljaihoz, hol pedig látszólagos vereségeiből meríti az erőt új életéhez.

Számunkra, filozófusok és történészek számára a történetiség — mely annyi, mint civilizáció és kultúra — alkotja azt az értéket, mely ránk bízott, és amelyet kötelességünk védelmezni, szilárdan megőrizni és gyarapítani: a történetiséget, mely a múltnak a jövővel való kapcsolódási pontja, a keletkezőben levő új komolyságának biztosítója, s éppannyira káromlás tárgya, mint a szabadság; ám amelynek a szabadsághoz hasonlóan az ellene fordulóval szemben mindig igaza van. Friedrich Hebbel mondotta a kortársak által kedvezőtlenül fogadott költészetéről, hogy még ha az emberek nem akarnának is többé selyemruhát hordani, a szegény selyemhernyó akkor is tovább szőné és gomolyítaná a szálát. Mi pedig, filozófusok és történészek mindenképp ugyanezt mondhatnánk. Ám ahogy az emberiség nem lehet meg költészet nélkül, úgy nem lehet meg történelem és tradíciók nélkül sem — és nem lehet meg a lelkesítő és gyújtó szabadság nélkül. Ez az utolsó vallás, ami megmarad az embernek — utolsó nem abban az értelemben, mintha végső maradvány volna, hanem abban, hogy a legmagasabb, amit el lehet érni, az egyetlen, mely szilárd, s nem tart az ellenséges szelektől, sőt, épp magába fogadja őket, izmosodik általuk, s nem tér ki a kritika elől, hanem épp keresi, mivel ő maga egyszerre kritika, konstrukció, gondolat. Akik semmibe veszik vagy megtagadják — ezek a modern kor igazi ateistái és hitetlenjei: oly hitetlenség és ateizmus, mely nem az egyedüli, ami az antihistoricistáknak, az új eme megszállottjainak és a régi üres visszaállítóinak szavaiban és tetteiben sért. Aki megnyitja szívét a történeti érzület előtt, többé nincs egyedül, hanem befogadtatik az univerzum életébe; ama szellemek testvére, fia és társa lesz, akik alkottak a Földön, s a bevégzett műben tovább élnek: apostolok és mártírok, a szépség és az igazság alkotó génuszai, egyszerű jó emberek, akik a jóság balzsamával kenekedtek és megőrizték az emberi nemességet — és aki a történeti érzület előtt megnyitja szívét, hozzájuk mindannyiukhoz fohászkodik, tőlük nyeri munkájában és gyötrelmeiben a támaszt, és saját művét az ő művükhöz téve, ölükben kíván megpihenni.

# TÁJÉKOZÓDÁS

## A FILOZÓFIA MA AMERIKÁBAN\*

RICHARD RORTY

### 1. AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS A TRADÍCIÓ

Olyan forradalmi mozgalmak, melyek egy intellektuális diszciplínán belül mennek végbe, az illető diszciplína történetének revízióját követelik meg. Az analitikus filozófia számára e szolgálatot Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy* c. műve teljesítette. Ez az 1951-ben megjelent mű a történelem olyan felfogását tükrözi, mely jellemző fényt vet Quine ama csípős megjegyzésére, mely szerint az emberek a filozófiához a következő két ok egyike miatt közelednek: egyesek azért, mert a filozófia története, mások pedig azért, mert a filozófia érdekli őket. Quine csattanója azt feltételezi – s Reichenbach könyve amellettt érvel –, hogy a filozófia sajátlagos feladata jól azonosítható problémák egy halmazának megoldásában áll – olyan problémákéban, melyek a természettudományok fejlődéséből és eredményeiből keletkeznek. Reichenbach a következőképpen jellemzi saját könyvét:

„[E könyv] azt a nézetet képviseli, hogy a filozófiai spekuláció átmeneti időszak terméke; e spekuláció akkor jön létre, amikor filozófiai problémákat oly korban vetnek fel, mely nem rendelkezik a megoldásukhoz szükséges logikai eszközökkel. Azt állítja, hogy létezik – s mindig is létezett – a filozófia tudományos megközelítése. És azt kívánja megmutatni, hogy ebből az indítatásból olyan tudományos filozófia jött létre, mely korunk tudományában megtalálta azon problémák megoldásának eszközeit, melyek korábbi időkben pusztán a találgatások tárgyát alkották. Röviden, e könyv azzal a szándékkal íródott, hogy megmutassa: hogyan fejlődött a filozófia a spekulációtól a tudományig.”<sup>1</sup>

\*, „Philosophy in America Today”. Elhangzott az Amerikai Filozófiai Társaság [American Philosophical Association] nyugati divíziójának „The Nature and Future of Philosophy” [A filozófia természete és jövője] címmel 1981-ben tartott rendes évi összejövetelén, majd pedig a Stanford Egyetem „Humanities Center”-je által „The Humanities in the Eighties: Some Current Debates” [A humán diszciplínák a nyolcvanas években: Néhány aktuális vita] címmel megrendezett előadássorozat keretében. Németül megjelent az *Analyse und Kritik* 1981-es évfolyamában, angolul pedig a *The American Scholar* 51. kötetében (1982: 2. sz.), majd a szerző *Consequences of Pragmatism* című kötetében (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982). A tanulmány folyóiratunkban magyar nyelven történő közlésének engedélyezéséért köszönetet mondunk a *The American Scholar*-nek és Richard Rortynak. (Copyright: © 1982 by the United Chapters of Phi Beta Kappa) – Richard Rorty, az 1979-ben megjelent *Philosophy and the Mirror of Nature* című, azóta több nyelvre lefordított nagy hatású könyv szerzője, a Virginia Egyetem tanára; ún. „Kenan Professor of Humanities”.

<sup>1</sup> Hans Reichenbach: *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1951. A Reichenbachra történő összes további utalás ezen kiadás lapjaira vagy fejezeteire vonatkozik és a szövegben kerül feltüntetésre.

Reichenbach történetét nem lehetne többé azokban a terminusokban megírni, melyekben ő írta meg, hiszen Reichenbach készpénznek vette mindazokat a pozitivistá tanokat, melyeket a közben eltelt harminc esztendő alatt Wittgenstein, Quine, Sellars és Kuhn fokozatosan leromboltak. Ám a legtöbb posztpozitivistá analitikus filozófus továbbra is egyetértene azzal, hogy a filozófia, viszonylag új időkben, „a spekulációtól a tudományig fejlődött”. Ők továbbra is elfogadnák azt a felfogást, mely szerint a filozófia egy halmaz jól azonosítható, tartós probléma terminusaiban definiálható, és hogy e problémákkal a megelőző korokban ügyetlenül és kifinomultság híján foglalkoztak, míg most végre soha nem tapasztalt pontossággal és szigorral kezelik őket. Abban a tekintetben persze lehetnek nézeteltérések, hogy az illető eszközöket a tudomány szolgáltatja-e (ahogy Reichenbach gondolta), avagy maguknak a filozófusoknak kell-e megalkotniuk. Ám e nézeteltérések eltörpülnek ama széles körű egyetértés mellett, hogy milyen fajta legyen is az a történet, amit a diszciplína múltját illetően el kell beszélni.

Hogy Reichenbach megindító történelmi drámát konstruált – e szándék megkövetelte, hogy a mellékes esetek kiválogatásában szelektív módon járjon el. Ha az ember a filozófiát a természettudomány természetének megértésére tett kísérletként értelmezi, mint ami akkor virágzik, amikor a természettudományok virágzanak, s amit most, hogy a tudományok „éretté” váltak, kielégítő lezáráshoz lehet juttatni – akkor „a filozófia problémáinak” csupán azokat lehet tartani, amelyeket világosan csak a XVII–XVIII. században fogalmaztak meg; abban a korban, amikor az Új Tudomány jelensége alkotta a filozófusok figyelmének fő tárgyát. E problémák elsősorban a tudományos tudás természetére és lehetőségére vonatkozó problémák, ismeretelméleti problémák voltak. Ha a filozófiát ezekkel a problémákkal azonosítjuk, akkor az a tény, hogy a görögöknek és a középkoriaknak nem sikerült világosan megfogalmazni őket, a tudománynak az 1600-as évek előtti primitív állapotára történő utalással magyarázható, miközben a görögöknek a politikával és a költészettel, a kereszténységnek pedig Istennel való foglalatosskódása filozófiátlan és pusztán ideológiai jelenségként söpörhető félre. Ily módon az ember végül is oda jut, hogy Kantot – Reichenbach kifejezésével élve – „a spekulatív filozófia csúcsának” lássa, és hogy a XIX. század és a korai XX. század filozófiáját némi emlékeztetkihagyással kezelje (oly szokás, mely még manapság is igen elterjedt az analitikus filozófusok körében, akik a Kant és Frege közti intervallumot a sajnálatos konfúzió időszakának tekintik).

Hegelben Kant követőjét látni Kant súlyos félreértésének tünt fel Reichenbach szemében; a helyzet inkább az, mondotta, hogy „Hegel rendszere egy olyan megszállott szegényes konstrukciója, aki meglátott egy empirikus igazságot, s most arra tesz kísérletet, hogy azt, minden logikák legtudománytalanabbikán belül, logikai törvénnyé emelje” (uo. 72. o.). Reichenbach szerint Marx letért az empirizmus útjáról és sajnálatos „pszichológiai okokból” a hegelianizmus hívéül szegődött (uo. 71. o.). A XIX. századot nem úgy kellene tekinteni, mint ama kutatás kezdetét, mely a történelemben értelmet próbál fellelni, hanem mint olyan korszakot, melyben nem annyira filozófia-professzorok, mint inkább természettudósok léptek előre olyan kérdések megoldásának irányában, melyeket Descartes, Hume és Kant tettek fel. Reichenbach elítéli az olyan fajta kézikönyveket, melyek a XIX. századot tárgyaló fejezetükben megemlítik Fichtét, Schellinget, Hegelt, Schopenhauert, Spencert és Bergsont, s gondolatrendszeikről úgy

emlékeznek meg, mintha a korábbi korszakok rendszereivel homogén filozófiai teljesítmények volnának. Ehelyett, mondja Reichenbach, azt kell látnunk, hogy

„a rendszerfilozófia kora Kanttal végződik, és [hogy] a filozófiatörténet félreértése, ha a későbbi rendszereket úgy tárgyaljuk, mintha Kant vagy Platón rendszerének szintjén állnának. Ama korábbi rendszerek saját koruk tudományának kifejezései voltak, és pszeudo-válaszokat adtak akkor, amikor semmilyen jobb válasz nem volt hozzáférhető. A XIX. század filozófiai rendszerei olyan korban születtek, amikor már alakulófélben volt egy jobb fajta filozófia; olyan emberek alkotásai voltak, akik a koruk tudományában bennerejlő filozófia felfedezéseket nem látták meg, s filozófiának nevezve őket, naív generalizációkon és analógiákon alapuló rendszereket hoztak létre. [...] Történetileg tekintve, e rendszereket helyesebb volna egy olyan folyó végéhez hasonlítani, mely, miután útja termékeny vidékeken vezetett keresztül, végül is kiszárad a sivatagban” (uo. 121. sk. o.).

A filozófia történetének e felfogása még akkor is igen nagy fontossággal bír, ha az embert meggyőzte Kuhn felfogása, mely szerint a tudomány korántsem olyannyira módszeres, amint azt egykor hitték – s Quine ama tézise, mely szerint a Reichenbach által csodált „filozófiai felfedezések” javarészt dogmák voltak. A dogmákat el lehet vetni s a Reichenbach által előadott történet nagy részét mégis megtartani. Az ember továbbra is kitarthat ama nézet mellett, hogy a filozófia a természettudomány önmagáról adott magyarázataként indult útjára, hogy az olyan kísérleteket, melyek a természettudományokon kívüli területekre vonatkozó tudásigényt jelentenek be, a természettudományokban használt eljárásokon kell lemérni; és hogy – végül – a filozófia napjainkban szigorúvá és tudományossá vált. Úgy gondolom, hogy az analitikus filozófusok döntő többsége ezeket a nézeteket vallja, s a „filozófiának” e terminusokban történő kontextuális definíciója ellen nem kívánok érveket felhozni. Mint definíció, e meghatározás éppoly jó, mint bármely egyéb, amit feltehetően nyerhetünk, *amennyiben* azt akarjuk, hogy a „filozófia” egy diszciplína neve, kutatási programok egy halmaza, a kultúra egy önálló szférája legyen. Reichenbachnak igaza volt, amikor azt mondta, hogy bizonyos XVII–XVIII. századi problémákról – nagy vonalakban Kant problémáiról –, melyek abból a kísérletből nőttek ki, hogy tudományos magyarázatot adjanak magáról a tudományról, gyakorta úgy vélekedtek, hogy azok alkotják a filozófiai problémákat. Úgyszintén igaza volt, azt hiszem, amikor jó néhány filozófiai programot mint olyan kísérletet vetett el, melyek a „tudomány” státusára formálnak igényt anélkül, hogy annak eljárásait utánoznák vagy eredményeit tisztelnék.

A klasszikus husserli fenomenológia, Bergson, Whitehead, az *Experience and Nature* Dewey-jának, a *Radical Empiricism* James-ének, a neotomista episztemológiai realizmusnak s jó néhány egyéb késői XIX. századi vagy korai XX. századi rendszernek az elvetésében jómagam is csatlakoznék Reichenbachhoz. Bergson és Whitehead, valamint Dewey és James gondolatainak rosszul sikerült („metafizikai”) részei számomra pusztán az idealizmus gyengített verziójaként jelennek meg; oly kísérletekként, melyek a „szubjektum és objektum relációját” illető, „tudománytalanul” megfogalmazott ismeretelméleti kérdésekre „naiv generalizációkon és analógiákon” alapuló, inkább az „érzést” mintsem a „megismerést” előtérbe helyező válaszokat próbálnak adni. A reichenbach-i optikával hasonlóképp diagnosztizálható és vethető el a fenomenológia és a neotomizmus. Mindkét irányzat hiábavalóan tett kísérletet arra, hogy egy a tudománytól és

annak önmagára vonatkozó magyarázataitól megkülönböztetett, elkülönült *Fachot* alakítson ki magának azáltal, hogy a sajátlagosan „filozófiai”, a tudományfeletti tudás fogalmát értelemmel tölti meg.<sup>2</sup>

Úgy gondolom tehát, hogy a pozitivizmus általában, s Reichenbach különösképpen, jó szolgálatot tett az amerikai filozófiának azzal, hogy világos határt vont a tudományos tudás magyarázataként vagy kiterjesztéseként felfogott filozófia és a filozófia mint valami más között. Az analitikus filozófia és a tradíció viszonyát illetően azonban szeretnék két kérdést felvetni:

- (1) A múlt Reichenbach-féle magyarázata képes-e olyan képet adni [give us a story] a jelenről és a jövőről, mely egy a filozófia által betöltendő jelentős kulturális funkciót ír le – egy folytatólagos feladatot?
- (2) Mi a helyzet a „filozófiával mint valami mással” – pl. azon filozófusok munkájával, akik egyáltalán nem állítják magukról, hogy valami olyat nyújtanának, mint „filozófiai problémák megoldása” avagy „tudományfeletti tudás” –, a kontinentális riválisokkal, olyan szerzőkkel, mint Heidegger, Foucault és XIX. századi előfutáiraik? Mit veszünk azáltal, hogy száműzzük őket a filozófiából?

A következőkben mindkét kérdésre megpróbálok válaszolni.

## 2. AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA, EGY GENERÁCIÓVAL TRIUMFÁLÁSA UTÁN

Abban az időben, amikor Reichenbach könyve íródott, úgy az ötvenes évek elején, az analitikus filozófia kezdett uralomra jutni az amerikai filozófiai tanszékeken. A nagy emigránsok – Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski – fokozatosan abban a megbecsülésben részesültek, ami megillette őket. Tanítványaikat kezdték kinevezni a legtekintélyesebb tanszékekre, ahol ily módon a tanítványok kezdtek túlsúlyra jutni. Azok a tanszékek, melyek nem tartottak ezzel a hullámmal, kezdték elveszíteni presztízsüket. 1960-ra filozófiai paradigmák új halmaza alakult ki. Megszilárdult a filozófia újfajta egyetemi képzési rendszere – olyan, amiben Dewey-t és Whitehead-et, az előző generáció hőseit többé nem olvasták, melyben a filozófiatörténet határozottan leértékelődött, és amelyben a logika tanulása arra a fontosságra tett szert, ami korábban a nyelvek tanulását illette meg. A gyermekszületések háború utáni fellendülésének köszönhetően a hatvanas és a korai hetvenes évek jelentették éppenséggel azokat az esztendőket, amikor a ma élő amerikai filozófiai diplomások többsége az iskolákban felnévelkedett. Ennek eredményeként az amerikai egyetemeken és egyetemi szintű intézetekben ma filozófiát oktató tanárok többsége, fokozatának megszerzésekor, többé-kevésbé a filozófiatörténet Reichenbach-féle felfogásának valamilyen változatát tette magáévá. Abban a szellemben nevelték őket, hogy önmagukat egy kialakulóban lévő új

<sup>2</sup> Lásd a 18. fejezetet s benne Reichenbach ama állítását, mely szerint a szintetikus a priori-ra tett kísérletekről való lemondás alkotja a tudományos filozófia kitüntető jegyét; valamint ama filozófusokat illető diagnózisát, akik a tudományos filozófia eredményeit „a tudomány egy bevezető fejezetébe” óhajtják szorítani, „s azt állítják, hogy létezik olyan önálló filozófia, aminek semmi köze sincs a tudományos kutatáshoz és közvetlenül hozzáférhet az igazsághoz” (id. kiadás. 305. o.)



filozófiai kor szerencsés résztvevőinek higgyék – az Analízis Koráénak, melyben a dolgokat végre valahára megfelelően fogják végezni. Ők pedig gyakran jutottak oda, hogy megvessék azt a fajta embert, akit jobban érdekel a filozófiatörténet, vagy általánosabban a gondolkodás története, mintsem az, hogy filozófiai problémákat oldjon meg. Reichenbachhal együtt feltették, hogy

„a régi vágású filozófus rendszerint olyan, az irodalomban és a történelemben képzett ember, aki a matematikai tudományok kifinomult módszereit sohasem sajátította el, vagy sohasem élte át egy természettörvény – az illető törvény minden következményének verifikációja által történő – bizonyításának boldogságát” (uo. 308. o.).

A logikai pozitivisták reménységei szerint eme új generáció eljövételének az együttműködés, a csapatmunka, az elért eredményeket illető egyetértés soha nem látott korát kellett volna megnyitnia. Szilárd építőkockákat kellett volna hozzátenni a tudás építményéhez. Ez azonban nem történt meg. A filozófia jövőjét illető eme jóslat ma, 1981-ben, ami azt illeti, még sokkal valószínűtlenebbül cseng, mint 1951-ben, amikor Reichenbach írt. 1951-ben egy egyetemi hallgató, aki (mint jómagam) épp az analitikus filozófiát tanulta, vagy útban volt afelé, hogy megtérjen hozzá, még hihette azt, hogy véges számú, jól megkülönböztetett, specifikálható filozófiai probléma létezik, melyet meg lehet (vagy kell) oldani – oly problémák, melyekkel kapcsolatban egyetlen komoly analitikus filozófus sem vonná kétségbe, hogy éppenséggel azok a kiemelkedő filozófiai problémák. Ott volt pl. a kontrafaktuális kondicionális problémája; az a probléma, hogy az etikai terminusok „emotív” elemzése kielégítő-e; Quine-nak az analiticitás természetét illető problémája, és még egynéhány probléma. Olyan problémák voltak ezek, amelyek kiválóan beleillettek a pozitivisták szótárába. Könnyen lehetett úgy tekinteni őket, mint ama problémák végső, megfelelő formulázásait, melyeket – úgyszólván tükör által homályosan – Leibniz, Hume és Kant látott meg. Egyetértés uralkodott továbbá abban a tekintetben is, hogy egy filozófiai probléma megoldása hogyan is néz ki – pl. Russell megoldása a határozott deskripciókat illetően, Fregeé a jelentés és a jelöllet, Tarskié az igazság problémáját illetően. Azokban a napokban, amikor generációm fiatal volt, a Kuhn-féle „normál”, problémamegoldó tudomány összes feltétele fennállt.

Ha most ezen problémák és paradigmák listáját recitáljuk, akkor egy egyszerű, csodálatos és letűnt világot idézünk fel. Az analitikus filozófia kölcsönösen egymásba hatoló „centrális” tartományaiban – episztemológia, nyelvfilozófia és metafizika – manapság annyi a paradigmák száma, amennyi a főbb filozófiai tanszékeké. Ami komoly problémának számít egy UCLA [University of California at Los Angeles] filozófiai diploma [Ph. D.] szempontjából, az nem szükségképpen az egy Chicagóban vagy Cornellban megszerzendő filozófiai diploma szempontjából; és fordítva. Egy olyan probléma, amely az Amerikában levő hozzávetőleg száz „analitikus” filozófiai tanszékből egyidejűleg tizenben felkapottságnak örvend, már kivételesen szerencsés helyzetben van. Az összképet manapság egymással harcoló kutatási programok dzsungele uralja; olyan programoké, amelyeknek az életük az évek múltával, úgy tűnik, egyre rövidebb. A Reichenbach könyvét követő másfél évtized az „oxfordi filozófia” felemelkedésének és bukásának volt tanúja. Abban a másfél évtizedben, amikor a „West Coast Semantics” behatolt Keletre, és egyfajta *translatio imperii*-t hajtott végre Oxfordtól az UCLA–Princeton–

Harvard-tengely mentén, volt néhány rövid, felvillanó pillanat, melyben a filozófia – vagy legalábbis a nyelvfilozófia – jövője, úgy tűnt, világosan ki van jelölve. Ám mindegyik felvillanást elhomályosulás követte. A filozófiai problémákat és módszereket illetően ma Amerikában nincs nagyobb egyetértés, mint 1920-ban Németországban. Akkortájt a legtöbb filozófus talán többé-kevésbé „neokantiánus” volt, ám az akadémiai élet domináns formája az volt, hogy mindegyik *Ordinarius*-nak megvolt a maga rendszere, és olyan diákokat nevelt, akik ennek a rendszernek a problémáira úgy tekintettek, mint „a filozófia fő problémáira”. Az amerikai filozófiai tanszékek életmódja manapság nagyon is ehhez hasonló. A legtöbb filozófus többé-kevésbé „analitikus”, ám nem létezik a filozófiai munka semmilyen közmegegyezésen alapuló egyetemközi paradigmája, sem pedig a „centrális problémák” bármilyen közmegegyezésnek örvendő listája. A legnagyobb reménység, amit egy amerikai filozófus táplálhat, az, hogy Andy Warhol ígéretének megfelelően, *mindannyian* szupersztárok leszünk, egyenként hozzávetőleg tizenöt percre.

A morál- és társadalomfilozófiában a helyzet bevallottan más, mint a filozófia ún. „centrális” tartományaiban. Ebben a tekintetben itt van nekünk Rawls *A Theory of Justice*-a, mint valódi egyetemközi paradigma, mint olyan könyv, melynek fontosságát és tartósságát minden oldalról méltán elismerik. Ám az analitikus filozófia ebből a tényből nem meríthet vigaszt akkor, amikor olyan önjellemzést keres, amely megőrzi és naprakésszé teszi Reichenbach ábrázolását. Az *A Theory of Justice* egyszerűen átsiklik azon metaetikai kérdések felett, melyek Reichenbach szemében a filozófia és a normatív ítéletek közti egyedüli kapcsolatot jelentették (lásd i. m. 17. fejezet). E könyv közvetlenül Kant, Mill és Sidgwick leszármazottja. Ugyanezt a könyvet meg lehetett volna írni akkor is, ha a logikai pozitivizmus sohasem létezett volna. Nem az „analitikus” filozofálás győzelmét jelenti. Egyszerűen csak a liberális társadalmi gondolat legjobb naprakész változata. Történetesen egy filozófiaprofesszor írta; ám ha Rawls jogot vagy politikai tudományt tanult volna, és nem filozófiát, korántsem nyilvánvaló, hogy valami döntően különbözött alkotott volna, vagy hogy egyáltalán csak más stílusban is argumentált volna.

Ahogy az ember nehéz helyzetbe kerülne, ha meg kellene mondania, miben áll a „filozófia” ama természete, aminek folytán Marx, Kierkegaard és Frege mind nagy XIX. századi *filozófus*, éppoly nehéz volna a „filozófiát” oly módon meghatározni, hogy világossá tegyük, mi az, aminek folytán pl. Kuhn, Kripke és Rawls három jelentős kortársi *filozófus* (szemben az olyan elmosódó generikus megnevezésekkel, mint „gondolkodó”, „entellektüel”), hogy azután arról már ne is beszéljünk, mi az, aminek köszönhetően mindegyikük éppenséggel „analitikus” filozófus. Ez minden bizonnyal persze nem komoly probléma. Nem feltétlenül szükséges, úgy gondolom, olyan „filozófia”-definíciót konstruálni, amely a filozófiát történetietlenül, egyszer s mindenkorra elhatárolja más akadémiai diszciplináktól. Azt azonban fontos látnunk, hogy Reichenbach úgy gondolta, *igenis szükséges*; és hogy az analitikus filozófia azzal az önmagáról alkotott képpel [self-image] nőtt fel, mely azon múltott, hogy ezt igenis lehetséges megtenni. Reichenbach azt tanította nekünk, hogy ami a filozófiát filozófiává teszi, az problémák egy csoportja, melyeket most már világosan lehet látni – a tudományos tudásnak a természetére és lehetőségére valamint a kultúra többi részével való viszonyára vonatkozó problémák. Az analitikus filozófusok továbbra is hitték, hogy *bizonyos*

problémák kitüntetetten *filozófiai* problémák. Ám immár nem tudják többé sem elfogadni Reichenbach listáját, sem pedig egy új lista összeállítására szolgáló új elveket kidolgozni. Ehelyett egyszerűen hagyják, hogy a listát pár évenként ismét újra és előlről alkossák meg. Azon okok egyike, amiért az emberek az APA [American Philosophical Association] szekciósülésére eljárnak, éppenséggel az, hogy megtudják, mik a divatos új problémák – hogy az „e területen fontos emberek” miről is beszélnek manapság. Mert hogy egy jól ismert filozófiaprofesszor egy érdekes dolgozatban fölvetette – ez ma már elégséges ahhoz, hogy egy problémát „filozófiai problémaként” konstituáljon. Az institutionális farok csóválja a tudományos kutyát. Nincs többé elmesélni való történetünk a mi problémáink és a múlt problémái között fennálló viszonyról; olyan, ami megmutatná, hogy mi mennyivel tisztábban látjuk őket, mint mondjuk Leibniz vagy Hume. Ehelyett van egy prosperáló vállalkozásunk, ami csupán néhány évtizedre tekint vissza, és fő igazolását azon emberek pusztá intelligenciájában leli, akik e vállalkozás részét alkotják.

Amikor azt mondom, hogy az „analitikus filozófiának” pusztán stilisztikai és szociológiai egysége van, nem kívánom azt sugallni, hogy az analitikus filozófia valami rossz dolog vagy hogy rossz bőrben volna. Az analitikus stílus, úgy gondolom, *jó* stílus. Az analitikus filozófusok közti *esprit de corps* egészséges és hasznos. Mindössze azt állítom, hogy az analitikus filozófia – akár kedvére van, akár nem – ugyanazzá a fajta diszciplínává vált, mint amilyent a többi „humán” tanszéken találunk; azokon a tanszékeken, ahol a „szigorra” és a „tudományos” státusra bejelentett jogigények kevésbé evidensek. A normális életforma a humán diszciplínákban [the humanities] ugyanaz, mint amit a művészetekben és a szépirodalomban látunk: egy zseni alkot valami újat, érdekeset és meggyőzőt, csodálói pedig elkezdenek iskolát vagy mozgalmat alkotni. Így pl. az *Annales*-féle történetírás jelenleg igen népszerű sok amerikai történeti tanszéken, csakúgy, mint a dekonstruktív kritika jó néhány irodalomtanszéken és a „lehetséges világ szemantika” számos filozófiai tanszéken. Ha azt mondjuk, hogy ezek a mozgalmak népszerűek, akkor azt mondjuk, hogy Fernand Braudel vagy Jacques Derrida vagy Richard Montague figyelemre méltó művet alkotott és sok olvasója és utánzója akadt. Hiba volna ennél többet tenni – megpróbálni megmagyarázni, Reichenbach módjára, hogy Montague-nak végre sikerült világosan megfogalmaznia vagy megoldania a „tudományos filozófia” némely ősrégi „problémáját” avagy „az analitikus filozófia kiemelkedő problémáinak” némelyikét. Mindenfajta genealógia, amit azért konstruálunk, hogy egy ilyesfajta igényt alátámasszunk, csakhamar felettébb valószínűtlenné és hamissá válik, mintha az ember azt próbálná kimutatni, hogy Derrida Dr. Johnson igazi örököse, vagy pedig Braudel Rankeé.

Ehelyett inkább el kell engednünk magunkat, és történész és irodalmár kollegáinkkal együtt azt kell mondanunk, hogy mi, humán szakosok pontosan annyiban különbözünk a természettudósoktól, amennyiben *nem* tudjuk előre, mik a problémáink, és nincs *szükségünk* kritériumokra annak azonosítása céljából, hogy problémáink vajon megegyeznek-e elődeink problémáival. Ezt az ellazított attitűdöt elsajátítani annyit tesz, mint *hagyni*, hogy az institutionális farok csóválja a pseudo-tudományos kutyát. Annyi, mint beismerni, hogy szellemünk [geniuses] problémákat és programokat inkább *de novo* talál ki, mintsem úgy, hogy a téma maga vagy a „kutatás jelenlegi helyzete” kínálná fel neki őket. Ugyanezt úgy is ki lehet fejezni, ha azt mondjuk: a humán kul-

túra fő ismertetőjegye az, hogy *nem* próbálja az újat a régre redukálni, sem pedig ragaszkodni problémák vagy módszerek kanonizált listájához, avagy egy kanonizált szójegyzékhez, melyben a problémákat meg kell fogalmazni. Ezt a Gadamer által hangsúlyozott gondolatot Kuhn terminusaiba is át lehet ültetni, oly módon, hogy azt mondjuk: nem az a lényeges, hogy „tudományosak” legyünk, hanem az, hogy a tovább folytatandó munka számára legyen egy diszciplináris mátrixunk, amely ésszerű egyensúlyt tart fenn a „sztemderdek” és a nyitottság között – vagy Habermas terminusaival szólva, ekképpen: a lényeges az, hogy a beszélgetés kontinuos és torzításmentes legyen.

### 3. ANALITIKUS FILOZÓFIA, „FILOZÓFIAI TEHETSÉG” ÉS FOGALMI MEGVILÁGÍTÁS

Az elengedett attitűd, melyet javaslok, azt sugallja, hogy nem kell aggodalmaskodni amiatt, hogy az analitikus filozófia vajon megőrizte-e „tudományos” státusát, melyet Reichenbach a logikai pozitivizmus számára megkövetelt – sem pedig amiatt, hogy amit mi vagy valaki más művel, az vajon „tényleg filozófia”-e. Hagyni kell, hogy a virágok virágozzanak, csodálni kell, amíg tart, és a botanikai besorolást a jövő század eszmetörténéseire kell bízni. Ez az attitűd azonban nem egyezik a legtöbb analitikus filozófus attitűdjével. Ők nem hajlandók lemondani Reichenbach ama törekvéséről, hogy a filozófiát a „humán diszciplínák” [humanities] köréből kiragadják és a „tudományba” ültessék át. Ők igenis kitartanak amellett, hogy nekünk, analitikus filozófusoknak van valamilyen megkülönböztető jegyünk, ami elválaszt minket a „humanistáktól”. E megkülönböztetést nem az jelzi, hogy felsorolható problémák listájával foglalatoskodunk, amint azt Reichebach gondolta, hanem inkább az, hogy egy különleges intellektuális erénynek vagyunk a birtokában – olyanak, amit a matematikusokkal és a fizikusokkal osztunk meg, nem pedig az átlag irodalom- vagy történelemprofesszorral. E nézet szerint a filozófiai érdem nem annyira azon múlik, hogy az ember ténylegesen megoldotta-e „a filozófia problémáinak” némelyikét (hallgatólagosan beismerik ugyanis, hogy az, ami „problémának” számít, jórészt attól függ, ki ássa ki előbb), hanem inkább a puszta intelligencián, a puszta problémamegoldó képességen. E mögött pedig az a feltevés bújik meg, hogy van egy bizonyos fajta tehetség vagy észjárás vagy valami hasonló, melyből a filozófusok általában jócskán részesednek.

Ha az ember részletesebben szeretné tudni, hogy ez a „filozófiai tehetség”-nek [*philosophical ability*] nevezett erény miben is áll, a válasz feltehetően így hangzana: bármifajta érvet halljon is, a filozófusnak képesnek kell lennie üröket vagy hiányosságokat találni benne. E képességét továbbá a filozófiai kurzusokon tárgyaltakat meghaladó témákkal kapcsolatban nem kevésbé kell tudnia gyakorolni, mint a „specifikusan filozófiai” kérdések tekintetében. Ennek folyományaként pedig képesnek kell lennie *bármely* nézet számára – legyen az mégoly fonák is – olyan épkezláb érvet kovácsolni, amelyet csak *lehetséges*. A filozófiai tehetség eszménye abban áll, hogy a lehetséges állítások egész univerzumát egymás közti inferenciális viszonyaik teljességében át tudjuk tekinteni, s ily módon képesek vagyunk bármely érvet megalkotni vagy megbírálni.

Úgy gondolom, valóban igaz, hogy az analitikus filozófusok általában jócskán részesednek ebből a fajta tehetségből. Ez azonban, akárhogyan legyen is, olyan önjellemzés, amely egyre inkább az öngazolás jellegét ölti. Ha az ember nem rendelkezik ezzel a

különös intellektuális erénnyel, akkor nem fogják javasolni neki, hogy tanulmányait egy tekintélyes amerikai filozófiai tanszéken folytassa. Szeretheti tanulmányozni Platón, Ágostont, Spinozát, Kantot, Hegelt stb.; ám ha híján van az érvelés emez ügyességének [skill], nem fogják tanácsolni neki, hogy filozófiai pályára menjen. Az ember így végül is valamilyen összehasonlító irodalom- vagy politika- vagy történeti tanszéken fog kötni. Mindez ugyanakkor azt eredményezi, hogy ezáltal még csak jobban megerősödik az analitikus filozófusok önmagukról alkotott képe; önmagukról, nem mint a tudományos kutatás bizonyos területeinek specialistáiról, hanem mint egy *corps d'élite*-ről, melyet inkább a tehetség tart össze, mintsem a közös problémák listája és a korábban elért eredmények – mint az akadémia *Inspecteurs des Finances*-airól, hogy úgy mondjuk. Ily módon egyre lényegtelenebbé válik, hogy az analitikus filozófia önmagáról koherens metafizikai jellemzéssel rendelkezzen, vagy hogy válaszokat dolgozzon ki arra a kérdésre: „Mi számít 'specifikusan filozófiai' problémának?” Egyre lényegtelenebbé válik a Kuhn, Kripke és Rawls által tárgyalt kérdések között kapcsolatot találni. Sőt, egyre lényegtelenebbé válik az is, hogy az analitikus filozófia rendelkezék valami olyannal, amit még Reichenbach teljesített a pozitivizmus számára – a múlthoz való viszonyának ábrázolásával. Hiszen a közös ügyesség [skills] nem pedig a közös problémák vagy a közös genealógia az, ami számít.

Ez viszont azt jelenti, hogy az állítás: „A filozófia most már inkább tudományos, mintsem spekulatív” – a jelenkori analitikus filozófia számára teljességgel eltérő jelentésre tett szert ahhoz képest, mint amit Reichenbach számára jelentett. „Tudományos” ma valami olyat jelent, mint „argumentatív”. A régi és az új közti ellentét immár nem a közös problémák halmazáról folytatott diskuszió éretlen tudományelőtti és érett tudományos stádiuma közti ellentétben fejeződik ki, hanem a stílusok: a „tudományos” és az „irodalmi” stílus közti ellentétben. Az előbbi stílus azt követeli meg, hogy a premisszákat explicite kimondjuk, ne pedig hallgatólagosan feltételezzük; hogy a terminusokat inkább definícióval, mintsem utalásokkal vezessük be. Az utóbbi stílus tartalmazhat ugyan argumentációt, ám nem ez a lényeges, hanem inkább az, hogy az ember egy új történetet beszéljen el, új nyelvjátékot javasoljon – és pedig egy új intellektuális életforma reményében.

Ha az, amit az előzőekben mondtam, helyénvaló, akkor az azonosítási kritériumoknak tárgyiból stilisztikaira való változása természetes és előrelátható dolog. Ha egy diszciplínának nincs semmilyen jól meghatározott tárgya, és a teljesítményeknek semmilyen egyetemközi paradigmája – akkor *stilisztikai* paradigmái kell hogy legyenek. Úgy gondolom, éppenséggel ez történt az analitikus filozófiával, amint a pozitivistá stádiumból az elmúlt harminc év alatt a posztpozitivistá stádiumba ment át. E kijelentést, ismételtén, nem tekintem valami olyannak, ami gyanúba akar keverni. Nem azt óhajtom sugallni, hogy a filozófusok valami olyat tesznek, amit nem kellene (vagy szabadna) tenniük. Mivel úgy vélem, hogy a filozófia nem olyasfajta dolog, aminek *ténylegesen* történeti lényege vagy missziója volna, így azután *nem* azt állítom, hogy az analitikus irányzat valahogyan letért volna az igaz útról. A szűk és hivatásszerű értelemben a „filozófia” éppenséggel az, amit mi, filozófiaprofesszorok művelünk. Az, hogy van közös stílusunk és az egyetemi tanszékek szervezeti rendjében meghatározott rubrikánk – nagyon is elegendő ahhoz, hogy diszciplínánkat éppoly azonosíthatóvá és megbecsültté tegye, mint bármely más diszciplínát. Sőt, ahol a stílus abban a fajta argumen-

tációs ügyességben áll, amit fentebb írtam le, ott arra is elegendő, hogy társadalmilag értékessé tegye. Egy nemzet szerencsésnek tarthatja magát, ha van néhány ezer, hozzávetőleg sok szabadidővel rendelkező és többnyire minden szakképzettség híján levő entellektüelje, akik különösképpen jártasak érvek összefűzésében és szétszedésében. Egy ilyen csoport értékes kulturális erőforrást jelent. Amint azt gyakran leírjuk támogatásért benyújtott kérelmeinkben, a nemzet javára válna, ha a közügyeket érintő tervezetekben kikérnék az analitikus filozófusok tanácsát. Mi legalább olyan jól fogunk kibicelni, mint bármely más professzionális csoport; sőt, talán jobban, mint legtöbbjük.

Van azonban valami kétséges az analitikus filozófia jelenlegi önmagáról-alkotott-képében [self-image]. A legjobban talán úgy tudom megfogalmazni, ha azt mondom: rosszhiszeműség fenyeget minket, amennyiben kezdünk hitelt adni annak a nézetnek, hogy nem csupán okosak, de bölcsek is vagyunk. Az önbecsülés e kettős formájára nem vagyunk feljogosítva. A filozófiaprofesszorokat hagyományosan azért tartották bölcsnek, mivel úgy gondolták, sokat olvastak és tapasztaltak, messzi utakat jártak be a gondolat birodalmában, azokon a nagy problémákon elmélkedtek, melyek mindig is kínozták az emberi szellemet. Ez a kép többé-kevésbé plauzibilis volt addig, ameddig a filozófia tanulmányozása a filozófiatörténet tanulmányozására összpontosult (amint az 1950 előtt az amerikai filozófiai tanszékeken történt, vagy manapság pl. Franciaországban és Németországban történik). A pozitivista forradalom azonban megváltoztatta a filozófusról alkotott képet; e képben a tanult emberből [scholar] (természet)tudós [scientist] lett. E kép azt sugallta, hogy a legjobb filozófia-hallgató nem az a fajta, aki esetleg eszmetörténetet [intellectual history] hallgatott, hanem az, aki matematikát vagy fizikát. A posztpozitivisták stádiumba történő átmenet folyamán azután a természettudósról alkotott képet egy másik foglalta el – bár nem egészen világos, milyen. Az analitikus filozófus legmegfelelőbb modellje most talán az *ügyvéd* – nem a tanult ember, sem pedig a tudós. Egy jó levél megszerkesztésének, elsőprő keresztkérdések elé állításnak vagy releváns precedensek fellelésének a tehetsége nagyrészt egybeesik azzal a tehetséggel, amit az analitikus filozófusok „megkülönböztetetten filozófiai” tehetségnek tartanak. Elégészes jó ügyvédnek vagy jó analitikus filozófusnak lenni ahhoz, hogy az ember egy pillantással felmérje a kijelentések egy zavarbaejtően nagy halmazának összes tagja között fennálló inferenciális összefüggéseket.

Az ok, amiért a filozófusok továbbra is hajlanak arra, hogy önmaguknak bölcsességet tulajdonítsanak, abban áll, hogy a jelenkori analitikus filozófia a harminc évvel korábbi logikai pozitivizmustól örökölte azt a pretenziót, hogy birtokában van heurisztikus fogalmak szilárd mátrixának – olyan kategóriáknak, melyek lehetővé teszik, hogy osztályozza, átfogóan megértse és bírálja a kultúra többi részét. Ilyeneknek azonban nincs birtokában. A pozitivista sémát semmi sem követte, ami akár csak kísérletet is tett volna egy hasonló átfogó képre – s még kevésbé valamifajta, az illető sémára vonatkozó konszenzus a posztpozitivisták analitikus filozófusok körében. Ám a retorika, amihez beadványok szerkesztésében gyakran folyamodunk, és a leereszkedő hangnem, amit más diszciplínák professzoraival szemben megütünk, továbbra is biztosra veszi, hogy a „fogalmi kérdéseket” uraljuk. Azt a benyomást keltik, hogy közismert argumentáló tehetségünkön túlmenően, még valamilyen különös, privilegizált tudással is rendelkezünk a fogalmakat illetően; s ez egyúttal privilegizált helyzetet biztosít számunkra. Ilyen tudással, ilyen magasabb szemponttal azonban nem rendelkezünk. Leromboltuk

Reichenbach építményét, s vele együtt azt a listát is, amit „a tudományos filozófia problémáiról” ő állított össze. Helyébe semmit sem állítottunk, és nem is volna tanácsos kísérletet tenni rá. Ha az elmúlt évtizedekben valamit is megtanultunk a fogalmakat illetően, akkor éppenséggel azt, hogy egy fogalommal bírnival annyi, mint használni tudni egy szót; hogy a fogalmakat uralni annyi, mint használni tudni egy nyelvet – és hogy a nyelveket inkább teremtik, mintsem felfedezik. Le kell mondanunk arról az elképzelésről, hogy hozzá tudunk férni olyan szuperfogalmakhoz, amelyek nem különös történeti korok, különös foglalkozások, a kultúra különös szféráinak fogalmai, hanem valamiképpen szükségszerű módon benne rejlenek minden alárendelt fogalomban, s ezért azután arra használhatók, hogy ez utóbbiakat velük „analizáljuk”. Ezáltal feladjuk ama Platón és Reichenbach által dédelgetett régi álmot, melyből Wittgenstein ébresztett fel minket – a filozófiának mint *scientia scientiarum*-nak, mint a tudományos tudás természetére vonatkozó tudásnak, minden lehetséges vizsgálódás természetére vonatkozó sikeres vizsgálódás eredményének az álmát.

Hadd próbáljam ez utóbbi állítást egy az „alkalmazott filozófia” területére (ahol a „fogalmi kérdések” hangoztatása még mindig sajnálatosan gyakori) kitekintő rövid exkurzussal némileg konkrétabbá tenni. Ha feladjuk a bölcs ember retorikáját, akkor nem fogjuk többé azt mondani, hogy míg egy orvosi-etikai dilemmával szembenező orvos *használja* a „személy” vagy a „legfőbb érdek” fogalmát, addig mi, filozófusok képesek vagyunk azt számára *analizálni, megvilágítani*. A legtöbb, amit tenni tudunk az, hogy megmagyarázzuk azt a módot, ahogy különböző, általunk olvasott emberek (Mill, Hume, Spinoza, Kant, Hegel) e terminust használták, s azokat a dolgokat, amiket használatukkor mondtak. Ez hozzátehet valamit – talán valami hasznosat – ahhoz a módhoz, ahogy a terminust az orvos ezentúl használni fogja, s így ahhoz a döntéshez is, amit meg kell hoznia. Azt azonban nem mondja meg neki, hogy ő valóban mit is értett rajta, milyen előfeltevései voltak, s hogy valójában miről is volt szó. Csupán azzal az eredménnyel szolgál, amivel a humán kultúra bármely növekedése – új alternatívákat, új kontextusokat, új nyelveket villant fel. Nem teszünk semmi olyat, ami radikálisan különbözne attól, amit egy irodalom- vagy történelemprofesszor tenne vagy tehetne ugyanebben a szituációban. Éppen csak kiszélesítjük a nyelvi vagy argumentatív repertoárt, s ezzel a képzelőerőt. Ezen a hagyományos humanista feladaton túlmenően csak azt tudjuk tenni, amit egy ügyvéd tesz – argumentumot találni bármire, aminek megtételét ügyfelünk elhatározta, s a választott ügyet a jobbik ügynek feltüntetni.

Ezen a ponton, azt hiszem, azért csapjuk be magunkat, mert gyakran találkozunk olyan orvosokkal vagy pszichológusokkal, történészekkel vagy irodalomkritikusokkal, vagy csak egyszerű állampolgárokkal, akik papagájszerűen ismételtetnek szavakat vagy jelszókat, amelyeket a múlt egyik vagy másik nagy filozófusa alkotott meg vagy analizált. Ezáltal hajlunk arra a feltételezésre, hogy mi, filozófusok tudjuk, mi az, ami történik – éspedig oly módon, ahogy ezek az emberek, akik nem ismerik a terminusok vagy állítások genealógiáját, nem tudhatják. Ez azonban *non sequitur*. Ha egy orvos a betege iránti tisztelet és a fájdalmának enyhítésére irányuló szükséglet között vergődik, akkor a helyzet nem az, hogy zavarban van vagy homályosan lát olyan kérdésekben, melyekkel a filozófus, aki a teleologikus vagy utilitárius etika előnyeiről és hátrányairól képes számot adni, tisztában van. Tagoltan látni erény, ám nem azonos a konfúzió eloszlásával, a világosság megszerzésével. Az ember saját alternatíváit világosabban

láthatja azáltal is, hogy olyan szóhálót alkalmaz, amit egy regényíró, egy irodalomtörténész, egy társadalomtörténész vagy egy teológus alkotott meg. Ám hogy többet képes mondani, az a felsorolt esetek egyikében sem – ahogy a morálfilozófus hálójának esetében sem – jelenti azt, hogy felfedeztük, mit is értettünk végig, mit is előfeltételeztünk az egész idő alatt. Azon dolgok egyike, amikre Wittgenstein tanított meg minket, a lecke, ami segítségünkre van abban, hogy Reichenbachtól distanciáljuk magunkat, éppenséggel az, hogy plauzibilis premisszákat találni, melyekből egy kijelentést le lehet vezetni, korántsem azonos az arra való ráleléssel, hogy a kijelentést tévő személy „valóban mire is gondolt” [really had in mind]. Egy másik dolog, amit megtanított nekünk, az, hogy megtanulni elmondani egy történetet arról, amit teszünk, nem szükségképpen – sőt, általában nem – jelenti azt, hogy felfedeztük eredeti problémánkat, motívumunkat vagy intenciónkat. Tudományos stílusban érvet konstruálni vagy irodalmi stílusban történetet alkotni – mindkettő helyénvaló dolog. Ám egyik sem valamely előzetes valóság felfedezése, ami arra várt volna, hogy most „analízissel” vagy „reflexióval” előássuk. Ami az elmúlt harminc évben az analitikus filozófiában történt, mind arra szolgált, hogy észrevegyük az ilyen konstrukciók és az olyanfajta tudományos felfedezés közti különbséget, amelyhez Reichenbach próbálta hajlítani a filozófiai vizsgáldást.

#### 4. AZ „ANALITIKUS” – „KONTINENTÁLIS” ELLENTÉT

Eddig a pontig arról beszéltem, hogy az analitikus filozófia a maga benső antipozitívista dialektikájánál fogva rákényszerül arra, hogy az önmagáról mint eredményeket elérő tudományról kialakított képtől eltávolodjék, s egy olyan kép kialakítása felé közeledjen, melyben úgy jelenik meg, mint az argumentatív ügyesség szabad – s az ember szinte azt mondaná: „spekulatív” – gyakorlása. „Spekulatív” annyit tesz itt, mint „előzetes distinkciók halmazának vagy problémák listájának kényszerétől mentes”. Reichenbach *redivivus* feltételezhetően megbotránkozna a kényszer eme hiányán – a nyelvek zűrzavarán, a problémáknak és programoknak a jelenkori amerikai filozófiában való proliferációján. Ám csodálná a stílust, az érvekhez való ragaszkodást, a dialektikus éleselméjűséget. Helyeselné a filozófusok körében azok iránt táplált széles körű bizalmatlanságot, akik – mint fogalmazott – „képzettek az irodalomban és a történelemben”, ám „a matematikai tudományok kifinomult módszereit sohasem sajátították el”. Feltehetően egyetértene azzal a jeles analitikus filozófussal, aki azt hangoztatta, hogy az „intellektuális higiénia” megköveteli, hogy az ember ne olvassa Derrida vagy Foucault könyveit. Ez az attitűd azonban az amerikai egyetemeken életében gyakorlati problémákat vetett fel; olyan problémákat, melyeket szimptomatikusan kivonatol a kérdés: „Ki fog Hegelt tanítani?”. A következőkben ezekkel a problémákkal kívánok foglalkozni.

Reichenbachnak erre a kérdésre adott válasza így hangzott: „Lehetőleg senki sem.” Ez a válasz tökéletesen értelmes, ha az ember úgy gondolja, hogy Hegel ugyanazt a fajta dolgot próbálta meg véghezvinni – s vallott kudarcot benne –, mint amit Locke, Leibniz, Hume és Kant akartak véghezvinni – nevezetesen megérteni a természettudományok teljesítményeinek természetét, lehetőségét és határait. Semmi kétség, ezt igen-csak gyatrán művelte. Az is tökéletesen értelmes, ha az ember a hangsúlyt a *Logikára*



teszi, és Hegelnek a „rendszerrel” és a „*Wissenschaft*”-tal kapcsolatos retorikájára. Ám Hegelnek nem ezek a részei azok, amelyek Marx vagy általában a XIX. század történeti és politikai gondolkodása számára fontosnak bizonyultak. Ami számukra fontos volt, azt pontosan azok a részek jelentették, melyek elfordultak a természet megismerésétől, az Új Tudomány jelenségétől, s pillantásukat az emberi lények történeti önmegértésére és önmeghatározására irányították: a *Fenomenológia*, a *Jogfilozófia* és a *Történelemfilozófia*. Ezekkel a munkákkal Hegel az emberi történelem menetét illető, egymást átfedő történetek sorát kezdte meg; oly sort, amely magába foglalja Marxot, Nietzsche-t, a késői Heideggert és Foucault-t. Ezek a történetek bizonyítják nem „filozófiai rendszerek”. Nem próbálnak megoldásokat találni szubjektum és objektum problémáira, sem pedig azon problémák bármelyikére, melyekről Reichenbach úgy hitte, a XIX. századi természettudomány végleg megoldotta őket. Ám épp az effajta írások jelentik, azt hiszem, az arra a kérdésre adott reichenbach-i válasz fő alternatíváját, mely úgy szól: mi lehet a filozófia a modern tudomány korában?

A kérdés, „Ki tanítson most Hegelt?”, annak a további kérdésnek a megnyilvánulása, mely így hangzik: „Ki fogja tanítani ezt a műfajt – mindezeket az ún. ’kontinentális’ filozófusokat?”. A kézenfekvő válasz így szól: „Bárki, aki szívesen tanulmányozza őket.” Ez egyúttal a helyes válasz is, de teljes mértékben csak akkor fogadhatjuk el, ha megtisztítjuk az utat egy csomó mondvacsinált kérdéstől. Ezek egyike így hangzik: „Vajon ezek a kontinentális filozófusok tényleg *filozófusok*?” Az analitikus filozófusok, miután a filozófiai tehetséget az argumentatív ügyességgel azonosítják, és azt észlelik, hogy Heidegger vagy Foucault egyetlen szövegében sem található valami olyan, amit *érvnek* lehetne tekinteni, azt sugallják, hogy itt valószínűleg olyan emberekről van szó, akik megpróbáltak ugyan filozófusok lenni, ám nem sikerült nekik –, hogy ők inkompetens filozófusok. Ez éppoly butaság, mintha azt mondanánk, hogy Platón inkompetens szofista volt, vagy hogy egy sündisznó csupán inkompetens róka. Hegel tudta, mit gondoljon azokról a filozófusokról, akik a matematikusok módszerét és stílusát utánozták. Hegel azt gondolta, *ők* az inkompetensek. Az inkompetencia eme kölcsönös vádjai senkinek sem használtak. Egyszerűen el kell ejtenünk azt a kérdést, hogy mi is a filozófia valójában, vagy hogy ki is számít igazán filozófusnak.

A mi korunk nem az első, s nem is az utolsó, melyben az entellektüelek, akiknek az önjellemzésében a „filozófia” szó szerepelt, rajokra oszlottak és tartományokért harcoltak. Az, amit mi ma „filozófiának” nevezünk, a XIX. század végének Amerikájában abból bontakozott ki, amit most „keresztény apologetikának” hívunk, azon kölcsönös vádaskodásoktól kísérve, hogy a másik „valójában egyáltalán nem filozófus”. Hasonló dolgok történtek akkor, amikor az, amit most „empirikus pszichológiának” nevezünk, a maga pozícióját kezdte megszilárdítani. Manapság pedig harcokat látunk a filozófiai és matematikai tanszékek között, annak eldöntésére, hogy melyikük költségvetése viselje annak az egy matematikai logikusnak a terhé, akit az egyetem megengedhet magának. A pénz és a hatalom körüli ilyen viták egy csomó *ad hoc* retorikát hoznak létre a „filozófia természetét” illetően; olyan retorikát, melyet egy tapasztalt dékán automatikusan kiszűr. Az ilyen viták csak akkor válnak veszélyessé, amikor az egyik fél azt akarja mondani, hogy a másik által tanított anyagot *egyáltalán* ne tanítsák.

Sajnálatos módon ilyen dolgok pedig elhangzanak. Jómagam hallottam, amint analitikus filozófusok összehasonlító irodalom tanszékekre acsarkodtak amiatt, hogy Nietz-

sche és Derrida tanításával átléptek a filozófia mezejére; és hogy kétszeresen dühbe jöttek arra a javaslatra, hogy Nietzsche és Derridát talán ők maguk is taníthatnák. Fordítva pedig hallottam a kontinentális filozófia híveit ellenszenvvel nyilatkozni a „puszta szofista érvelésről” [logic chopping], amivel analitikus kollégáik a hallgatók idejét vesztegetik és agyukat csapolják. Miként az inkompetencia kölcsönös vádjai, úgy az effajta retorika is értelmetlen. Ráadásul veszélyes is, mivel odáig juthat a dolog, hogy az egyetemeken nem marad többé a tantestületben senki, aki az érdeklődő hallgatóknak bizonyos könyveket el tudna magyarázni. Az egyetlen lehetőség, amivel a szabad tanulás [liberal learning] intézményei igazolhatják létüket, mégiscsak az, hogy olyan helyek, ahol a diákok a könyvtárban gyakorlatilag minden könyvet megtalálhatnak – Gadamert vagy Kripkét, Searle-t vagy Derridát –, majd pedig találhatnak valakit, akivel beszélhetnek róla. Amikor végül is lezárul az körül folyó összes csatározás, hogy melyik tanszék költségvetése viselje a terhet, meg kell még bizonyosodnunk afelől, hogy az eredmény nem az lett-e, hogy a diákok számára adódó lehetőségek leszűkültek.

Abból, amit mondtam, az következik, hogy nem azon kell buzgólkodnunk, hogy „hidat verjünk” az analitikus és a kontinentális filozófia között. Egy ilyen tervnek akkor volna értelme, ha – amint az néha megfogalmazódik – mindkét fél közös problémákat feszegetne eltérő „módszerekkel”. Ám először is ilyen közös problémák nincsenek: amikor egy történetet akarunk felkutatni, amit azután el lehet beszélni, akkor eközben nem ugyanazokkal a problémákkal találkozunk, mint amelyeneket az „analitikus” filozófiai folyóiratokban tárgyalnak. Másodsorban pedig a „módszerek” fogalma egyik oldalon sem örvend világos alkalmazásnak. Az „erőteljes analitikus eszközöknek”, melyeket Reichenbach idézett meg, többé az égvilágon semmi relevanciájuk nincs arra nézve, amit az analitikus filozófusok ténylegesen művelnek. A szóban forgó eszközök pusztán Reichenbach korának pozitivistá distinkciói voltak. Az ilyen új eszközök, mint amelyenekre szert tettünk, pusztán a legújabb idők többé-kevésbé átmeneti distinkciói. A posztusserliánus „kontinentális” filozófia fejlődése szintén a „módszer” ellen ment végbe. Husserlnek a fenomenológiai módszerre irányuló vizsgálódása, hasonlóan Reichenbach logikai pozitívizmusához, a „tudomány biztos útjával” kapcsolatban elhangzott sürgető igény kifejeződése volt. Husserl azonban csak rövid és meddő intermezzót jelentett a Hegel–Marx–Nietzsche–Heidegger–Foucault sorban, melyet jómagam paradigmátikusan „kontinentálisnak” tartok, s amelyet Husserl „historicistaként” ítélt el. Ami Nietzsche, Heideggert és Foucault-t Hegeltől és Marxtól megkülönbözteti, az pontosan abban fejeződik ki, hogy egyre növekvő és egyre teljesebb mértékben *adják fel* a „rendszer”, a „módszer” és a „tudomány” fogalmát; hogy egyre inkább készek a diszciplínák közti határvonalak elmosására, és hogy egyre inkább elvetik azt a felfogást, mely szerint a filozófia valami önálló *Fach* volna.

Ha félretesszük a hídépítésre és az erők egyesítésére vonatkozó reménytelen sóvárgást, akkor az analitikus–kontinentális ellentétet egyszerre láthatjuk állandónak és veszélytelennek. Nincs egy „filozófiának” nevezett egyedi entitás, amely egykor egységes volt, most pedig kettévált volna. „Filozófia” – ez nem egy természetes fajta neve, hanem csupán azon szakok egyikének elnevezése, melyre a humán kultúrát adminisztratív és bibliográfiai célból felosztják. A Reichenbach-féle jellemzése annak, ami „tudományos filozófiának” számít, csakúgy, mint a heideggeri különbségtétel aközött, ami „ontológiai” vagy pusztán „ontikusnak” tekintendő – nem egyéb, mint puszta

fogás abból a célból, hogy figyelmünket arra a témakörre irányítsuk, amit meg akarunk vitatni. Ha el akarjuk kerülni az efféle pártoskodást, s a „filozófia” terminus egy semlegesebb értelméhez kívánunk eljutni, melyben nem partikuláris kutatási programként vagy stílusként jelenik meg, akkor valami olyan elmosódott dolgot fogunk kapni, mint Sellars definíciója: „látni, hogy a dolgok – a szó legtágabb értelmében – hogyan függenek össze, a szó legtágabb értelmében”. Ennek a semleges értelemnek azonban nem sok köze van a filozófiához, a „filozófia” bármely „professzionális” jelentése értelmében. Mivel mind a posztpozitivistá analitikus filozófia, mind pedig a posztfenomenológiai kontinentális filozófia határozottan tagadja az állandó semleges mátrix reichenbach-i fogalmát, melybe minden gondolatnak és nyelvnek bele kell illeszkednie, ezért károltva le kell köszönniük a bölcs szerepéről – arról, hogy végső autoritásként tetszelegjenek a kijelentések vagy cselekedetek értelmességének vagy racionalitásának megállapítása szempontjából. Miután erről kölcsönösen lemondtak, azután megegyezhetnek abban, hogy a nézeteltérés abban a tekintetben áll fenn, hogy új, érdekes, érvekkel kifejtendő problémákra való bukkanás, vagy pedig lebilincselő történeti elbeszélések alkotása jelenti-e az üledékként megmaradt vállalkozások hasznosabbikát.

## 5. A REJTETT NAPIREND

A történetet, amit idáig kifejtettem, a következőképpen lehet összefoglalni:

1. Az analitikus filozófia úgy indult útjára, mint a spekulációtól a tudományhoz való előrelépés egy módja – a filozófiától mint egy történetileg megalapozott diszciplínától a filozófiához, mint a „logikai analízis” körül összpontosuló diszciplínához.

2. A „logikai analízis” fogalma önmaga ellen fordult, és a vélt „tudományos” szótár (amelyet Reichenbach biztosra vett) a Wittgenstein-, a „hétköznapi nyelv”, a Quine-, a Kuhn- és a Sellars-féle kritikák keresztütüzében lassú öngyilkosságot követett el.

3. Az analitikus filozófia így genealógia, küldetéstudat és metafizológia nélkül maradt. A filozófiai képzés egyfajta „döntéstár” [casebook] eljárássá vált, olyasvalamivé, amit a jogi karokon találunk. A diákok elméjüket azzal élesítették, hogy az éppen divatos figurák cikkeinek kinyomtatás előtti fogalmazványait olvasták, s velük kapcsolatban ellenvetéseket igyekeztek megfogalmazni. Az ily módon felnevelt diákok egyre kevésbé tekintettek úgy magukra, mint akik egy tradíciót folytatnak, avagy a tudományok határain levő „kiemelkedő problémák” megoldásában vesznek részt. Önmagukról alkotott képüket inkább a stílusból és az argumentáció minőségéből merítették. Nem annyira kvázi-tudósokká, mint inkább kvázi-üggyvédekké váltak – abban reménykedve, hogy majd csak adódik egy új érdekes eset.

4. Ez a fejlemény az „analitikus” és a „kontinentális” filozófia közti ellentétet kiélezte azáltal, hogy Hegel, Nietzsche, Heidegger stb. tanulmányozását száműzte a filozófiai tanszékekről. Az amerikai egyetemeken e tradíciót most különféle más tanszékeken vitatják, pl. a történelem, a politika és az összehasonlító irodalom tanszékein.

5. Az eredmény az, hogy az amerikai filozófiai tanszékek a humán diszciplínák (ősi otthonuk), a természettudományok (ama tartomány, ahová egykor benyomulni reméltek, ám teljes befogadást sohasem nyertek) és a társadalomtudományok (ami felé mos-

tanság nyújtogatják csápjaikat) között valahol megfeneklettek. A régi vágású filozófia-professzor — aki lehetett akár történész vagy irodalomkritikus is — kihalófélben van. Az újfajta szeretne úgy tekinteni magára, mint szabadon csapongó analitikus intellektusra, aki képes „filozófiai szakvéleményt” nyilvánítani bármivel kapcsolatban, ami csak elé kerül, de akinek van egyúttal hazai felségterülete is, amelyre vonatkozóan különleges tudással rendelkezik. Ezt a képet azonban nehéz fenntartani. A filozófiai problémák és programok egyre növekvő tiszavirág-élete a hazai talajt változó földdé teszi. Az egyetem többi része pedig (meglehetősen joggal) összezavarodott, s nem nagyon tudja, hogy egy „filozófiai szakvélemény” miféle dolog is lehet.

Történetem különböző típusú professzorok közti harc története; professzoroké eltérő fogékonysággal, s így eltérő paradigmákkal és érdeklődéssel. Az egyetemi politika története; hosszú távon nem sokkal több, mint az a kérdés, hogy milyen fajta professzorok melyik tanszék költségvetésébe kerüljenek. Az egyetemi politika által létrehozott problémákat pedig még több egyetemi politikával lehet megoldani. Az ember azt várhatja, hogy a század végére az amerikai filozófia túljut azokon a nehézségeken, amelyek az elmúlt harminc esztendőt kísérték végig, és ismét önmagáról alkotott világos képet fog kifejleszteni. A lehetőségek egyike az, hogy e kép egy új diszciplína képe lesz; olyané, amely nem nagyon idősebb ötven évnél, és amely (feltéve, hogy az analitikus filozófia időközben nem győzedelmeskedett a kontinentális egyetemeken) meg sem próbál összekapcsolódni, vagy egyáltalán csak vitába bocsátkozni azzal, amit a „filozófia” elnevezéssel a világ más részein művelnek.

A téma eddigi kifejtéséből azonban valami kimaradt. A professzorok közti viták ugyanis sohasem teljesen függetlenek szélesebb körű vitáktól. A régi típusú (Dewey–Whitehead-féle) „humanista” filozófia és a pozitivisták közti ellentét mögött egy rejtett napirend húzódott meg, s hasonló napirend rejlik az „analitikus” és a „kontinentális” filozófia közti ellentét mögött is. A halk és elnehezült suttogás, mely mindkét oldalon a másik fél immoralitásáról vagy ostobaságáról folyik, oly szenvedélyeket jelez, amiket az egyetemeken belüli harc nem képes teljességgel megmagyarázni.

Noha a filozófia nem olyan valami, ami egykor egész volt, most pedig kettéhasadt, valami más azonban igen — nevezetesen a világi entellektüel [secular intellectual] önmagára vonatkozó felfogása. Egészen Kantig a világi entellektüel a fejlődő természet-tudományok által szerzett tudásban látta élete célját. A XIX. században olyan emberek, mint Huxley és Clifford és Peirce továbbra is a tudományos igazság tiszteletében látták megtestesülni a legmagasabb emberi erényt — azt, ami a keresztény felebaráti szeretettel és az istenfélelemmel morálisan egyenértékű. Ezek a XIX. századi alakok voltak Reichenbach hősei. Ám a XIX. század egy másfajta világi entellektüel felnövekedésének is tanúja volt; azé, aki éppoly alapvetően elvesztette hitét a tudományban, mint a felvilágosodás Istenben. Carlyle és Henry Adams ezen újfajta entellektüelek példái; azoké, akiknek tudatát a történelem kontingenciájának érzése uralja, ama szótár kontingenciája, amelyet maguk is használnak; az az érzés, hogy a természet és a tudományos igazság nem érinti a dolgok velejét, és hogy a történelem nagyon is törekeny. Ez a fajta entellektüel a kelleténél is jobban szekularizálódott; a „tudomány” vagy az „emberiség” vallását ugyanis éppannyira öncsalásnak tartja, mint a régi korok vallását. Gondolatai Nietzsche tudományról vallott nézeteinek irányába tartanak: a tudomány nem egyéb, mint a teológia meghosszabbítása — s mindkettő a „leghosszabb hazugság”. Az ilyen

entellektüeleknek a „tudományos” vagy „lingvisztikai” filozófia iránti attitűdjét Nietzsche csattanója összegzi: „Attól tartok, nem leszünk képesek megszabadulni Istentől, mivel még mindig hiszünk a grammatikában.”

A kétfajta entellektüel közti ellentét századunkban elmélyült. Valóban nem pusztán egyetemi politikáról van szó. Hanem inkább arról a szakadásról, amelyet Snow pontatlanul a „tudományos kultúra” és az „irodalmi kultúra” közti ellentétként festett le. Arról az antagonizmusról, ami akkor kezd explicitté válni, amikor analitikus filozófusok az irodalmi tanszékeken uralkodó „irracionizmusról” sutognak, és amikor a kontinentális filozófusok metsző hangon teszik szavá az analitikusok írásaiból hiányzó „emberi jelentőséget”. Arról a különbségről, mely azon entellektüel között áll fenn, akik azt hiszik, hogy valami olyanban, mint „a tudományos módszer alkalmazása” rejlik az emberi szabadság legfőbb reménysége, és azok között, akik Foucault-val és Heideggerrel a „tudományos módszer” eme fogalmában az álarcot látják, ami mögött egy nihilisztikus kor kegyetlensége és kétségbeesése rejtőzködik. Mindez pedig akkor válik nyilvánvalóvá, amikor analitikus filozófusok megjegyzik, hogy Carnap emigrált, míg Heidegger csatlakozott a náci párthoz; hogy Russell átlátott a sztálinizmuson, míg Sartre nem, hogy Rawls osztja a törvények hatalmába vetett szokásos civilizatórikus reményeket, míg Foucault nem. És így segít megmagyarázni, hogy Kripke, Kuhn és Rawls, noha érdeklődésük aligha vág egybe, miért állnak mégis valahogy egy oldalon, míg Heidegger, Foucault és Derrida, noha ők is jócskán eltérő témákat feszegetnek, a másikon.

E hasadást *politikai* hasadásnak lehet nevezni, hiszen mindkét fél úgy tekint magára, mint aki az egész *polis* érdekeit tartja szem előtt – mint azokra a vezérekre, akiknek feladatuk, hogy embertársaiknak a kor veszélyeit jelezzék. A „tudományos” és a „tudománytalan” entellektüelekre történő eme felosztás azután számtalan módon kapcsolódik számtalan olyan kérdéshez, amelyek szűkebb és ismertebb értelemben „politikaiak”. Ahelyett azonban, hogy tovább követnénk ezeket a kérdéseket, egyszerűen csak azt javasolnám, hogy ameddig csak bírjuk, tartsuk fenn a pragmatikus toleranciát – hogy mindkét fél a másikat tisztességes, legfeljebb tévútra jutott kollégának lássa, s hogy tegyenek meg minden tőlük telhetőt, hogy fényt hozzanak egy sötét korba. Különösképpen pedig arra kell emlékeztetnünk magunkat, hogy noha az egyetemi politika és a valódi politika között igenis *vannak* kapcsolatok, ezek nem eléggé szorosak ahhoz, hogy az utóbbi szenvedélyeit az előbbibe ültessük át.

(Fordította: Fehér M. István)

# VITÁK A SZOVJET FILOZÓFIÁBAN A TÁRSADALMI TÖRVÉNYEK MŰKÖDÉSÉNEK ÉS ÉRVÉNYESÜLÉSÉNEK MECHANIZMUSÁRÓL

LEONYID GREKOV

A történelmi materializmus egyik központi kérdése ez, így magától értetődik, hogy a kutatók állandóan vizsgálják. A filozófusok, a közgazdászok, a tudományos kommunizmus és a társadalomtudományok különböző területeinek szakemberei a kérdés más-más oldalát veszik szemügyre. A tudományos kutatásnak egyik legfontosabb ágazata: a szocializmus kommunizmusba való átnövése törvényszerű mechanizmusának elemzése, amelyet az SZKP dokumentumai vázolnak, a szovjet filozófusok kutatásai pedig részletesen kidolgoznak.

A társadalmi fejlődés törvényeinek sajátosságairól már sokat írtak, ebben a kérdésben sok minden tisztázott, világos, vitathatatlanul helyes: azt lehet mondani, alapvető igazság. Ennek ellenére a probléma sok oldalának értelmezése még nehézséget jelent, sok a véleménykülönbség, de mindezt igazolják az elemzés nehézségei (bár néha talán mégsem). Mindezen nehézségek megoldása, illetve a kiút keresése, kétségtelenül hozzá fog járulni a történelmi materializmus elméleti és módszertani alapkérdéseinek szélesebb körű megvitatásához, mely főleg az utóbbi évek irodalmára jellemző. (Lásd pl. V. Zs. Kelle, M. Ja. Koval'zon: „A társadalomfilozófiai kutatás legfontosabb metodológiai aspektusai”, *Voproszű filozofii*, 1980/7.)

A minket foglalkoztató probléma első és fő komponense a társadalmi törvény természetéről, objektív jellegéről szóló kérdés. Itt minden világos és egyértelmű: a társadalmi fejlődés törvényei, természetükre és lényegükre nézve, objektívek, és éppúgy, mint a természeti törvények, az ember akarától és tudatától függetlenül működnek. Bár minden világos, emlékeztetőül megemlíjtük a marxista–leninista társadalomfilozófiai elmélet klasszikusainak néhány jól ismert tételét. Engels pl. azt írta az értéktörvényről, hogy az az árutermelésnek, tehát az árutermelés legmagasabb formájának, a tőkés árutermelésnek is alaptörvénye, mely a mai társadalomban azon az egyetlen módon tör utat magának, ahogyan a gazdasági törvények a magántermelők társadalmában utat törhetnek maguknak: mind a dolgokban és viszonyokban rejlő, a termelők akarától független, vakon ható természeti törvény. Engels idézett gondolatából jól kiolvasható, hogy a magántermelők társadalmában a gazdasági törvények az emberek akarától és törekvéseitől függetlenül törnek utat maguknak; más szóval a törvény működésére a szubjektív faktor nem hat, azt kizárólag az objektív faktor határozza meg. De vajon tovább is el lehet-e jutni Engels gondolatából, mint csupán a nyilvánvaló következtetésekhez? És lehet-e alkalmazni valamennyi társadalmi törvényre, elsősorban a szocializmusban, a társult termelők társadalmában? Nem függ-e vajon a törvény működési mechanizmusa a szocializmus feltételei között az „emberek akarától és törekvéseitől”, vagyis nem más módon kapcsolódik-e össze a társadalmi törvények működése az

objektív és szubjektív faktorokkal? Nos, igaz, hogy Engels a magántermelői társadalomban vizsgálja a törvény működését, de a lényegen ez nem változtat. Természetesen a szocialista társadalomban, ahol a termelési eszközök társadalmi tulajdona biztosítja, hogy a termelők a termelést előre felvázolt terv alapján irányítsák, az értéktörvény, mint a többi társadalmi törvény is, nem „vakon” hat, hanem — Marx szavaival — „kollektív értelem” eredményeként. De mindezek ellenére, mégis objektív marad, mert benne van „a dolgokban és viszonyokban”, mivel a szocializmusban is létezik az árutermelés (legyen bár egészen sajátos jellegű is).

Tehát a társadalmi törvények „objektívek”. De milyen vajon működési mechanizmusuk természete? Úgy látszik, hogy itt sincs helye vitának: hiszen maga a gondolat, ennek az értelmezésnek a jelentése, valami objektívet feltételez, ami a törvényben létezik és lényegétől elválaszthatatlan. Ezért, ahogyan maga a törvény is, működési mechanizmusa úgyszintén — a definíció szerint — független az emberek akaratától és tudatától. Amikor a társadalmi törvények működési mechanizmusáról beszélünk, szemmel láthatóan figyelembe vesszük a „dolgok és viszonyok” felépítését, ami magában foglalja a társadalmi fejlődés egy másik törvényét: a társadalmi törvény mechanizmusa azon ok-okozati kapcsolatrendszerek struktúráját jelenti, amelyek kifejezik a lényegét.

Mégis felvetődnek viták a társadalmi törvények működési mechanizmusának természetét értelmezők között, s ezek nagyon jelentős viták. Hogy e viták és nézeteltérések lényegében eligazodjunk, mindenekelőtt a törvény mechanizmusának a társadalmi fejlődés objektív és szubjektív faktoraival való kapcsolata kérdését kell megvizsgálni.

A legutóbbi két évtized szovjet szerzőinek munkáiban világosan megmutatkozott az az álláspont, mely szerint a társadalmi törvények működési mechanizmusa nemcsak az objektív faktorokkal van kapcsolatban, hanem a szubjektívekkel is. Ennek az álláspontnak a képviselői (Ju. K. Pletnyikov, V. I. Pripisznov, G. K. Cserkaszov és mások) arra az egyszerű tényre alapozzák véleményüket, miszerint a társadalmi életben semmi sem történik emberi tevékenység nélkül, vagyis a társadalmi törvények az emberi tevékenység törvényei, működési mechanizmusuk pedig az emberi tevékenység determinációjának mechanizmusa, hiszen az ember a történelmi tevékenység szubjektuma.

A leginkább tényszerűen V. I. Pripisznov elemzi ezt a kérdést, aki a dolog lényegét ebben látja: „feltárni, hogyan realizálódik az emberi tevékenységben a törvények objektív lényege, miképpen determinálja az objektív feltételek és a társadalmi viszonyok objektíve létező rendszere az emberek cselekedeteit”. (*Mehanizm gyejsztvija szocial'nüh zakonov i szubjektivnüh faktor*, Dusanbe 1972, 61. o.) Pripisznov munkájának alapvető jelentősége abban áll, hogy ő a probléma legkülönbözőbb oldalait vizsgálja, szigorúan megkülönbözteti például a törvény lényegét, működési mechanizmusát stb. Meg kell jegyeznünk, hogy V. I. Pripisznov, és más szerzők is, akik a társadalmi törvények működési mechanizmusába bevonták a szubjektív faktort, külön kiemelik, hogy álláspontjuk nem jelenti a társadalmi törvények objektív jellegének kisebbitését, hanem csak az objektív és szubjektív dialektikának a társadalmi fejlődésben történő analízise egyedül helyes alapjául szolgál. V. I. Pripisznov és G. K. Cserkaszov úgy bírálják a más nézeteket vallókat, hogy hangsúlyozzák: nézeteik a társadalmi törvények és az emberi tevékenység szembeállításához, az objektív és szubjektív szétválasztásához vezet. V. I. Pripisznov feltételezése szerint a forradalmi helyzet és a társadalmi forradalom szubjektív tényezőinek viszonyával foglalkozó, közismert Lenin-elemzésben az objektív és szub-

jektív tényezők kölcsönhatása áll a figyelem középpontjában. És ha valaki megpróbálná a szubjektív tényezőt a törvény működési mechanizmusának határain kívül rekeszteni, az a fatalizmusra való átmenetet jelentené. Főbb vonalaiban ez a lényege annak az álláspontnak, amely a szubjektív tényezőnek a társadalmi törvények működési mechanizmusába való bevonását vallja.

Minden érvének kidolgozottsága és megalapozottsága ellenére, nézetünk szerint ez az álláspont egész sor megkötést és korlátozást igényel; különben a társadalmi törvények működési mechanizmusának elemzése lényegesen bonyolultabbá válik, és sok megoldhatatlan probléma is felvetődik. Azok a szerzők, akik a társadalmi törvény működési mechanizmusába bevonják a szubjektív faktort, ebben a szubjektív és objektív dialektika kutatásának eszközét látják, s mindezek ellenére nem veszik észre, hogy az adott metodológiai kör kizárja a kutatási szférából a törvény működési mechanizmusát, mint olyat, amit objektív immanens állapotában vizsgálunk, függetlenül attól, hogy megismerjük és felhasználjuk-e vagy sem. Az általunk itt vizsgált álláspont, mindezekon túl, a szubjektív faktor fogalmának túlzott kibővítésén alapszik. Ez a fogalom itt egyenlő a tevékenység fogalmával. Azt kapjuk, hogy mindenféle tevékenység a szubjektív faktorttal egyenlő. És ha ez így van, akkor szubjektív faktor nélkül semmilyen társadalmi törvény nem működhet. De azonosíthatjuk-e a két fogalmat? Úgy véljük, hogy nem, hogy itt egy megalapozatlan logikai zavar lépett fel. Ráadásul ha csak egy kis ideig is egyetértünk azokkal, akik a szubjektív faktort és a törvény működési mechanizmusát összekapcsolják, akkor ez a kapcsolat általános szociológiai jelleget ölt, és akarva-akaratlanul elmosódik az elvi határ, a működési mechanizmus és a szubjektív faktor vonatkozásában, a szocialista és a preszocialista formációk között. Ennek az elméleti konstrukciónak más alappillérei is támadhatók: pl. a törvény működési mechanizmusának és lényegének fogalmi megkülönböztetése. Ilyen érveket hoznak fel: ennek vagy annak a törvénynek a megfogalmazása, mely a jelenségek közti törvényszerű kapcsolat lényegét tükrözi, még nem jelenti a törvény működési mechanizmusának ismeretét és annak kutatását, az ismeretek sorában a törvény lényegének megismerése után következik. Ezt az állítást a tudománytörténet számos érdekes példája támasztja alá (a gravitáció törvénye, az öröklődési törvények, az értéktörvény). A példák valóban megmutatják, hogy a társadalmi megismerés „minden alkalommal a gazdasági törvény mélységéből emelkedik a társadalmi élet felszínére”. Mindamellet jól látható, hogy a felhasznált tények egy másik értelmezést is lehetővé tesznek, és éppen a törvény lényegének és működési mechanizmusának lényegét illetően. Marx az értéktöbblet-törvényt pl. így elemezte: először megformálta annak lényegét, azután megmutatta, hogyan jelentkezik ez a törvény a kapitalizmus konkrét jelenségeiben. Ez utóbbi jelenti az értéktöbblet-törvény mechanizmusának feltárását.

De az értéktöbblet-törvény marxi elemzése másként is értelmezhető. A törvény definíciója Marxnál a pénz tőkévé válásának folyamatában mutatkozik meg, és legegyszerűbb formájában már ez is fixálja az értéktöbblet képződésének mechanizmusát, más szóval a törvény működési mechanizmusát. Kitűnik, hogy a társadalmi törvény lényegének feltárása elválaszthatatlan működési mechanizmusának megértésétől. A törvény lényegét nem lehet valami statikusnak tekinteni, megjelenési formájától elválasztva elképzelni, és fordítva, a törvény működési mechanizmusának vizsgálata elvezet minket lényegének pontosabb megismeréséhez. Ehhez feltétlenül ki kell kötnünk, hogy a törvény



működési mechanizmusát lényegének megjelenési formájához aligha lehet megfelelően vonatkoztatni. Úgy gondoljuk, hogy a törvény mechanizmusa olyan fogalom, amelyben kifejeződik a törvény struktúrája, „lényegének felépítése”, és ettől a lényegtől a megjelenési forma felé való mozgása.

Azok, akik a szubjektív faktort veszik itt figyelembe, nem minden cél nélkül választják el egymástól a lényeget és a működési mechanizmust. E követelés módszertani jelentősége abban áll, hogy így elhárítsák opponenseik támadásait, azt a szemrehányást, ami a törvény működési mechanizmusának illetve magának a törvénynek objektivitása tagadásáért érheti őket. Valóban, ha a szubjektív faktor összemosódik a működési mechanizmussal, rögtön felvetődik a kérdés: hogyan lehetséges „beszerelni” az objektív mechanizmusba a szubjektív faktort (a tudatos célirányos tevékenységet)? A szubjektívnek az objektívba való ilyesfajta bevezetése, amint különböző szerzők helyesen megjegyezték, feltétlenül a társadalmi törvények működésének szubjektivizálásához vezet. (*Metodologiceszkije problemü politicseszkoy ekonomii szocializma*, szerk. L. I. Abalkin, Leningrád 1976, 54. o.) A kérdés bonyolult, de nem lehet megkerülni. Egyes szerzők abban keresik a megoldást, hogy a törvény működési mechanizmusát és lényegét elválasztják egymástól, mások úgy vélik, hogy a társadalmi fejlődés működési mechanizmusa „objektív–szubjektív jelleget hordoz”. V. I. Pripisznov azt hangsúlyozza, hogy a törvény működési mechanizmusába bevont szubjektív faktor már mintegy objektívvé válik. Ju. K. Pletnyikov azt javasolja, hogy a szubjektív faktoron belül különböztessük meg egymástól a teleologikus és a reális folyamatot. A hangsúly itt azon van, hogy a társadalmi törvény működési mechanizmusában a szubjektív faktor „működő elvként” nem mint céltételezés, hanem mint gyakorlati törvény, azaz mint „teljesen meghatározott anyagi erő” jelenik meg. Szerintünk azonban ezek a pontosítások és megkülönböztetések, melyek, végső soron, akaratlanul is az objektív és szubjektív összecseréléséhez vezetnek, nem töltik be a nekik szánt szerepet.

Ennek az álláspontnak a sebezhetősége akkor derül ki leginkább, amikor a teleológia elve vetődik fel. Hangsúlyozzák például, hogy a teleologikus emberi tevékenység mindenfajta társadalmi törvény kauzális kapcsolatának feltétlen elemét alkotja, s ezért a szubjektív faktor a társadalmi törvények működési mechanizmusában legalább olyan fontos szerepet játszik, mint az objektív. Végeredményben tehát a következő formulát kapjuk: a társadalmi törvények a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos formája; a társadalmi törvények működési mechanizmusa kölcsönhatás, amelynek eredményeként létrejön a szóban forgó kapcsolat, és a szubjektív faktor e mechanizmus aktív cselekvő alapjává válik. Az eredmény: a szubjektív faktor a működési mechanizmusban alapvető szerepet játszik, annak láncszeme, sőt, kezdete is.

Szerintünk azoknak a szerzőknek van igazuk, akik szerint a szubjektív faktor ilyen abszolút bevonása azzal a veszéllyel jár, hogy deformálódik néhány alapkövetelmény, amelyek nélkül a társadalmi törvények működési mechanizmusa és természete nem érthető meg.

Magában véve a teleologikus tevékenység ténye nem szolgálhat alapul a törvény-mechanizmus és a szubjektív faktor szerves kapcsolatának elismeréséül. Gondoljunk Leninnek, Bogdanovval folytatott vitájára: „Abból, hogy ön él és gazdálkodik, gyereket nemz, termel, cserél – a jelenségek objektív-szükségszerű lánc alakul ki, olyan fejlődési lánc, amely független az ön társadalmi tudatától.” Lenin szerint az objektív-szükség-

szerű eseménysor, a fejlődési lánc és a működő társadalmi törvények sorozata független a társadalmi tudattól. Más szavakkal: a társadalmi törvények működése független attól, hogy az emberek tevékenysége (legyen az gazdálkodás, gyermeknemzés vagy termelés) teleologikus jellegű.

Jól látható, hogy a társadalmi törvények közömbösek a teleológia iránt, s hogy a társadalmi kapcsolatokon keresztül törnek utat maguknak, amelyeket viszont az emberek objektíve hoznak létre, függetlenül attól, hogy mi hajtja őket, hogy megértik-e tevékenységük társadalmi következményeit, hogy mennyire szervezettek, aktívak és kitartóak. Az említett álláspont követői voltaképpen egymásnak ellentmondó nézeteket hangoztatnak. Így például, hogy az emberek célirányos tevékenysége nélkül nincsenek társadalmi folyamatok, akkor viszont nem beszélhetünk a társadalmi törvények működési mechanizmusáról. Szerintünk itt összekevernek két különböző dolgot. Magától értetődik, hogy a társadalom egész élete, mindig és mindenütt, emberek tevékenységéből, tehát tudatos lények tevékenységéből épül fel, akik célokat tűznek ki maguk elé és megvalósítják azokat. Továbbá a társadalmi törvények, a természeti törvényektől eltérően, elsősorban emberek közti viszonyok kifejezői. Éppúgy vitathatatlan, hogy a társadalmi fejlődés törvényei az emberek tevékenységében mutatkoznak meg és realizálódnak a folyamatban résztvevők közti egyeztetésben és vitában, az összeütközésekben és erőfeszítésekben. A társadalmi törvények specifikuma abban van, hogy emberek által jönnek létre, akik a történelemben nemcsak szereplők, de szerzők is. Ha az emberek semmit sem csinálnának, társadalmi törvények sem lennének. Mindezekből azonban nem következik, hogy a társadalomfilozófiai kutatásokban ne lehetne elválasztani egymástól ezeket, a reális folyamatban elválaszthatatlanul összefonódó komponenseket — az adott esetben a társadalmi törvényt és az emberek teleologikus tevékenységét. Hiszen pl. az olyan törvények elemzése, mint az értéktörvény vagy a munka társadalmiasítása, lehetetlen anélkül, hogy el ne vonatkoztathatnánk az ember célirányos tevékenységétől.

Tehát a társadalmi törvények működési mechanizmusának természete a *társadalomfilozófiai* kérdések azon csoportjához tartozik, amelyeket csak az emberek tevékenységétől elvonatkoztatva lehet vizsgálni, nem gondolva arra, hogy a társadalomban tudatos emberek cselekszenek. (Itt kell megemlítenünk, hogyan értékelte Marx Ricardo munkáját, mellyel a burzsoá gazdaságot és annak fejlődéstörvényeit elemezte. Marx szerint Ricardónál az a leglényegesebb, amit benne a leginkább támadnak: hogy a kapitalista termelés vizsgálatakor *nem foglalkozik az emberekkel*, hanem csak a termelőerők fejlődésére fordít figyelmet, bármilyen emberi áldozatokba is kerül. Mi ebben látjuk a kérdés metodológiai helyes megoldásának alapvető tényezőjét, ami szoros kapcsolatban van a társadalmi lét strukturális komponenseinek és a törvények működési struktúrájának tanulmányozásával. Így hát megengedhető, hogy elvonatkoztassunk mindattól, ami a cselekvés szubjektív oldalát jelenti: a céloktól, az akarattól, a motivációktól, az érdekektől? Más szavakkal: lehetséges a társadalmi törvényt ill. annak működési mechanizmusát az emberi tevékenység figyelmen kívül hagyásával kutatni?

Az általunk ismertetett álláspont legradikálisabb képviselői azt vallják, hogy a természettörténeti folyamatot még elméletben sem szabad elvonatkoztatni az emberi tevékenységtől. Mint hangsúlyozzák, a természettörténeti folyamat független ugyan az emberek tudásától, de függ azok cselekedeteitől. (Lásd *Voproszű filozofii*, 1982/6,

24. o.) Ez a vélemény számunkra nem látszik kielégítően helyesnek. Megismételjük: emberi tevékenység nélkül nincs társadalmi fejlődés — ezzel egyetlen marxista sem vitatkozik. De itt másról van szó: arról, hogyan kell vizsgálni a társadalmi fejlődés objektív oldalát, vagyis azokat az objektív feltételeket, amelyek között az emberi tevékenység végbemegy, és amelyek azt determinálják. Ez az első ellenvetésünk. A második lényege pedig az, hogy ha a természettörténeti folyamatot nem a tudattól, hanem a tevékenységtől tesszük függővé, akkor — akarva-akaratlanul — tagadjuk a tevékenység tudatos mivoltát. Így zavaros képet kapunk: egy a tudattól megtisztított, objektivált tevékenység képét. Egy célok, motivációk, érdekek nélküli tevékenység (mi ez? mechanikus, gondolatok nélküli gesztusok és mozgások?) lesz a társadalmi törvények működési mechanizmusának aktív, cselekvő alapja...

Mi más véleményen vagyunk: azt mondjuk, hogy a tevékenység fogalmától való elvonatkoztatás nemcsak jogos és lehetséges, hanem szükségszerű is, hogy amikor kitűzünk egy célt (ami jogos és szükséges) logikusan követjük végig a kapcsolatokat, melyek valamely törvény lényegét képezik, és mutatjuk ki fő elemeit a törvénynek mint olyannak. Gondoljunk pl. arra, hogyan elemzi Marx a kapitalizmus néhány „immanens” törvényét és azok működési mechanizmusát (az értéktörvény, az általános tőkefelhalmozás, az értéktöbbletráta csökkenésének törvénye). Talán legkevésbé érdekli őt a cél, a motiváció, egyszerűen az emberi tevékenység; s amikor a törvénynek mint olyannak működési mechanizmusát vizsgálja, nála nem bukkan fel az objektív és a szubjektív, tehát a törvény és a tudatos emberi tevékenység szükségszerű kölcsönhatásának problémája. Hiszen az adott esetben azokról az objektív feltételekről van szó, melyek meghatározzák és korlátozzák az emberi tevékenységet, a társadalmi élet azon logikájáról, amely megadja a társadalmi tudat és a társadalmi tevékenység fejlődésének paramétereit. Ez a korlátozás egyáltalán nem zárja ki a tevékenység fogalmának mint a társadalmi valóság legfontosabb integrációs faktorának óriási metodológiai jelentőségét. E fogalom teljes univerzalitásának, a magyarázati lehetőségek legszélesebb skálájának elismerése mellett, még nem merítettük ki ezzel a magyarázat lehetőségeit. Erről E. G. Jugyin írt sokat, aki lényegesen hozzájárult a probléma metodológiai elemzésének fejlesztéséhez. Jugyin szerint „nem is egy társadalmi jelenség létezik, amely a tevékenységgel valamely *fundamentális* kapcsolatban van (eredetkapcsolatok, fejlődési és funkcionális kapcsolatok), de, ettől függetlenül, jellemző tulajdonságai egész sora alapján mégsem követel a tevékenységen túli magyarázatot”. (E. G. Jugyin: *Szisztyemnij podhod i princip gyejatjel'nosztyi*, Nauka, Moszkva 1978, 299. o.; kiemelés — L. G.) Erre fordít nagy figyelmet A. I. Verbin és V. Zs. Kelle is, amikor azt írják, hogy a történelmi materializmus alapvető kategóriáinak vizsgálatakor (társadalmi lét és társadalmi tudat, alap és felépítmény, termelőerők és társadalmi viszonyok, és, tegyük hozzá, a törvény működési mechanizmusa) az emberi tevékenységet jellemző kategória bevonása nem elkerülhetetlen. Sőt, ahogyan írják, az esetek többségében „csak zavar a probléma kitűzésében és megoldásában”. (A. I. Verbin, V. Zs. Kelle: „Bazisz i nadsztrojka i mechanizmu szocial'noj gyejatjel'nosztyi ljugyej” *Filoszofszkije nauki*, 1979/1.) Mint ismeretes, a történelmi materializmus alapjairól szóló marxi kifejtés logikájának és a világtörténelem törvényszerű fejlődésének kimutatása, csak annak volt köszönhető, hogy a társadalomfilozófiai kutatás meghatározott szakaszaiban elvonatkoztatott a történelem jellemzésétől mint az emberek tevékenységének termékétől. (Lásd V. Zs. Kelle, M. Ja. Koval'zon:

*Voproszű filosofii*, 1980/7, 118. o.) A társadalomfilozófiai elemzésnek fontos feladata, hogy elvonatkoztassuk a hétköznapi gyakorlattól, az emberi tevékenység megnyilatkozásainak igencsak gazdag spektrumától azokat az objektív, sokoldalú viszonyokat és formákat, amelyekben a társadalmi törvények különböző oldalai megmutatkoznak, mert csak így teremthető meg a lehetőség arra, hogy a törvény működési mechanizmusát a szubjektív faktortól függetlenül vizsgáljuk, függetlenül attól, hogy az adott társadalmi törvény ismert-e avagy ismeretlen. Ennek a feladatnak a megoldása a társadalmi törvények társadalomfilozófiai elemzésének egyik legfontosabb szakaszát jelenti, amelyet követően szerintünk meg kell vizsgálni a társadalmi törvény mechanizmusának és a szubjektív faktor szerepének és helyének kérdését.

Egyetértünk azokkal a szerzőkkel, akik úgy vélik, hogy a társadalomfilozófiai elemzés előbb említett nehézségei eltűnnek, ha a szubjektív faktor és a társadalmi törvény mechanizmusának kapcsolatáról szóló törvényt másként fogalmazzuk meg; és pedig úgy, hogy a vizsgálat középpontjába a szubjektív faktor szerepének és helyének problémáját helyezzük a társadalmi törvény *fölhasználásának* mechanizmusába, vagyis azt a kérdést, hogyan építsük fel és szervezzük meg az emberek tevékenységét oly módon, hogy az megfeleljen a társadalmi törvények követelményeinek. Ebben az esetben nem lehet megkerülni a szubjektív faktor kérdését, hiszen itt *az emberek tevékenységének mechanizmusáról*, a törvényszerű kapcsolatok és viszonyok valósulásának mechanizmusáról van szó. Ez a következő meghatározásból válik világossá: „A szubjektív faktor kategóriája azt a hatásmechanizmust fejezi ki, amelyet az emberek gyakorolnak az objektív feltételekre” (*Filoszofszkaja Enciklopedyija*, Moszkva 1972, 5. köt. 157. o.) A gazdasági törvények felhasználásának mechanizmusa csak a törvények működésének objektív alapjára épülhet, és ugyanakkor „természetesen magába foglalja a szubjektív faktort is, mivel maga a társadalom, az objektív törvények működéséből kiindulva, hoz létre itt ebből kifolyó és az adott konkrét gazdasági fejlődést tükröző feltételeket”. (Lásd erről L. M. Gatovszkij: *Voproszű razvityija polityicseszkaj ekonomii szocializma*, Moszkva 1980, 123. o.; *Metodologicseszkije problemü polityicseszkaj ekonomii szocializma*, 52–62. o.)

De ez a probléma teljes mértékben csak a szocialista társadalom kiformalódásának és fejlődésének keretei között mutatkozik meg. A szocializmus kialakulása egy olyan társadalom létrehozását jelenti, ahol a hatalom, a kommunista párt irányítása alatt, a dolgozók kezében van, s ez először hozza létre annak szükségességét, hogy „*tudatosan megkonstruálják az irányítási mechanizmust*, mivel a szocializmus elképzelhetetlen a társadalmi fejlődés objektív feltételeinek tudatosítása, a tudományos irányítás nélkül”. (*Szocial'noje poznanijje i szocial'noje upravljenijje*, Naukova dumka, Kiev 1979, 103. o.; kiemelés – L. G.) Az irányítási mechanizmus tudatos megkonstruálásának eszméje, mely szemernyi szubjektivizmust sem tartalmaz, a magva annak a koncepciónak, melyet néhány neves szovjet közgazdász is támogat, akik a szocializmus gazdasági elemzésének középpontjába a „mechanizmus felépítését”, a szocialista gazdaság optimális funkcionálását helyezik. (Lásd N. P. Fedorenko: *Voproszű optyimal'nogo funkcionirovanyija ekonomiki*, Nauka, Moszkva 1980, 36. skk. o.) Amikor ilyesfajta mechanizmusról beszélünk, fontos megkülönböztetnünk a tudatosan használt irányítási mechanizmust az objektívan működő mechanizmustól, ahogy ezt a bolgár filozófus, I. M. Deliev is teszi. (*Szocial'noje poznanijje i szocial'noje upravljenijje*, 113. o.)

Ezért, nézetünk szerint, ha a törvény felhasználási mechanizmusának kérdését vizsgáljuk, a dolog lényege megvilágosodik és leegyszerűsödik, amennyiben más fogalmat használunk: „az emberi tevékenység mechanizmusát, amely a társadalmi törvények felhasználására irányul (pl. gazdálkodási mechanizmus, az ipari és termelési vállalatok működésének, a tudományos irányításnak és szervezésnek mechanizmusa, ösztönzési mechanizmus, tervezési mechanizmus stb.)” (Lásd erről: I. D. Jermolajev: *Mehanyizm gyejsztvija i iszpol'zovanyija zakonov razvitogo szocializma*, Znanyije, Moszkva 1980, 37. sk. o. Erről a kérdésről jóval korábban írt már Ja. A. Kronrod, pl. „K voproszu ob ob'jektyivnom mechnyizme gyejsztvija ekonomicseszkih zakonov szocializma”, *Voproszű filosofii*, 1965/3.)

Azoknak a kérdéseknek az elemzése, melyek kapcsolatban vannak ezzel a témakörrel, megengedi a pusztán filozófiai elméleti-módszertani és a speciálisan tudományos gyakorlati jellegű kérdések kutatásának szerves összeegyeztetését. Más szóval itt lehetővé válik a történelmi materializmus, a politikai gazdaságtan, a politikai elmélet és a konkrét gazdaság összekapcsolása. A társadalmi törvények felhasználási mechanizmusának tanulmányozása, a gazdasági tevékenység legkülönbözőbb aspektusainak elméleti elemzése, bázisul kell hogy szolgáljon, és szolgál is, a gazdasági mechanizmus tökéletesítéséhez a népgazdaság különböző területein (ipar, mezőgazdaság, közlekedés stb.).

Amiről itt írunk, nem titok. A legutóbbi két évtized filozófiai és gazdaságtani irodalmában sokat írtak már erről a témáról. G. E. Glezerman sok mindent megmagyarázott itt. Ő világosan megkülönböztette egymástól a társadalmi törvény működési mechanizmusát és felhasználását; hangsúlyozta, hogy az előbbiben a törvény működésének az az objektív tendenciája tükröződik, amely végső soron utat tör magának, az utóbbi pedig az emberek tudatos, célirányos tevékenységét jelenti, amely a törvények követelményeinek megfelelően valósul meg, és amely lehetetlen a törvények megismerése nélkül. (Lásd G. E. Glezerman: *Zakonű obscsesztvennogo razvityija: ih haraktyer i iszpol'zovanyije*, Politizdat, Moszkva 1979, 177–195. o.)

A társadalmi törvények mechanizmusának jól sikerült példáját találjuk a V. I. Pripisznov által javasolt sémában is a termelőerők fejlődési fokának és a termelési viszonyok jellegének megfelelőéről szóló törvényről ill. annak mechanizmusáról. Ebben a sémában a következő mozzanatok kapcsolódnak össze: a munkaeszközök fejlődésének meghatározott színvonala – a munkamegosztás új technikai formája –, az új termelési viszonyok elkerülhetetlenségének felismerése – a tömegek megszervezése a régi termelési viszonyok megváltoztatása végett – forradalom, mely megszünteti a régi termelési viszonyokat és létrehozza az újakat – az új típusú munkás megjelenése, ami új munkamegosztási rendszer kialakulását jelenti az új termelési viszonyoknak megfelelően. (V. I. Pripisznov: *Problema szubjektyivnogo faktora v isztoricseszkom matyerializme*, Dusanbe 1966., 63. o.)

Az itt bemutatott séma bonyolult és hasznos elemző munka eredménye, és egyértelműen segíti azt, hogy nyomon kövessük az adott törvény működési mechanizmusát a reális társadalmi életben. (A szerző ezt nem is vitatja, de magától értetődik, hogy ez a séma nem univerzális, hanem csak a kapitalizmus szocializmusba való átmenetének korára vonatkozik.) Ahogyan jól látható, a sémába a szerző bevonta a különböző mechanizmusok, a működési és az érvényesülési mechanizmus láncszemeit. A szerző nem választja szét a sémában ezeket a jegeket, és ezért az a benyomásunk, hogy a

társadalmi törvények működési mechanizmusa szervesen összefügg az emberek tevékenységével, elválaszthatatlan a szubjektív faktortól. De ténylegesen, ha ennek a sémának egyes láncszemeit vesszük szemügyre, könnyen észrevehető lesz, hogy benne a hatás- és érvényesülés-mechanizmus illeszkednek össze. Pl. a tömegek megszervezése, forradalmi tevékenység a régi termelési viszonyok felszámolása és újak felépítése érdekében. Ezek az elemek kétségtelenül a megfelelési törvény működési struktúrájába tartoznak. De, mondjuk, a termelési eszközök bizonyos fejlettségi fokának elérése, az új technikai munkamegosztás, az új munkás megjelenése — ezek a mozzanatok azokat a feltételeket és azt a valóságot jelentik, szóval azokat az *objektív* faktorokat, amelyek keretében az emberek tevékenysége végbemegy, és amelyeket a megfelelési törvény működési mechanizmusába be kell vonni. Természetesen emellett nem szabad megfeledkezni arról, hogy a társadalom valóságos fejlődésében (elsősorban a fejlett szocializmust illetően) ezeknek az elemeknek a működése elválaszthatatlan, a két mechanizmus funkcionálása egységes folyamatban fonódik össze (lehetséges, hogy éppen ezért találunk oly sok ellenvetést a két faktor különválasztásával szemben). De az elméleti, különösen a társadalomfilozófiai kutatásban e különbségtétel szükségszerű. Különben, feltételezésünk szerint, egyszerre összebonyolódnak és némileg össze is keverednek a különböző társadalomfilozófiai problémák (a társadalmi törvények érvényesülési és működési mechanizmusának természete). Sőt, emellett elkerülhetetlenül azt kapjuk eredményként, hogy a szubjektív faktor növekvő szerepének megalapozása közben az objektív feltételeket egyre inkább figyelmen kívül hagyjuk. Az ilyen álláspont pedig komoly veszélyeket rejt magában: az objektív faktor szerepe teljesen eltűnhet, ami kedvezőtlen eredményt hozhat magával mind az elméletben, mind a gyakorlatban. (Lásd erről P. N. Fedoszejev: *Dialektika szovremennoj epohi*, Nauka, Moszkva 1978, 230–231. o.)

Különösen fontos helyet foglal el az általunk érintett sémában a társadalmi törvény működési és érvényesülési mechanizmusának sajátosságát a szocializmusban illető kérdés. Éppen ezt a sajátosságot használják fel gyakran a társadalmi törvény érvényesülési mechanizmusának elvi különbségeit tárgyaló következtetésben — a szocializmus feltételei között — a szubjektív faktor bevonása érdekében. Ezért röviden tárgyalnunk kell ezt a kérdést.

A szocialista társadalmi rend nagy előnye abban rejlik, hogy társadalmi antagonizmusoktól mentesen fejlődhet. A termelési eszközök magántulajdonának felszámolása és a szocialista termelési viszonyok megteremtése reális lehetőséget teremt a társadalmi termelés válságmentes, tervszerű növekedéséhez. A reális szocializmus feltételei közt a társadalom saját fejlődésének tervezőjévé válik. A szocialista országok kommunista és munkáspártjai, a haladó marxista–leninista tudomány eredményeire támaszkodva, egységes tervezést, gazdálkodást és nyersanyagfelhasználást igyekeznek biztosítani.

A szocializmus fejlődése elképzelhetetlen olyan egységes terv nélkül, program nélkül, amelynek megvalósítására irányul a társadalom összes osztályának és rétegének, minden tagjának tevékenysége. A szocializmus, ahogy Lenin mondta, a dolgozók egységes, kooperációvá alakult társadalmá. A társadalmi törvények tudatos felhasználása a szocializmus fejlődésének elengedhetetlen feltétele, a társadalmi és gazdasági természetének adekvát forma. Ezek a tételek mármint azt jelentik-e (ezek a vitathatatlan, a reális szocializmus fejlődésének gyakorlata által igazolt tételek), hogy a szocializmusban a társadalmi törvények csak abban az esetben működnek, ha az emberek tudatosítják

őket, és hogy a törvény tudatos felhasználása működésének kötelező, állandó feltétele *minden egyes* esetben? Az erre a kérdésre adott pozitív válasz egyértelműen a szubjektív faktornak a törvény működési mechanizmusába való bevonása mellett szól. De mindezen különösen pontos definíciókat és elővigyázatosságot kíván meg a kutatótól. Különböző nézetünk szerint — a kérdés felvetése és a rá adott pozitív válasz a társadalomfilozófiai elemzés metodológiai követelményeinek megszegését eredményezheti. Az ilyen helyzet elsősorban is megkérdőjelezi a társadalmi törvények objektivitását és, akarva-akaratlanul, az emberek tudatától és akaratától teszi függővé őket.

A létező szocializmus fejlődésének gyakorlatában sok olyan hibával és zavarral találkozunk a gazdasági rendszer különböző láncszemeinek működésében, amelyek a népgazdaság ilyen vagy olyan területén aránytalanságokhoz és deficithez vezetnek, lényegesen megváltoztatva a termelőtevékenység objektív irányultságát, negatív tendenciákat eredményezve a népgazdaság egyes szféráiban, és ezzel a gazdaság egészének hatékonyságában a társadalomnak sok veszteséget okozva. Így a Szovjetunióban az volt az utóbbi évek gyenge pontja a mezőgazdaság irányításában, hogy nem eléggé vették figyelembe, sőt, esetenként teljesen figyelmen kívül hagyták a gazdasági törvények követelményeit. Erre figyelmeztetett annak idején L. I. Brezsnyev, amikor hangsúlyozta, hogy olyan törvények működési mechanizmusát hagyták figyelmen kívül, mint a tervszerű és arányos fejlődés, a bővített szocialista újratermelés, az egyéni és közösségi érdekek egyeztetése, az anyagi érdekeltség stb. Ilyen jellegű példákat más szocialista országok fejlődésében is találunk. A 70-es években Lengyelországban elkövetett hibák a szocializmus értékrendjének súlyos deformációját eredményezték, sőt, mély válságot okoztak.

Társadalomfilozófiai és metodológiai szempontból ezeknek a jelenségeknek az alapját éppen a szubjektivizmusban, a társadalmi törvények (elsősorban a gazdasági törvények) követelményeinek figyelmen kívül hagyásában kell keresni, s ez arra utal, hogy az emberi tevékenység a szocializmusban sem mindig egyezik a társadalmi törvényekkel. Ez azért megy így végbe, mert az emberek még nem ismerik ezt vagy azt a törvényt (vagy nem eléggé mélyen és sokoldalúan ismerik), illetőleg annak egyes láncszemeit vagy hatásmechanizmusának részeit — a törvény azonban működik. Ezért égetően szükség van a tervezés radikális javítására, a tudományos megalapozottság szintjének növelésére, a terv szigorú fegyelmeire, hiszen ezzel a gazdálkodási mechanizmus tökéletesítését érhetjük el. Az ilyen esetekben valóban különösen megnövekszik a szubjektív faktor szerepe a társadalom fejlődésében.

Sok szerző feltételezi, hogy a szocializmusban a társadalmi törvények működési formája elvi változásokon megy keresztül, ill. hogy a szocialista társadalom törvényei különös típusú törvények, s végül is a törvény érvényesülési mechanizmusának az emberek tudatos tevékenysége szükséges alkotóelemévé válik. Ez az álláspont már több évtizede érvényesül tudományos irodalmunkban. Szerintünk pontosításra és konkrétiizálásra szorul.

Igaz ugyan, hogy a társadalmi törvények szocializmusbeli érvényesülésének adekvát formája a tudatos, tervszerű felhasználás; ámde szerintünk ez csak bizonyos értelemben igaz: a kapitalizmustól eltérően, ahol a fejlődés spontán módon megy végbe, a szocializmusban lehetőség nyílik a társadalom fejlődésének tudatos irányítására az objektív törvények felhasználása alapján. Ennek a lehetőségnek a kihasználása, a törvények tudatos, tervszerű alkalmazása segíti a társadalmi fejlődés spontán erőinek az emberi akarat

által történő irányítását. Ha a szocializmusban a társadalmi törvények tudatos felhasználása jelenti működésük adekvát formáját, akkor nyilvánvaló, hogy e feltétel nélkül lehetetlen a szocialista gazdaság és társadalmi rend *hatékony működése és egységes fejlődése*. Szemmel látható, hogy amikor ezt a feltételt nem tartják be (erről fentebb már szóltunk), megbomlik a társadalmi mozgás egységes jellege. A spontaneitás eleme, egyes társadalmi törvényszerűségek vak működése a szocializmusban is jelen van, ami természetesen zavarokat okoz a társadalmi folyamatok irányításában és a szocializmus harmonikus fejlődésében. De ezek az elemek bizonyos szempontból törvényszerűen léteznek. Szükséges megjegyeznünk, hogy itt úgyszólván negatív jellegű spontaneitásról van szó, olyan jelenségekről, amelyek a társadalmi törvények követelményeitől függetlenül mennek végbe. Más dolog természetesen a nem betervezett, spontán jelenség, amely a működő törvények önálló mozgásával függ össze, azok haladó, alkotó kezdeményezéseivel. Ezek, függetlenül spontán jellegüktől, egybeesnek a társadalmi törvények követelményeivel, elősegítik a társadalmi haladást, a szocialista társadalom fejlődését a kommunizmus felé.

De a szocializmus ereje, mint egy történelmileg új, társadalmi antagonizmusoktól mentes társadalom ereje, abban rejlik, hogy a benne tevékenykedő osztályok és az élükön álló kommunista párt, állandóan megújítva a társadalomirányítás módszereit, szervezését és rendszerét, elérik, hogy társadalmunk meghaladja az ösztönösség elemeit, minimumra csökkentve a társadalmi törvények vak érvényesülését, és ezzel elősegítve a társadalom fejlődésének felgyorsulását. Ezzel kapcsolatban lehetetlen nem hangsúlyoznunk még egyszer a kommunista párt azon intézkedéseinek jelentőségét, melyek a szocialista gazdaság irányítását, javítását és fejlesztését szolgálják.

Miben rejlik hát a társadalmi törvények érvényesülésének és hatásának fontosságát és szükségszerűségét felvető kérdés lényege? Elsősorban arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy ezen mechanizmusok differenciált megközelítése szervesen összekapcsolódik a társadalomfilozófiai megismerés különböző metodológiai aspektusainak szétválásával. E kérdés részleteitől most eltekintve, itt csak annyit mondhatunk, hogy a társadalomtörténeti hatásmechanizmusok vizsgálata világtörténeti szinten megy végbe, mely a társadalmi fejlődést, az egyes gazdasági-társadalmi formációk egymásra következését mint természettörténeti folyamatot tekinti. A társadalmi törvények felhasználási mechanizmusának vizsgálata más síkon megy végbe, más metodológiai aspektusokkal van kapcsolatban: a történelmi fejlődés szubjektumának és a társadalmi életre való hatásának szükségszerű tanulmányozásával. Ebben a szférában kell kutatni a szubjektív és objektív kölcsönhatását, a társadalom törvényeinek megvalósulását, más szóval itt derül ki, miképpen változnak meg az objektíve szükségszerű, lényeges társadalmi kapcsolatok az emberi tevékenység nyomán.

A marxista-leninista elmélet nemcsak elkülöníti, de össze is köti a társadalmi megismerés különböző aspektusait és szféráit. A társadalomfilozófiai elemzés első lépése „a meg-nem-haladott történelmi tendenciák” kimutatása, az egyes folyamatok ill. jelenségek szükségszerűségének és törvényszerűségének feltűntetése. De, ahogy Lenin írta, a materialista nem áll meg ezen a ponton, hanem továbbmegy, és kideríti, hogy pontosan milyen gazdasági-társadalmi formáció adja a tartalmát ennek a folyamatnak, melyik osztály határozza meg ezt a szükségszerűséget. Ez a lenini gondolat minden bizonnyal azt jelenti, hogy a társadalmi törvények kutatásában elsősorban a történelem mint



olyan (az objektív struktúra és kapcsolat) kap hangsúlyt, és csak azután vetődik fel az arra vonatkozó kérdés, hogy a társadalmi szubjektum (a társadalom, az osztály, a társadalmi csoport) miképpen „kormányoz” ezzel vagy azzal a társadalmi törvénnyel, más szóval, hogyan használják fel ezt a törvényt.

A marxizmustól idegen a történelem mechanisztikus-determinista értelmezése, a marxisták a társadalom fejlődésének alternatívitásából indulnak ki. A marxista filozófusok a társadalmi élet kölcsönhatásban lévő, különböző szintű rendszerek formájában fogják fel. Ezért a történelmi materializmusban nagy szerepet tulajdonítanak a szubjektív faktornak, elsősorban a politikai tevékenység olyan szervezetének, amely a már megismert társadalmi törvényekre támaszkodva, optimálisan figyelembe veszi a történelmi mozgás objektív lehetőségeit, és a legnagyobb mértékben megfelel a munkásosztály, a társadalom haladó erői érdekeinek. A történelmi út kiválasztása, a mozgás terve – éppen és csakis itt jön létre az objektív (törvény) és szubjektív (emberi tevékenység) az az összekapcsolása, amelyről J. K. Pletnyikov és V. O. Pripisznov, valamint más szerzők írnak. Ebben rejlik a lenini politikai elmélet lényege és értelme, a történelmi folyamat jelenének és jövőjének analízise. Leninnél a jövő „nem mint előre megtervezett séma jelenik meg, hanem mint reális alternatívák összessége, amelyek olyan értelemben reálisak, hogy mindegyikük megfelel a gazdasági evolúció lehetséges menetének”. (Lásd I. K. Pantyin: „K analizu metodologicseszkij aspektov leninszkij polityicseszkij teorii”, *Voproszű filozofii*, 1980/6.) A folyamat kibontakozását az osztályoknak és tömegeknek az egyik alternatíva megvalósulásáért vívott harca határozza meg.

Egy cikk keretei nem teszik lehetővé, hogy témánk valamennyi kérdésére kitérjünk. További kutatásokat igényel – szerintünk – a társadalmi törvények működésének és érvényesülésének témája, ennek sajátosságai a szocializmusban, ezen (gazdasági, demográfiai stb.) törvények felhasználása és hasonlóké.

Különös figyelmet érdemel a társadalmi törvények működésének és érvényesülésének összefüggéseiről szóló téma, mivel itt egy csomóba fonódik a társadalom immanens törvényeinek kapcsolata az emberek tevékenységével, úgy, ahogyan ezek realizálódnak és ahogyan felhasználják őket. Ezzel kapcsolatban kétségtelenül érdekesnek látszik a problémakör végigvezetésének kísérlete a gazdasági törvényekkel kapcsolatban. Különösen olyan, konkrét gazdasági formák fogalmának bevezetése, melyek egyidejűleg vizsgálhatók a törvény működésének és érvényesülésének fogalmaként. Ebben a formában integrálva van az objektív és szubjektív faktor, és rögzítve van a társadalmi törvény emberek általi ismerete felhasználásának kezdeti szakasza. Az ilyen konkrét gazdasági formák közé tartozik pl. a hatékonyság, amelyben az idővel való gazdálkodás általános törvénye megjelenik és működik. (Lásd erről L. I. Abalkin: *Dialektika szocialisztijicseszkij ekonomiki*, Moszkva, 1981.) Úgy gondoljuk, hogy az ilyen jellegű munka más társadalmi törvényekkel kapcsolatban is szükséges – a politika, a demográfia területén, és más, hasonló területeken is.

(Fordította: Vladiszlav Kobal)

## SZLOVÁK FILOZÓFIA AZ UTÓBBI KÉT ÉV KÖNYVEINEK TÜKRÉBEN

MÉSZÁROS ANDRÁS

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai 1983. október 24 és 28 között tartották meg XVII. értekezletüket a Pozsony melletti Szomolányban (Smolenice). A Szlovák Tudományos Akadémia által szervezett tanácskozáson a következő országok küldöttei vettek részt: Bulgária, Csehszlovákia, Lengyelország, Magyarország, Német Demokratikus Köztársaság, Románia, Szovjetunió. A konferencia résztvevői meghallgatták és megvitatták Vladimir Cirbes akadémikus előadását, melyet „A filozófiai és szociológiai folyóiratok helye és feladatai a mai ideológiai harcban” címmel tartott; ezen túlmenően az együttműködés elmélyítésének és kiszélesítésének lehetőségeiről is tanácskoztak. A tanácskozás résztvevőit fogadta L. Pezlar, a Szlovák Kommunista Párt Központi Bizottságának titkára. A delegációk tagjainak módjukban volt betekinteni a vendéglátó ország filozófiai életébe is. Ez ad alkalmat az itt következő írás közlésére, melyet a hazánkban is ismert szlovákiai filozófiatörténész, Mészáros András készített.

\*

Közép-Kelet-Európa nemzeteinek újkori és legújabbkori történelme politikai és elméleti téren is nagyon sok közös vonással bír. Mindamellett működött itt nem egy olyan mechanizmus, amely korlátozta a szellemi termékek cseréjét, s ezáltal egymás jobb megismerését... Fokozottan volt ez érvényes a magyar–szlovák viszony alakulásában. Habár a proklamált érdekek és a hivatalosan is szorgalmazott tettek szempontjából anakronizmusnak tűnik, mégis, tüzetesebben szemügyre véve kölcsönös tájékozottságunk szintjét, megállapíthatjuk, hogy ismereteink szomszédunk filozófiai terméséről általában alatta maradnak az ún. nagy nemzetek filozófiája ismeretének. Ez a tény, természetesen, mindkét oldalról másfajta összefüggésekben mutatkozik, fő oka azonban – reméljük – ma már csak nyelvi akadályokban rejlik. Ezt áthidalandó és egymás jobb tájékozódását elősegítendő kíséreljük meg az alábbiakban nagyon röviden bemutatni, milyen problémák állanak ma a szlovák filozófusok érdeklődésének homlokterében.

Ha ismertetésünket a közös nemzeti vonások felemlítésével kezdtük, álljon itt első helyen J. Bodnár könyve, amelynek már a címe is: *Gondolatok öröksége* (Dedičstvo myšlienok, Bratislava 1983) elárulja, hogy a nemzeti filozófiának a mát is inspiráló hagyományaival foglalkozik. Ezen a téren valóban sok a közös tennivaló, hiszen a mai Szlovákia területén valaha élt és alkotott filozófusok nem egy esetben sorolhatók be mind a magyar, mind a szlovák filozófia történetébe. Jellemző példa lehet erre az eperjesi evangélikus kollégiumnak XVII. századbeli két híres filozófus tanára, Bayer és

Cabán, akik ugyan latinul írtak, de – más-más elbírálás alapján – jogosan kerültek már Erdélyi János filozófiatörténetében a „magyar”, s a szlovák filozófia történetével foglalkozó kézikönyvekben a „szlovák” gondolkodók panteonjába. A közös múlt hálója fogja itt – és más esetekben is – egybe nemcsak a filozófusok személyét, hanem (és ez a fontosabb) a problémafelvetés módozatait is. Helyesen állapítja meg tehát Bodnár, hogy nem a „nemzeti érdekek” szempontjából végzett szelektálás és magyarázat, hanem csak is az a hozzáállás bizonyul időtállóknak és tudományosan elfogadhatónak, amely a műveket és alkotóikat egyaránt a társadalmi fejlődés dialektikájának részeként fogja fel. E könyv megszületésének háttere egyébként az a nagyszabású, több szakembert foglalkoztató munkálat is, amely egy összefoglaló jellegű nemzeti filozófiatörténet kidolgozását célozza, s amelynek részeredményeit *Filozófia* c. folyóiratunk rendszeresen közli; s e kutatások velejárója a módszertani elvekről és a nemzeti filozófia „originalitásának”, önállóságának kérdéseiről szóló vita. Ebből a szempontból nézve Bodnár könyve nem az újonnan felfedezett tények, hanem a történeti korokon átívelő összefüggések felvázolásával tűnik ki; valamint azzal, hogy bizonyítani kívánja: kedvezőtlen körülmények közt élő kis nemzet is képes asszimilálni a fejlett kultúrák eszmei alkotásait és felhasználni őket gyakorlati és elméleti harcaiban. E bizonyítás érdekében a szerző nem annyira kimerítő ismertetésre vállalkozott, hanem inkább arra, hogy – a filozófiai fejlődés csomópontjait megragadva – az eszmei örökséget koncentrált és érett formájában mutassa be, elemelve egyúttal az európai filozófiával való kapcsolatokat is. A módszertani bevezetés után a könyv első része a reneszánsz és a reformáció nyomán nyiladozó filozófiai élet megnyilvánulásait tárja elénk, kiemelve a fent említett eperjesi filozófusok munkásságát, akik korukban progresszív módon kapcsolódtak az antik materializmushoz és F. Bacon tanításához; e részben értékeli továbbá a szerző a nagyszombati egyetem tanárainak műveit is, kivált a természettudományi gondolkodás bennük megnyilvánuló népszerűsítését. A második rész a felvilágosodás képviselőinek és a szlovák ún. nemzetébresztőknek a tevékenységét elemzi, és rámutat pl. a Kishonti Tudós Társaság eredeti gondolatokkal jelentkező aktivitására, valamint Kollár és Štur nemzeti megújhodást célzó programjának filozófiai alapvetésére. Végezetül a harmadik rész a marxizmus térhódítását mutatja be az első világháború előtt és a két világháború között. A könyv felépítéséből és tartalmából is kitűnik, hogy a szerző elsősorban azokat a mozzanatokat ragadta ki a filozófia történetéből, amelyek modellhelyzetet demonstrálnak, és ezáltal – idő- és helyadta határaikon túllépve – a ma emberéhez is szólnak. A feldolgozás módja egyben arról tanúskodik, hogy lehetséges egy olyan „száraz” tudományt, mint a filozófiatörténet, mindenki számára élvezhetően művelni és közreadni. Ez pedig, amikor a filozófia „haszna” oly gyakran válik a köznapi megnyilvánulásokban kérdéssé, szintén nem lebecsülendő tett.

Kimondatlanul ugyan, de hasonló meggondolás motiválhatta *Az ember a szocialista társadalomban* (Človek v socialistickej spoločnosti, Bratislava 1983) címet viselő tanulmánykötet szerzőit is, akik a kultúra, az emberi lényeg, a társadalom és természeti környezete stb. problémáinak elemzésén keresztül kívánták demonstrálni, hogy az ember társadalmi tevékenysége nem létezik filozófiai vonzat nélkül. Az egyes tanulmányok közös nevezője az, hogy (a társadalmi változások filozófiai hátterének feltárásával) a szerzők a közeljövő jelenbe-való beépülésének mechanizmusát mutassák be. Az idő problematikája jelentős szerephez jut valamennyi írásban, legyen bár szó az ember

szubjektivitásáról és tudatáról, a kultúrának a szocialista társadalomban betöltött funkciójáról, az egyén és a társadalom felelősségéről a környezetvédelemben, a munka minőségbeli változásairól, vagy a történelmi múlt és jelen kapcsolatáról. Mindez azt eredményezi, hogy az elvont filozófiai elemzések is, végső soron, a mindennapok emberének kérdéseit kívánják megválaszolni, annak a célnak az érdekében, amelyet a kötet összeállítója, D. Hajko a nembeli értékek s az egyéni vágyak és remények egyensúlyba jutásaként fogalmazott meg. A társadalomtudományoknak általában, s a marxizmus társadalomfilozófiájának különösen, valóban az az egyik fő küldetése, hogy e lehető harmóniát tudatosítsa, és ennek alapján elősegítse az egyének és viszonyaik kiteljesítését.

A ma valóságának rendkívül összetett és ellentmondó jelenségeire való közvetlen reagálás példája az A. Sirácky akadémikus tanulmányaiból és cikkeiből összeállított kötet, amely a *Korok fordulóján* (Na prelome vekov, Bratislava 1984) címet viseli. Amint azt a szerző is megvallja könyve előszavában, az egyes írások magukon viselik keletkezési koruk bélyegét: a megírást kiváltó okok és az őket kísérő érzelmi töltés megőrződtek bennük. Ezért olvasásuk során nem annyira az elméleti mélység, mint inkább a „harcos materializmus” pátosza ragad meg bennünket, tehát az az elkötelezettség, amely – a lét és a nem-lét dilemmája előtt álló emberiség szebb jövőjébe vetett hit védelmében – harcra kel a pesszimizmus, az irracionalizmus, a „földhözragadt empirizmus” és a voluntarizmus minden fajtája ellen. A könyv szerkezetileg és tartalmilag is két részre oszlik: az első szakasz elméleti szinten konfrontálja a marxizmust annak ellenfeleivel, bizonyítva „életrealitását” és helyettesíthetetlen szerepét a valódi humanizmushoz vezető úton; a második rész pedig – amelynek hangadó írása „A lét (és a földi élet) keresztútján” címet viseli – korunk égető problémáira keresi a választ. Egészében véve tehát a könyv címében jelzett fordulóponthoz egyaránt vonatkozik a világnézeti, ideológiai, filozófiai dilemmák lehetséges megoldására, valamint az emberiség létében végbemenő világméretű változásokra és fejlődésirányokra.

A következő könyv, amelyre felhívjuk a figyelmet, címében: *A marxizmus és a fenomenológia válsága* (Marxizmus a kríza fenomenológiája, Bratislava 1984) szintén utal a filozófiai polémákra, s célkitűzései is a husserli fenomenológia, pontosabban a tudományos megismerés kiindulópontja husserli koncepciójának elemzése és kritikai meghallgatása. A középponti téma tehát az ún. „Grundlagenforschung” filozófiai magva. Ennek alapján a szerző, J. Piaček figyelme a tudományos megismerés kiindulópontjának világnézeti aspektusára, valamint feltárásának módszereire terelődik. A könyv négy részre tagolódik. Az első rész az adott probléma kialakulásának történelmi hátterét, valamint kutatásának a századforduló táján való felerősödését elemzi; tartalmazza ezen kívül Husserl fenomenológiájának kimerítő jellemzését, az „életvilág” helyének kijelölését és az „életvilág” husserli koncepciója közvetlen filozófiai gyökereinek bemutatását. A második rész a tudományos megismerés kiindulópontja husserli dezinterpretációjának elméleti és metodológiai alapjait vizsgálja, valamint azt a kérdést, miért nem volt képes Husserl feloldani e kérdésnek az ún. transzcendentális paradoxonon nyugvó alapvető ellentmondását. A harmadik részben vetődnek fel a fenomenológiai hozzáállás „hermeneutizálása” kritikájának bonyolult kérdései: a szerző rámutat a poszthusserliánus iskola és a hermeneutikus filozófia azon próbálkozásaira, amelyek felhasználják a husserli „életvilág” pseidotörténetiségét és irracionista vonásait; e szakaszban mélyíti el

továbbá a szerző a tudományos megismerés léte valós problémáit érintő idealista dezinterpretációk mechanizmusának megelőző vizsgálatát. A negyedik rész a tudományos megismerés természet-társadalom viszonyában elfoglalt helye legáltalánosabb jellemzőinek marxista nézeteit igyekszik összefoglalni és részben továbbfejleszteni: leszögezi, hogy a megismerői aktivitás eredményeit és tárgyát közvetítő tényezők tematizálásánál nem szűkíthetjük le a tudományos megismerés alapjainak problémáját a tudományos megismerés és a jelentéstartalommal bíró univerzum kapcsolatára (ahogyan azt Husserl tette), hanem a megismerést a szélesebb értelemben vett társadalmi gyakorlat részeként kell felfognunk. Piaček monográfiája minden leegyszerűsítést kerülve nyújtja a husserli fenomenológia szolid elemzését.

Az itt említettek közül időrendben utolsónak megjelent könyv – V. Seiler: *A társadalom tudományos irányításának filozófiai kérdései* (Filozofické otázky vedeckého riadenia spoločnosti, Bratislava 1984) – „A társadalomirányítás ontológiájához” alcímet viseli, és ennek megfelelően a filozófia feladatát a társadalomirányítás elméletének megalapozásában, annak heurisztikai funkciójában látja: abban, hogy fel kell derítenie az adott elmélet alapvető fogalmainak az ontológiai kategóriáktól való függését. Az adott esetben tehát eltekint a gnoszeológiai és módszertani elemzéstől, amely a tudományos kutatás stratégiáját determinálja. Megjegyzendő még, hogy a társadalmi lét „ontológiáját” a szerző (J. Zelený nyomán) ontopraxeológiaként fogja fel, annak alapján, hogy az emberi gyakorlat az anyagi lét formája, a materialitás emberi átalakítása és specifikus társadalmi-anyagi viszonyok produkciója. V. Seiler könyve előző műveinek szerves folytatása, s ezért mélyen átgondolt és máshol már kifejtett alapelvekre támaszkodik; ebből magyarázható, hogy (a tartalom szétágazó jellege ellenére) a téma feldolgozása egységes marad. A tudományos társadalomirányítás elméleti és metodológiai előfeltételeinek elemzése után, ahol is – a „tudományos irányítás” kifejezés értelmezése mellett – a tudomány lényegének marxista és pozitivistá felfogását is szembesíti egymással, tér át a mű a központi probléma, a társadalmi determinizmus és a társadalomirányítás kapcsolatának tárgyalására. Az objektív összefüggések, valamint a reguláció és irányítás kapcsolatainak alapján vizsgálja az emberi előrelátás ontológiai előfeltételeit, amelyek a visszatükrözés, célirányosság és irányítás kategóriáinak közvetítésével kapcsolódnak az objektív társadalmi törvényszerűség kategóriájához. Ebben a részben a szerző olyan problémákkal is foglalkozik, mint pl. a valóság megelőző visszatükrözése, a szükséges jövő modellje és a cél kategóriája, a visszatükrözés, célirányosság és céltudatosság kategóriáinak kapcsolata, a kontrafinalitás, a determinizmus elve és az irányítás jelensége stb. A könyv kitüntetett figyelmet szentel az emberi jövő fogalmának is: ebben az összefüggésben elemzi a társadalmi idő olyan jellemzőit és a lét olyan időbeli meghatározásait, mint a jelen, jövő és múlt fogalmai. Az adott problémakör kifejtését a szükségletek ontológiájára építi fel. A prognosztika, de a társadalmi lét ontológiája szempontjából is fontos a társadalmi és a történelmi idő szétválasztása, mindamellett a szerző egyes megfogalmazásai arra figyelmeztetik az olvasót, hogy a társadalmi idő kérdéskörének kidolgozatlansága a marxista filozófián belül még sok feladatot ró a filozófusokra és a társadalomtudományok művelőire egyaránt.

(1984)

## MARX-RECEPCIÓ A HETVENES ÉS NYOLCVANAS ÉVEK FORDULÓJÁN

KISS ENDRE

Az itt ismertetendő négy mű bizonyosan nem tökéletesen reprezentatív – a fogalom egyik értelmében sem – a késői hetvenes ill. a korai nyolcvanas évek Marx-irodalmát tekintve; nem kétséges azonban, ennek ellenére, hogy néhány említésre méltó tendenciát láthatóvá tesznek. Leonard P. Wessel illetőleg Siegbert S. Prauer úttörő munkát végeznek (a szó extenzív, *filológiai* értelmében is) olyan területeken, amelyek fontossága ugyan mindenkor vitathatatlan volt, de amelyeket ilyen erőbevetéssel mindmáig nem dolgoztak meg fel. Egy másik tendenciát képvisel *Euchner* munkája: szándéka összefoglaló, mintegy tankönyvszerű, miközben saját eredeti koncepciója szükségképpen háttérbe szorul. Közel áll ehhez az az irány is, amely már nem a marxizmus háttér-területeinek egyikét vagy másikat dolgozza fel fundamentális alapos-sággal, de a marxi gondolkodás lényeges összetevőinek interpretációjával lép színre: *Weiner* munkája ilyen jellegű. Az említett, egymáshoz tulajdonképpen igen közel álló három tendencia együttesen jellemző áttekintést nyújt korszakunk nyugati Marx-recepciójáról, jóllehet semmiképpen sem érzékelteti ennek teljességét.

\*

Leonard P. Wessel műve határozott előrelépés annak a mindenkor kétségtelenül érzékelt, pozitív kutatásokkal azonban csak nagyon szóró-nyosan kitöltött űrnek a visszaszorításában, amely a *fiatal Marx romantikus gondolatvilágának* rekonstrukciójában mindeddig jellemző volt. Wessel nemcsak a filológiai háttérrel igyekezett hiánytalanul megrajzolni (a fiatal Marx romantikus költeményeinek elemzése alighanem az eddigi legigényesebb munka ezen a területen), de a fiatal Marx romantikus filozófiájának teljességét is, minden kétséget kizáróan egy „végérvényes” interpretáció rokonszenves igénnyel vezetett. Hogy azonban ezzel egyál-

talán megpróbálkozhasson, igen figyelemre méltóan egészíti ki egységes összképpé az eredeti romantikus gondolkodás legfontosabb motívumait is. Nem annyira új elemeket illeszt az eddig ismertekhez, inkább ritka következetességgel *gondolja végig* a romantikus alapgondolatokat. Drámaian képes aktualizálni a jól ismert elemeket, a Jénai Romantika univerzális költői utópiáját, amelyben az ember nembeli erőit mozgósító, az ember által teremthető új világot a költői teremtő erő forradalma hozza létre, mely így mintegy *gyakorlati* jelentőségre is szert tesz: „Novalis azért nevezte idealizmusát mágiusnak, mert hitt abban, hogy a költői szó ereje át tudja formálni az objektív valóságot kozmikus szubjektivitássá és értelmes univerzalizatássá... A romantizált világ azért más, mert költőivé változtatták az emberi szellem mágikus erői” (63–64. o.). Wessel igencsak plauzibilisan vonultat fel minden érvet annak igazolására, hogy e romantikus koncepció *valóban gyakorlati* forradalmasító jelentőséget tulajdonított a romantikus szellemnek, ill. költői szónak, s enélkül a hit nélkül teljességgel elképzelhetetlen is. Az elemzésnek ezt a láncszemét olyan meggyőzően dolgozza ki Wessel, hogy könnyűszerrel mutathatja ki azután a *romantikus mitopoézis* válságát a szubjektív „kell” és az objektív „van” közötti szakadék egyre könyörtelenebbé válásának érzékeltetésével, amivel egyúttal az ezt a krízist feloldó romantikus iróniát is új megvilágításban láttathatja. Wessel, szuggesztív érvelésével, olyan egzisztenciális és történetfilozófiai dimenziókat épít ki az ismert tények és összefüggések köré, ami a romantikus gondolkodás irodalmában önmagában is kiemelkedő teljesítmény. A romantikus gondolkodás e koordináta-rendszerében azután már nehézségek nélkül értelmezheti a fiatal Marx gondolkodásának dokumentumait és – ez nem kevésbé fontos – a fiatal Marx verseinek tanulságait. (Wessel a verseket nemcsak elemzte, de tizenkilencet angolra

is lefordított közülük.) Tézisszerű összegzése a fiatal Marx „mitopoétikus” indíttatásáról az, hogy világképében a költői teremtő erőnek ugyanolyan *gyakorlati* forradalmasító funkció jut osztályrészül, mint a Jénai Romantikában. Az embernek költővé kell válnia, saját „felszabadítása” költőjévé: az új („romantizált”) világ az univerzális költészet tartalmaival válik egyenlővé (97. o.).

A nehézségek Wessel könyvében ezután következnek. E kettős eredmény, úgy tűnik, teljességgel érzéketlenné tette őt Marx *ezt követő* korszakainak sajátosságai iránt. Az említett eredményeket egy olyan tézis alátámasztására használja fel, amely szerint a marx-i filozófia lényege a romantikus mitopoétika (100. o.). Innentől számára már minden „mitopoétikus prométeizmus”, ami Marx keze alatt megszületik. Hogy e kétségtelenül alapvető mitopoétikus indíttatások hogyan telítődnek Marxnál *igen sok*, alig elkülöníthető közbeeső stádium során a legkeményebb politikai, gazdasági vagy tudományos tartalmakkal, Wessel számára nem-létező folyamat. Láthatólag nem vette ugyanis észre, hogy ez a tartalmi feltöltődés éppen hogy *erősítette, igazolta* Marxnál a „mitopoétikus” kiinduló koncepciót. A mitopoétikus elemek megőrződése, a nyílt elhatárolódás elmaradása így egyáltalán nem érv a gondolkodó akkori produkciójának mitopoétikus mivolta mellett. Wessel nem veszi észre, hogy az emberiség mitopoétikus felszabadításának kereteihez Marx antropológiai, gazdasági, politikai „szociális” tartalmakat képes adni, amelyek már a legkevésbé sem „mitopoétikusak”. Sőt: *a mitopoétikus koncepció e mérhetetlen kitágításának áldozatul esik Hegel egész filozófiája* is. Voltaképpen ugyanis éppen Hegel elnagyolt és tendenciózus ábrázolása teszi egyáltalán lehetővé a fiatal Marx teljes „romantizálását” is. Wessel nem hallgatja ugyan el a hegeli romantika-kritika létezését, de erősen legyengíti annak érvényét. A „tudomány” szerinte teljesen kimarad Hegelből: nem is leplezi csodálkozását azon, hogy Marx számára Hegel tudományos élményt is jelentett (110. o.). Ha valaki Hegelben nem leli fel a tudományt, akkor persze nincs többé gátja mind Hegel, mind Marx teljes romantizálásának, „mitopoétizálásának”! Mindenesetre az elhibázott – és némiképp igénytelen – második rész sem feledteti Wessel két maradó eredményét: a romantikus filozófia szuggesztív, drámai elemzését, ill. a fiatal Marx romantikus gyökereinek hézagpótló feltárását. (Leonard P. Wessel, Jr.: *Karl Marx, romantic irony and the*

*proletariat. The Mythopoetic Origins of Marxism*, Baton Rouge and London 1979, 279 o.)

\*

Siebert R. Prawer eredetileg angolul, 1976-ban megjelent műve bizonyára a legteljesebb gyűjtemények közé tartozik azokról a helyekről, amelyek a marx-i életműben irodalommal kapcsolatosak, legyenek azok akár idézetek, parafrázisok, hivatkozások, átvételek vagy utalások. A mű legnyilvánvalóbb célja az, hogy filológiailag teljes legyen, az értelmezésekről érdemileg lemond. Ez a döntés, éppen az összegyűjtött anyag nagyságrendjét szem előtt tartva, érthető. Az *irodalmiság*, az irodalom, az irodalmi kritika és kultúra részeseése mind a Hegel-iskola, mind pedig a fiatal Marx műveiben igen jelentős – ez Prawer műve előtt is világos volt. Ennek tudatában is nyilvánvaló, hogy a Prawer összegyűjtötte helyek száma és viszonylataik hálózata minden várakozást felülmúl.

Az irodalmiság *filozófiai* jelentőségét mármost egy olyan újabb kutatás tisztázhatná, amely az irodalmi utalások szerepeltetésének *intencióit* határozná meg. Ezek az intenciók túlnyomó többségükben nem esztétikaiak, a szó szűkebb értelmében nem is irodalmiak: ennek figyelmen kívül hagyása nem kevés nehézséghez, sőt torzuláshoz vezetett a Marx-recepció során. Marx nemritkán azért idéz egy-egy irodalmi klasszikust, hogy példával támassza alá egy-egy *elméleti tézis* igazságát: antik műveknek a klasszikus gazdaság elemeit dokumentumként tartalmazó részleteitől az „Athéni Timón”-nak a pénz hatalmát ecsetelő monológjaiig – széles a skála. Egy további intenció az *ideáltípus* szándéka: Marx sokszor azért keres közismert világirodalmi „segítségét” érvelése közben, hogy a már tradíciószentesítette, klasszikussá vált magatartásokat termékenyen használhassa fel saját gondolatai megértetésekor. Hegelnek *A szellem fenomenológiájában* módja volt egy ideáltípus rendszer segítségével konkretizálni történetfilozófiáját – az alakoknak ezt a galériáját Marx számára sok esetben a világirodalom szolgáltatta. Filozófiai szempontból nem lebecsülendő a *heurisztikus* intenció sem: az irodalmi képzetkincsre támaszkodva Marx nemritkán egész *komplexumokat* épít ki, amelyek funkciója végső soron heurisztikus jellegű. Gyakran tér vissza, közismert módon, a tragédia és a komédia egymást követő sorrendjére a történelemben, amelynek heurisztikus jellege félreismerhetetlen; s ilyen „komp-

lexum” (mégpedig kimeríthetetlen) Marx számára a „színház”, ahol irodalmi példák, műfaji, színpadi fogalmak – a konkrét aktuális tartalmakkal vegyítve – sajátos szellemi teret teljesítenek ki, amelyben mozogva a filozófiai gondolat végül is megtalálhatja optimális környezetét.

Prawer világos célkitűzésű, áttekinthetően szerkesztett műve a marxizmus egy eddig még meg nem írt – bár Lifsic és Lukács által már úgyszintén megalapozott – teljes kultúrtörténetének lehetőségét is magában rejt, a szónak abban az értelmében, ahogyan az „irodalmisság” néhol szinte észrevétlenül átmenetet teremt irodalom és filozófia, kultúra és tudomány között. (Siegbert R. Prawer: *Karl Marx und die Weltliteratur* (eredetileg angolul), Verlag C. H. Beck, München 1983, 405 o.)

\*

Walter Euchner művére a *kismonográfia* meghatározás illik leginkább: a marxi filozófia keletkezését, tartalmait és hatástörténetét kívánja feldolgozni, meglepően szűk keretek között. Ez az elhatárolás természetesen magában rejt a mű megítélésének szempontjait is. A mű nemcsak a közismert tényeket, eredményeket közli, de a szó szoros értelmében tele van kevésbé ismert összefüggésekkel, dokumentumokkal, utalásokkal is. A fontos részletek feltűnés nélküli, szinte szerény bősége vonzó olvasmánnyá teszi a művet. A könyv továbbá – akarva-akaratlanul – tankönyvszerűvé is válik, ami önálló teljesítményként való megítélését erősen nehezíti. Noha a szerző nem hagyja megvilágítatlanul álláspontjait, a szűk terjedelem szinte sehol nem teszi lehetővé számára az elmélyült kifejtést.

Euchner megkísérelte egy-egy aktuális szempont (pl. ökológia) beépítését, egy-egy újabb kritikus hang (Popper) reflexióját. Elemzései azonban nem érik el leíró szövegeinek szolid gazdagságát. Nem mindig világosan artikulált saját koncepciója fő gondolatának a materialista történelemszemlélet két megfogalmazásának tézise tűnik. Ez azt jelenti, hogy szerinte a termelőerők és termelési viszonyok átfogó ellentmondását Marx két szempontból ragadja meg: egy „*struktúraelméleti*”, és egy „*érték- és tőkeelméleti*” megfogalmazásban (66. o.). A történelmi változás az első felfogás szerint „társadalmi struktúrák összeegyeztethetlenségéből” következik, a második szerint a tőke „termelésének és értékesítésének” válságos mivoltából (uo.). A tézis kifejeletlensége útját állja a komo-

lyabb elemzésnek – mindenesetre legalábbis valószínű, hogy Euchner releváns összefüggést próbált megragadni. Az mindenesetre vitatható, a részletes kifejtés elmaradása esetén is, hogy ez nyomban a materialista történetfelfogás „két változata” lenne-e; nem lehetséges-e például itt valamiféle közvetítés (ennek lehetőségére Euchner is utal).

A kezdeményezés mindenesetre elősegítheti a marxi gondolkodás *objektívációelméleti* elemzését is. Érdekes törekvés, hogy Euchner megpróbálja a kettősséget Marx ideológia-fogalmának elemzése során is alkalmazni: eszerint az ideológia egyszer „*struktúraelméleti*” jelenség (így értelmezi az alap-felépítmény problematikáját), másszor „*érték- és tőkeelméleti*” fenomen (amelyet ugyan részletesen nem elemez, mégis kivehető, hogy „*rugalmasabb*”-nak tartja, mint az első) (76–77. o.). Nem lehet célunk itt Euchner ideológia-felfogását a rendelkezésre álló kevés adat alapján részletesen bírálni. Az ideológia fogalmáról ezért csak annyit, hogy elcsodálkoztató: milyen sokáig várat magára a tudászociológus és ideológiakritikus Marx teljes felfedezése. Arra a Marxra gondolunk, aki Hegel és Feuerbach tanítványa volt – bár az ő „tudászociológiájuk” ugyancsak feltáratlan még... (Walter Euchner: *Karl Marx*, Verlag C. H. Beck, München 1983, 210 o.)

\*

Marx *Amerika-képének* feldolgozása komoly vállalkozás. Robert Weiner idevágó műve részben eleget is tesz annak a magától értetődő várákóznak, mely műve tárgyának kijár. Egy nem egészen problémátlan, mintegy körkörös szerkezetbe építve, kronologikusan tárgyalja az Amerikával foglalkozó Marx-szövegeket. A mozgásba hozott anyag igen gazdag, s színvonalasan tájékoztat a téma egész irodalmáról is.

Weiner – tézisszerűen – így foglalja össze Marx Amerika-ábrázolásának lényegét, Amerika logikai helyét a marxi történelemszemléletben: „Az Amerika és a többi ország közötti különbség nem politikai intézményeikben keresendő. A politika egyáltalán nem kulcs a történelmi elemzéshez. Marx számára a 'valóságos anyagi bázis', nem pedig a politikai-kulturális 'felépítmény' a döntő” (71. o.). E tézissel, a maga összefoglaló általánosságában, egyetérthetünk. A nehézséget az okozza, hogy e tézis nem válik a további vizsgálatok *kiindulópontjává*. Inkább a tézishöz vezetnek az argumentáció ösvényei, nem pedig e



tézisből minden irányba. Olyanná válik így a mű, mint az a bizonyos oroszlánbarlang, amely hasonlattal Schelling jellemezte Spinoza filozófiáját: az összes lábnyom befelé vezet, kifelé egy sem.

Pedig Weiner maga is látja (69. o.), hogy az amerikai fejlődés, éppen a politikai intézmények sajátságai miatt, mindvégig problémát, sőt, kihívást jelentett a marxi történelemszemlélet számára. A továbblépés azért is szükséges lett volna, mert ahhoz képest, hogy milyen történet-filozófiai-elméleti jelentőségű e kérdés, Amerika nem tartozott azok közé a témák közé, amelyekről Marxnak valóban behatóan volt módja írni. Minden részlet-rekonstrukció, közvetett összefüggés is, ily módon, különösen értékes lett volna. Hiányoljuk tehát az Amerikára vonatkozó marxi kijelentések *tárgyi* értékelését. Feltűnik a „politika” e tárgyhoz szabott, szakszerű definíciójának hiánya is: Weiner túlzottan nagy figyelmet szentel a nagyon fiatal Marx vonatkozó kijelentéseinek, s az elidegenedés koncepciója felől nézve a politikai szféra sajátosságai nem ragadhatók meg adekvátan. Weiner aláhúzza Hegel jelentőségét a marxi politikai elmélet létrejöttében (71. o.), csak hogy nem gondolja végig, hogy éppen a hegeli politikai elmélet milyen kevés kézzelfogható segítséget tudott nyújtani a

fiatal Marxnak egy olyan terület feldolgozásában, mint Amerika, hiszen annak lényege, a politikai állam és a polgári társadalom kettősségének középpontba állítása (az amerikai fejlődés sajátosságai miatt) alig volt alkalmazható e tárgyra. Egy-egy probléma marxi és jellegzetesen amerikai (mondjuk lincolni) szemlélete ugyan csak nem válik összehasonlítható elemzésének kiindulópontjává – hiányzik egyáltalán az olyan jelentős szintézisnek reflexiója, mint amilyen például a Tocqueville-é. E hiányok az alapvetően helyes, általános tézis kibontásában érzékenyen jelennek meg, nem érintik viszont sem a tézis helyességét, sem pedig az Amerikára vonatkozó marxi nézetek ismertetésének erőnyit. (Robert Weiner: *Das Amerikabild von Karl Marx*, Bouvier Verlag – Herbert Grundmann, Bonn 1982, 287 o.)

\*

Az ismertetett négy mű mindegyike igyekszik erőteljesen kitágítani a Marx kutatás filológiai-tárgyi *bázisát*. Emellett ugyancsak jellemző mindegyikükre, hogy a kétségtelenül szélesedő bázis ellenére sem lépik át a korábbi Marx-értelmezések *koordinátáit*. Ez a kettősség a nyugati tudományos Marx-recepciónak pillanatnyilag talán a legfontosabb sajátossága.

## FORRADALOM ÉS FILOZÓFIA\*

KOVÁCS B. ILONA

Iljenkov, posztumusz könyvében, az általa legfontosabbnak tartott kérdést világítja meg a lényegre koncentrálva: a dialektika értelmezése körüli vitákat elemezve a valódi materializmusért folytatott küzdelem fontosságát bizonyítja. Vannak olyan vélemények, melyek úgy állítják be a *Materializmus és empiriokriticismust*, mintha „csak azzal a szűk kérdéskörrel foglalkozna, melyre a szubjektív idealizmus egyik másodrendű iskolájával folytatott vita sajátos feltételei készítették Lenint” (9. o.), s így nem lenne semmi, ezen túlmutató, általános jelentősége. Mások szerint (Roger Garaudy, Gajo Petrovic) Lenin e művében a materializmus általános alap-

elveit helyesen fejti ugyan ki, de ezek a marxista materializmusra speciálisan nem jellemzőek, mert nincs köztük a dialektikához, mely iránt Lenin csak később, a *Filozófiai füzetek* írásakor kezdett érdeklődni.

Iljenkov mindenekelőtt figyelmeztet bennünket a filozófiatörténet pontos ismeretének, helyes megértésének fontosságára. Ennek érdekében valóban kortörténeti hitelességgel, az összefüggéseket részletesen tisztázva teszi lehetővé, hogy nyomon kövessük az 1905–1907-es forradalom vereségét követően kialakult társadalmi helyzetet Oroszországban, melynek tükrözéseként az ismert filozófiai polémia létrejött.

\*E. Iljenkov: *Forradalom és filozófia*, Kossuth, Budapest 1984, 148 oldal.

Az adott időszakban megjelent művek, cikkek, levelezések elemzése során érthetjük meg a vita valódi okait, kaphatunk választ valódi értelmére, lényegére és jelentőségére. A századfordulón az imperializmus kialakulása, a gazdasági és politikai életben és az osztályok helyzetében beállt változás, valamint a szaktudományok újabb eredményei szükségszerű módosulásokat eredményeztek a polgári filozófiában. Különösen a fizikai felfedezéseket felhasználva, s így megújulva, a *pozitivizmus* új formája, az empirio-kriticizmus vagy machizmus tört előre: magát – szokás szerint – a legújabb természettudományok eredmények filozófiájának, szigorúan tudományosnak, pártok és politika, valamint az idealizmus és a materializmus felett állónak hirdette. 1905-ben Bogdanov: *Empiriomónizmus* című műve nyomán a machizmus ismertté vált Oroszországban; majd Ernst Mach *Az érzetek elemzése* című könyvének 1908-ban megjelent orosz kiadásához ugyancsak Bogdanov írt bevezetőt. Bogdanovot úgy ismerték, mint bolsevikot, Lenin harcostársát, aki rendíthetetlenül küzd az opportunizmus ellen, melyet a Plehanov vezetett mensevikek képviseltek. A felvetődött kérdés kapcsán azonban Lenin nyíltan kijelentette, hogy a filozófia terén Plehanovval nem ért egyet. Fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy: „a vízválasztó vonal a filozófiai kérdések terén egyáltalán nem ott húzódik, ahol a közvetlen politikai kérdésekre, a forradalmi harc taktikájának és stratégiájának problémáira vonatkozó nézetek elhatárolása történik, jóllehet van közöttük összefüggés, méghozzá mély összefüggés, s ezt az összefüggést tekintetbe kell venni, kivált a jövőendő események távlatainak fényében” (12. o.).

A megújult és előtérbe került pozitivistá filozófia már önmagában is marxista kritikát követelt meg, de a munkásmozgalomban való terjedése miatt azonnali „teljes” bírálata vált szükségessé. A párt tagjai közül ugyanis azok, akik egyoldalúan, torzítván sajátították el a marxizmust, csak megtanulták jelszószerűen, mint társadalomelméletet, de nem értették meg mint filozófiát, a forradalom veresége utáni helyzetben a marxizmus revíziójához vonzódtak. Lenin felismerte, hogy a marxizmus pozitivistá revíziója milyen veszélyeket hordoz, s hogy ez a veszély 1908-ra kiéleződött. Így a taktikai kérdések és a közvetlen politikai harc kérdései előtt, elsődleges feladatának tekintette tisztázni a filozófiai problémákat, az események mélyén húzódó változások lényegét. „A feladat hihetetlenül nehéz

volt. Nemcsak le kellett leplezni teljességgel Marx és Engels filozófiai nézetei machista-bogdanovista revíziójának lényegét (ezt részben Plehanov megette), hanem szembe is kellett állítani vele e nézetek világos és teljes kifejtését, meg kellett magyarázni azoknak az alapvető problémáknak a valóban marxista megoldását, amelyek megoldásának nehézségei vitték az idealizmus tévútjára Bogdanovot, Lunacsarszkijt, Bazarovot – ezeket a tehetséges írókat, akik magukkal tudtak ragadni még olyan embert és művészt is, mint Makszim Gorkij” (14. o.).

A bírálat megírására Lenin hosszú ideje készült, amit az is bizonyít, hogy rövid idő alatt, 1908 februárjától októberig elkészült a *Materializmus és empirio-kriticizmus* megírásával. Iljenkov, a levelezéséből idézett részletek alapján, jól érzékelteti Lenin lelkiállapotát, azt az egyre erősödő dinamizmust, mely a vita során néha a kifejtések „féktelen” reakcióját idézi elő nála. Az adott történelmi eseményekből kiszakítva, az előzmények tisztázása nélkül, e polémia éles hangneme nem érthető meg. Plehanov, több pamfletjében is, csak lenéző, gúnyos hangnemben neveltségessé tette Bogdanov, Lunacsarszkij és társaik „spekulációit”; Lenin viszont átlátta a helyzetet, és amire „Plehanov nem fordított figyelmet: felismerte, milyen veszéllyel terhes az oroszországi és nemcsak az oroszországi forradalom sorsa számára a forradalmi marxizmus filozófiai alapjai pozitivistá revíziójának orosz változata” (23. o.).

A szóban forgó revízió nem elvont „gnoszeológiai vita” volt csupán, hanem a materialista dialektika, az egész marxista világnézet logikája ellen irányult. Mach és Bogdanov „szándékos és szándéktalan követői” a legfontosabbat nem sajátították el: „a materialista dialektikát mint a tudományos megismerés logikáját és elméletét, tehát azt a képességet is, hogy tudományosan gondolkodjanak a korukbeli valóságról, s tudományosan, a XX. század igazi tudományának szintjén oldják meg korunk óriási és nehéz problémáit” (24. o.). Ez Lenin könyvének fő, napjainkhoz is szóló mondanivalója. Megtalálhatók a műben a marxizmus alapfogalmai, melyek tisztázása nélkül nem lehetne az összefüggéseket megérteni, de tévedés, hogy csak ezek szerepelnek benne. Ami pedig azt illeti, hogy Lenin ekkor még nem ismerte volna a dialektikát: Lenin – a bolsevikok politikai és elméleti vezére – a materialista dialektikát nemcsak tudta és értette, de alkalmazta is az élethelyzetek megoldásában, s ezt a dialektikát, a „marxizmus

lelkét” védelmezte művében, nem a „dialektikát általában”. Nem helytálló az sem, hogy nem ismerte ekkor még a hegeli dialektikát, mert már Suszenszkojében elolvasta *A szellem fenomenológiáját*, s így a hegeli dialektika lényegét igenis ismerte.

Miben rejtett a machizmus vonzereje, miért vonzódtak bolsevik ideológusok is hozzá? Az az igény vezette őket, hogy „összhangba hozzák” a marxi filozófiát a „legújabb tudományos vívmányokkal”. A „valóban tudományos” gondolkodásban mellőzni kell úgymond a „hegeli szófecsérlés”-t, vallották a machisták, és ilyen megállapításra jutottak (Plehanovot kivéve) a mensevik is. Mach és az orosz machisták szerint pl. az ellentmondás csupán szubjektív állapot; hogy az ellentmondás objektív kategória lenne, csak a „hegeleskedés” eredménye. „A tudomány (a valóság tudományos felfogása) e filozófia szerint olyan kijelentések rendszere, amelyek ’tapasztalatunk’, érzékletünk elemeit egyetlen ellentmondásmentes komplexummá kapcsolják össze: egymással összefüggő és a formális logika követelményeivel és tilalmaival összhangban álló szimbólumok ellentmondásmentes komplexumává” (45. o.). S hogy e szimbolika honnan, milyen alaptól meríti normáit, erre a kérdésre a machisták az ember „veleszületett egyensúlyi szükségletét” hozták fel válaszul... Lenin világosan látta e gondolkodás társadalmi hátterét, azt, hogy forradalmár nem fogadhatja el a gondolkodás ilyen logikáját.

A bogdanovi filozófiát az *Empiriomonizmus* ugyan már eléggé „közérthetően” magyarázta el az olvasóknak, ám ennek folytatásaként a szerző elméleti konstrukcióit „Vörös Csillag” című – mai szóval – tudományfikciós regénye volt hivatott tovább propagálni. Lenin művére reagálva jelent meg 1908-ban. A történet a Mars bolygón játszódik, ahol teljesen megvalósult a szocializmus „eszményi modellje”. Ide hívják meg a bolygólakók Leonyid N. Forradalmárt (a Marson: Lanny) a Föld lakói közül, hogy tanulmányozzák lelkivilágát, s ennek alapján eldöntsék, rá lehet-e bízni az orosz forradalmi szocializmusra a rádiumból készült szuperfegyvert, elég okosak-e ehhez? A Marson a személyi szükségleteket teljesen kielégítik és nem szabályozzák, mert a Mars-lakó okos és szerény, nem kíván feleslegesen. (A kivételekkel orvosok, pszichológusok foglalkoznak.) Az állam és minden erőszakszervezet eltűnt, az emberek helyett gépek dolgoznak, így néhány órás felügyelet jelenti a munkát. E társadalomban az emberek

közi kapcsolatokban teljes egyensúly, majdnem abszolút egyensúly uralkodik.

Ijlenkov összegezve az orosz empiriokritikisták alapvető kategóriáit, kiemeli, hogy döntő kategóriájuk, mely szövegeikben leggyakrabban ismétlődik, az „egyensúly” mint egyetemes, metafizikai tényező. Ez az az eszmény, melyre a Világmindenség törekszik, ezt a fogalmat állítják szembe az „ellentmondással”. Logikájuk második pillére pedig az „ökonómia” mint a kozmosz és a gondolkodás legfelsőbb elve, melyet gnoszeológiai elvvé változtatva, a „legkisebb erő kifejtés” elvének neveznek. Az orosz machizmus elméletének harmadik oszlopa: a „szervezet”. Abból az elképzelésből indulnak ki, hogy a tapasztalat jelenségei két kategóriára oszlanak: a „nagy káosz” az összefonódó és elszórt érzetek egész tömege, melynek képében tárul a reális világ az egyén elé, a „szervező elv” pedig, mely a világba rendjét, törvényeit és szabályait beleviszi, a gondolkodás (tudat). Az empiriokritizmus szerint a „tudományos monizmusa” azt jelenti, hogy csak a szilárdan megalapozott tudománnyal – fizika, kémia, fiziológia, pszichológia, politikai gazdaságtan – foglalkoznak. Mivel Bogdanov úgy látja, hogy az ilyen gondolkodásnak a gépészmérnöké felel meg legjobban, ennek alakját „Manny mérnök” című regényében vázolja fel. 1912-ben jelenik meg, folytatva az utópisztikus történetet. A Földön Lanny és Manny mérnök (Lenin és Bogdanov) a társadalmi problémákat együtt sem tudják megoldani: ezt látva, a Mars-lakók átveszik az adminisztratív (vagyis politikai) vezetéskét, a műszaki irányítást Mannynak hagyva meg...

Az 1908–1917-es időszakban az orosz forradalmi folyamat fejlődése lehetetlenné tette az orosz machista gondolat fejlődését. A „tudományosságra” támasztott igényük alkotta változatlanul álláspontjuk lényegét, az, „hogy a marxizmus igazi szempontjai szerint a ’természettudományos módszer’-re kell orientálódni, és ezt kell a társadalmi élet megismerésére alkalmazni” (91. o.). A filozófiai érveléseket a „modern természet tudomány”-ra és „a modern természet tudósok gondolkodási logikájá”-ra hivatkozva verték vissza. A pozitivizmus számára az ismeretelmélet csak eszköz az „egységes világkép” elméletéhez. Lenin, megvizsgálva a materializmus „formája” és „lényege” közti kölcsönös viszonyt, nem tartotta megengedhetőnek, hogy egyiket a másikkal azonosítsák: formáját az anyag szerkezetére vonatkozó konkrét tudományos fogalmak és e fogalmak természetfilozófiai

általánosításai alkotják, lényegét „viszont az emberi megismeréstől függetlenül létező és általa visszatükrözött objektív valóság elismerése alkotja” (113. o.). A machizmus előbb elkülönítette az „ontológiát” a „gnoszeológiától”, majd szembeállította a kettőt egymással. Lenin szerint a filozófia és természettudomány kapcsolata akkor lehet kölcsönösen termékeny, ha nem kényszerít rá egyik sem a másikra kész következtetéseket. Álláspontja, hogy a materialista dialektikát a gyakorlatban kell alkalmazni, s a tudományok terén így tárulhat fel a relatív és abszolút igazságok szerves egysége.

Lenin a *Materializmus és empiriokriticismus*ban valójában erre: a tudományos gondolkodás valódi logikájának dialektikus felfogására adott példát, a mának is szólóan. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy Lukács az *Ontológiában* oly gyakran hivatkozik a *Materializmus és empiriokriticismus*ban alkalmazott lenini módszerre, s hogy annak szellemében igyekszik megoldani ontológia és gnoszeológia, természet- és társadalomontológia, dialektika és materializmus, tudomány és filozófia egységének problémáját.

## ROSA LUXEBURG, A FORRADALMI MARXISTA\*

MESTERHÁZI MIKLÓS

Mintegy hat évtizeddel keletkezése után magyarul is hozzáférhetővé vált Luxemburg híres és sokat vitatott írása, *Az orosz forradalom*. A megkésett megjelenés sajátos eszmetörténeti kérdést provokál: *létezett-e hát valóban a forradalmi marxizmusnak Rosa Luxemburg nevű klasszikusa?* Milyen feltételek mellett gondolható el a létezése egy olyan örökségnek, melyet az örökös – ti. a kommunista mozgalom – kezdettől fogva félreértett, és igazából soha nem tekintett (legalábbis ami „Az orosz forradalom” Rosa Luxemburgját illeti) aktuálisnak? Hozzáférhető-e az „igazi” Luxemburg hagyatéka, annak ellenére, hogy szerzőt és művet maga alá temetett a megvalósult történelem?

„Az orosz forradalom” 1918-ban keletkezett, a breslaui (Wrocław) börtönben; Luxemburg elsősorban tanítványainak szánta. Nem hagy kétséget afelől, hogy szerzője az orosz forradalmat világtörténeti jelentőségű eseménynek tartja, olyannak, amely „helyreállította a nemzetközi szocializmus becsületét”. (I. m. 15. o.) Luxemburg „kritikai értékelése” nem elsősorban a bolsevikokkal folytatott elméleti vita, illetve csak megszorításokkal az: az orosz forradalom jelentőségének és lehetőségeinek értékelésében a szerző *egyetért* a bolsevikokkal. „Az a tény – írja –, hogy a bolsevikok egészében a proletáriátus világforradalmára alapozták politikájukat,

éppen politikai éleslátásuknak, elvhűségüknek, politikájuk merészségének legfényesebb bizonyítéka.” (9. o.) Talán elméleti természetű a vitája abban, hogy a bolsevikok jakobinizmusában a „polgári típusú diktatúra” kísértését látja megjelenni, míg maguk a bolsevikok fenntartás nélkül „a forradalmi proletariátus szervezéséhez elválaszthatatlanul kötődő jakobinusként” értelmezték magukat. Ennek az ellentétnek az interpretációjában azonban felettébb óvatosan kell eljárunk. Meg lehet ugyan konstruálni egy olyan luxemburgi *oeuvre*t, amelyben „Az orosz forradalom” nem más, mint a szervezeti kérdés bolsevik felfogásával szemben évtizedek óta hangoztatott fenntartásainak végkifejlete – egy *tévelygéstörténet lelepleződése*. A Luxemburg-értelmezéseknek e típusáról Norman Geras joggal jegyezte meg, hogy valójában „különböző dolgok összekapcsolása” (185. o.). „Az orosz forradalom” mondanivalója akkor is elháríthatatlan lenne, ha történetesen százszázalékosan bizonyítható volna, hogy – geneziséét tekintve – Luxemburg tévedéseiben gyökerezik. Luxemburg kritikájának kemény magva ugyanis a kommunista pártnak pártként való funkcionálása feltételeit érintette. Olyan gondolatokat fogalmazott meg, amelyekkel a bolsevikoknak *qua* bolsevikoknak egyet kellett érteniök. Maradjunk azonban Luxemburg érvelésénél: a lépéseket,

\**Rosa Luxemburg és az orosz forradalom*, szerk. Béládi Miklós és Miszlivetz Ferenc, ELTE Állam- és Jogtudományi Kara, Tudományos Szocializmus Tanszék, 1982, 212 oldal.

melyeket bírál, ő maga kevésbé a bolsevikoknak a „demokratikus alapelvekkel szemben tanúsított hűvös megvetésére” vezeti vissza, mint inkább az orosz forradalom sajátosan kedvezőtlen körülményeire (elszigeteltség stb.). „Bizonyos – írja –, hogy az orosz forradalom élén álló bölcs koponyák, Lenin és Trockij, minden egyes döntő lépést csak nagy belső kétségekkel és heves belső vonakodással tesznek meg a tövises, buktatókkal teli úton...” (9. o.) Luxemburg nem véletlenül, nem is kíméletből vagy hódolatból jár el így: a korszak bolsevik elméleti gondolkodásában a marxizmus államfelfogás rekonstrukciója egyaránt kiterjedt az „állam mint fegyver” teorémájára és az állam elhalásának perspektívájára. Egy a Luxemburgéval elvileg ellentétes álláspont csak később kristályosodik ideológiai „képződménnyé”.

Elméleti vitát Luxemburg mindenekelőtt az orosz forradalom *szociáldemokrata* olvasatával folytat. A „marxizmus hivatalos templomszolgái”, így Luxemburg, a forradalom megítélésében tanúságot tesznek arról, hogy hiányzik belőlük az érzék a forradalmak dinamikája iránt; egyszerre utópikus és reakciós taktikájuk nemcsak gyakorlati veszélyt jelent az orosz forradalom számára, hanem „elhárítja a nemzetközi, elsősorban a német proletariátus felelősségét az orosz forradalom sorsáért...” (8. o.) Ez az utóbbi mozzanat különös jelentőségű Luxemburg számára, aki az orosz forradalmat a nemzetközi forradalom szemszögéből nézi. Ez a nézőpont lehetővé teszi egyrészt annak a marxizmus gondolatnak az ébrentartását, hogy a proletárforradalom „klasszikus” alakjában csak nemzetközi lehet; másrészt ennek a belátásnak a fényében az orosz forradalom „különössége” abban a kétarcúságában van, mely sajátja. Maguk a bolsevikok is torzónak tekintették a „szocialista értelemben fejletlen” orosz forradalmat, s e belátás „logikailag” nem kellett volna, hogy elenyésszen a korszak világforradalmi várakozásaival együtt – jőllehet történetileg elenyészett.

Az orosz forradalom kritikai értékelése Luxemburnál három kérdést érint: a nemzetek önrendelkezési jogának, az agrárviszonyok reformjának és a demokratikus elveknek bolsevik kezelésmódját. Az első két kérdés megítélését a szokásos Luxemburg-irodalom a forradalmár tévedései között tartja számon. A mai olvasó számára azonban kétséggkívül a harmadik pont a legjelentősebb: Luxemburg a bolsevik politika olyan kényszerű kompromisszumait látja itt, amelyek maguk is külső és belső kényszerhely-

zetbe hozták az orosz forradalmi kormányt: „Ebből a kényszerhelyzetből adódott a terror, a demokrácia elnyomása.” (23. o.)

A demokrácia problémáját érintő vitára az Alkotmányozó Nemzetgyűlés szétkergetése nyújtott alkalmat; de ehhez a történeti kiindulópontához később maga Luxemburg sem ragaszkodott. Legalábbis harcostársa, Adolf Warski elemzése szerint elfogadta azt az érvelést, hogy itt nem a „demokratikus intézmények” általában való elvetéséről, hanem egy történetileg elagott intézménynek egy radikálisabb formára (a szovjetdemokrácia intézményrendszerére) való felcseréléséről van szó. (185. o.) A korrekció azonban csak a példaként használt eseményt érintette, nem magát az elméleti érvelést. Nézzük hát ez utóbbit. Akárcsak a bolsevikok, Luxemburg sem volt – és erre csaknem mindegyik korabeli kommunista reflexió kitér – a „formális demokrácia bálványimádója”. A formális demokráciához való forradalmi marxista viszonyt Luxemburg így fogalmazta meg: „folyvást megkülönböztettük a *polgári* demokrácia társadalmi magját politikai formájától, mindig megmutattuk a társadalmi egyenlőtlenségnek és a szabadság hiányának keserű magját a formális egyenlőség és a szabadság édes burka alatt – nem azért, hogy ezt elvegyük, hanem azért, hogy a munkásosztályt arra sarkalljuk, hogy ne elégedjék meg a burokkal, hanem hódítsa meg a politikai hatalmat, hogy ezt a héjat új, szocialista tartalommal tölthesse meg. A proletariátus történelmi feladata az, hogy hatalomra jutva a polgári demokrácia helyett szocialista demokráciát teremtsen, s nem az, hogy mindenfajta demokráciát felszámoljon.” (33. o.) A diktatúra lenini-trockiji elmélete viszont, érvel Luxemburg, a diktatúrát ugyanúgy szembeállítja a demokráciával, mint a Kautsky-féle értelmezés. Holott a szocialista demokráciát nem egyszerűen valamilyen technikai szempontból jobb vagy rosszabb uralmi forma, hanem „a szocialista politika legbecsesebb, elengedhetetlen alapelve”. Mint írja: „Lenin azt mondja: a polgári állam a munkásosztály elnyomásának eszköze, a szocialista a burzsoázia elnyomásáé. Ez a leegyszerűsítő felfogás eltekint a leglényegesebbtől: a polgári osztályuralomnak nincs szüksége a néptömegek politikai iskolázására és nevelésére, legalábbis bizonyos szűken megvont határokon túl. A proletárdiktatúra számára azonban ez a lételem, a levegő, amely nélkül nem képes fennmaradni.” (29. o.) A közvetlen következmény, Luxemburg predikciója szerint: a nyilvános kontroll elhalá-

sának körülményei „szükségképpen elősegítik a közélet elvadulását: merényletek, túszok megölése stb. lesz jellemző. Ez túlságosan is erős, objektív törvény, amely alól egyetlen párt sem vonhatja ki magát. (...) De a politikai életnek az ország egészében történő elnyomásával a szovjetek életének is egyre inkább meg kell bűnülania. Általános választások, korlátlan sajtó- és gyülekezési szabadság, szabad véleménynyilvánítás nélkül elhal az élet minden nyilvános intézményben, látszat-létté válik, amelyben a bürokrácia az egyetlen tevékeny elem.” (31. o.) És: „a szabadság csak a másképp gondolkodók szabadsága lehet. Nem az 'igazság' fanatizmusa miatt, hanem azért, mert minden, ami a politikai szabadságban tanulságos, gyógyító és tisztító erejű, ettől a lényegi jellemzőtől függ, és hatása megszűnik, ha a 'szabadság' privilégiummá válik.” (29. o.) Elméletileg általánosítva: „Igenis: diktatúra! De ez a diktatúra a demokrácia *alkalmazásának* módjában áll, nem annak megszüntetésében; azokban a határozott és energikus beavatkozásokban a polgári társadalom szerzett jogaiba és gazdasági viszonyaiba, amelyek nélkül a szocialista társadalmi rend nem valósítható meg.” (22. o.) Enélkül „klikkrendszerrel van szó, amely kétségtelenül diktatúra, de nem a proletariátus diktatúrája, hanem maroknyi politikusi diktatúrája, azaz diktatúra tisztán polgári értelemben, a jakobinus uralom értelmében”. (31. o.) „A lenini–trockiji diktatúra-elmélet hallgatólagos előfeltevése az, hogy a szocialista átalakulás olyan dolog, amelyre kész recept van a forradalmi párt tarsolyában” (30. o.).

Ezeket az elméleti belátásokat Luxemburg nem tartotta a bolsevikoktól eleve idegennek és számukra eleve hozzáférhetetlennek. „A veszély ott kezdődik – írta –, ha a szükségből erényt csinálnak, amikor fatális feltételek által kikényszerített taktikájukat immár teoretikusan, minden részletében rögzítik, és a nemzetközi proletariátus számára a szocialista taktika követendő példaként ajánlják.” (34. o.) „Az orosz forradalom” c. munka módszertanilag talán leglényegesebb mondatai a következők: „A szocialista demokrácia [...] nem az ígért földjén kezdődik, amikor már megteremtették a szocialista gazdaság alapzatát, nem kész karácsonyi ajándék a derék nép számára, amely időközben híven támogatta a maroknyi szocialista diktátort. A szocialista demokrácia rögtön az osztályuralom leépítésével, a hatalomnak a szocialista párt általi megragadásával kezdődik. A szocialista demokrácia nem más, mint a proletariátus diktatúrája.” (Uo.)

Ismertek Leninnek Luxemburgról írott sorai: „[...] egy jó orosz mese két sorával [...] a Sas néha, igaz, a földre ereszkedik, de a csirke sose száll fel a fellegekig. Rosa Luxemburg [...] tévedései ellenére sas volt és az is marad; s nemcsak emléke lesz mindig drága az egész világ kommunistái számára, hanem életrajza és műveinek *teljes* gyűjteménye is [...] igen tanulságos lesz a kommunisták számos nemzedékének nevelése szempontjából szerte a világon.” (*Lenin Összes Művei* 44. k., 417. o.) E sorok tanúsága szerint Lenin szemében Luxemburg – a forradalmi marxizmus klasszikusa. Azután viszont fokozatosan kihullik a történelemből, s ahol nem, ott egyre inkább egy tévelygéstörténet szentje lesz. A teratológiai megközelítés csúcspontját Sztálin 1931-es Luxemburg-értékelése jelzi, amelyben Luxemburg már egyenesen a „centrizmus védelmezőjeként” jelenik meg. A sztálini érvelés abszurd ugyan, mégis: tulajdonképpen teljesen következetesen érvényesíti a „szükségből erényt” ekkorra már kibontakozott logikáját.

Luxemburg alakjának eme teratológiai változásait meghatározta és bizonyos értelemben antipálta, hogy a Kominternnek „Az orosz forradalom”-mal való találkozása félreértések és egy sajátos egyoldalúság jegyében zajlott le. Hadd exponáljuk ezt a problematikát Lukács *Történelem és osztálytudat*beli Luxemburg-kritikájával, mely egyébként botrányokozások tárgya a *Történelem és osztálytudat* irodalmában. El kell fogadnunk Norman Geras ítéletét: Lukács interpretációja jellegzetes kommunista reagálás, sajátlagosan éppen azért, mert az egyik legalaposabb kísérlet arra, hogy „Az orosz forradalmat” rendszeres összefüggésbe hozza Luxemburg és a bolsevikok korábbi vitáival, a Junius-brosúrával, a Spartacus-szövetség programjával stb. – habár ez akkor még nem általános, példa rá éppen Warski tanulmánya. Bár Lukács ily módon „szisztematizálja” Luxemburg tévedéseit, értékelésének tenorja mégsem a későbbi ördögűzésekkel rokon. Miért mégis a tévedések rendszerezésének kényszere? Ami kézenfekvő: Lukács, akárcsak Zetkin vagy Warski, sajátos történelmi atmoszférában, és ezzel mondhatni sajátos preformált-ságban találkozik Luxemburg szövegével; megjelentetése „a német kommunista párt és a III. Internacionálé elleni leghevesebb harcok időszakában történt...” (*Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp., 1971, 574. o.) De a kritika kényszere közvetettebben és áttételesebben is jelentkezett. Bármennyire is bűnös és tragikus mulasztásnak tartja Luxemburg a német forra-

dalom késlekedését, írása mégiscsak a bekövetkező nemzetközi forradalom iránti várakozásban születik. 1921–22-ben azonban a német párt mögött már számos kudarc áll – Luxemburg bizonyos értelemben egy *elvetélt forradalom teoretikusa*. A történelem nem őt igazolta, s vele szemben a Komintern úgy vélhette, hogy éppen a bolsevik organizatorikus elvek érvényesítése és számonkérése fogja világra segíteni a várva várt nemzetközi forradalmat. Ez az a gyógyszer, amit Lukács maga is ajánl a proletariátus „ideológiai válsága”, a „kapitalista társadalomba való mélyebb begyökerezettségé” ellen. Ma már tudható, hogy a „kommunista pártok bolsevizálása” nem segítette győzelemre a pártokat, s a pártok elméleti érzékenysége és politikai ütőereje szempontjából inkább mélyen problematikus volt az a folyamat, melyet ez a jelszó – 1924-től – elindított. 1921–22-ben siker és kudarc, történelmi igazoltság és cáfolat vitathatatlaná látszottak tenni, hogy a „luxemburgizmus” lényege éppen a szervezeti kérdésben a bolsevikokétól eltérő álláspont, hogy *van* és hogy *ez* a „luxemburgizmus”, amelyet minden megnyilatkozásban bírálni kell. Karl Korsch, aki pedig meglehetősen fenntartásokkal fogadta a Kominternnek a leninizmus propagandájára vonatkozó és a bolsevizáció jelszavával együtt született határozatát, és akit az V. kongresszuson személyében is támadások értek, maga is azzal érvelt a leninizmus „kodifikációja” ellen, hogy az korai, hiszen a nem-orosz pártok vezetői még csupán a leninizmus elsajátításának elején tartanak és tulajdonképpen inkább „luxemburgisták”.

„Az orosz forradalom” fogadtatását meghatározó másik mozzanat a rálátás „féloldalassága”. Aki ma olvassa ezt az írást, a sztálini periódus zseniálisan anticipált bírálatát kénytelen látni benne, olyasvalamit tehát, amit a kortársak semmiképp sem láthattak. Az, hogy Zetkin és Warski olyan fontosnak tartották hangsúlyozni, milyen részletkérdésekben változtatta meg Luxemburg korábbi álláspontját, amikor alaposabban tájékozódhatott az orosz viszonyokról; az, hogy a vita jórészt történelmi részesemények okainak és következményeinek latolgatásából állt, talán kevésbé annak jele, hogy kommunista bírálói vakok voltak Luxemburg elméleti igazságával szemben, mint inkább azé, hogy elfogadták. A Luxemburg tévedéseit oly buzgalommal rendszerező Lukácsot idézzük: „Minél mélyebben jutnak érvényre e tendenciák [ti. a párt belső demokratizálódásának tendenciái] annál gyorsabban tűnik el a párt struktúrájából tömegnek és

vezérnek a polgári pártoktól örökölt merev és átmenet nélküli szembenállása; ebbe az irányba hat a funkcionáriushierarchia változása is. Az egyelőre még elkerülhetetlenül post festum kritika egyre inkább olyan konkrét és általános, taktikai és szervezeti tapasztalatok cseréjévé válik, amelyek egyre erőteljesebben a jövőre irányulnak. A szabadság ugyanis – amint ezt már a klasszikus német filozófia is felismerte – gyakorlati jellegű, tevékenység. A kommunista párt csak akkor lesz képes leküzdeni a polgári ember kontemplációját a megfoghatatlan történés szükségszerűségével szemben (ennek ideológiai formája a polgári demokrácia formális szabadsága), ha minden egyes tagja számára a tevékenység világossá válik.” (Uo. 657. o.) Amit idéztünk, csaknem Luxemburg-parafrázis. Mindezekkel együtt is igaz Geras harapós iróniával megfogalmazott jellemzése a lukácsi Luxemburg-kritikáról: „Tulajdonképpen a *Történelem és osztálytudat* e néhány oldalán egészen furcsa, és legjobb tudomásunk szerint ez ideig fel nem fedezett előadás található: egyik hangján Lukács olyan elképzeléseket vonja felelősségre Luxemburgot, amelyekről a másik hangján elismeri, hogy nem Luxemburg elképzelései, és az első hangon így neki tulajdonított elképzelésekkel szemben alkalmazott érvei oly meglepően hasonlítanak – mind formájukban, mind tartalmukban – Luxemburg saját érveire, hogy Lukács valószínűleg Luxemburgtól tanulta őket.” „Szürreális előadás.” (I. m., 179. o.)

Lukács tehát „hozzájárult a forradalmi marxizmuson belüli hosszú és még ma is élő hagyományhoz, amely a fenti szöveget a luxemburgi hibák sorozatának egyikeként tekinti”. (176. o.) E problematikus elméleti tett egy szempontból termékenynek bizonyult. „Az orosz forradalom” egyik gondolatmenetét már a hozzá írt bevezetőben „meghosszabbítja” Paul Levi: Luxemburnál a „föld közvetlen és azonnali, parasztok által történő kisajátítása és felosztása” rossz és veszélyes kompromisszum. Mert: „A lenini agrárreform a szocializmus ellenségeinek új, hatalmas néprétegét teremtette meg vidéken, amelynek ellenállása veszélyesebb és szívósabb lesz, mint amilyen a nemesi nagybirtokosoké volt”. (16, 18. o.) Levi 1921-ben, a NEP-re célozva, már egyenesen a kapitalizmussal kötött kompromisszum prototípusát és motorját látja a parasztsággal kötött kompromisszumban. „Oroszországban két kibékíthetetlen osztály van – írja. Az egyik a paraszti osztály, amely egyelőre a vállán hordja az ipari és kereskedelmi tőkések osztályát.

A másik a proletár. Oroszországban ugyanúgy semmiféle nyugalom és megbékélés nincs a társadalmon belüli osztályharcban, mint máshol; és éppen a párt – amely mégis kísérletet tesz az összebékítésre, megkísérli azt, hogy az egyik oldalon megadja a kapitalizmusnak azt, ami a kapitalizmusé, a másik oldalon a proletariátusnak, ami a proletariátusé – szenved először vereséget ebben a harcban. A bolsevikok arra vállalkoztak, hogy a *jelent* átengedjék a kapitalizmusnak, azért, hogy a jövőt megőrizhessék a proletariátus számára... Senki sem hitetheti el velünk, hogy az extraprofitot bevezető orosz koncesszionista, az orosz uszorás és spekuláns – akinek a felemelkedését most már senki sem akadályozhatja meg – lenne az 'új társadalom azon eleme', amelynek 'kiszabadításaért oly sok áldozatot hozott az orosz munkásság.' (67. o.) És másutt: „Attól tartunk, az orosz kommunisták nem ismerték fel teljes mértékben azt a tragédiát, amelyet legújabb politikájuk a világ egésze számára jelent.” (44. o.) Az orosz politikai viszonyok között már az is meglehetősen következményterhes, amit Luxemburg ír. Ahogy Levi meghosszabbítja, még inkább az. A kommunista pártokon belüli és – idővel – kívüli ellenzék számára a továbbiakban ez az érvelés axiómává szilárdul. A forradalom eredendő bűne a parasztsággal kötött kompromisszum, amelyet a polgári jegyek fokozatos visszaépülése kellett, hogy kövessen, kényszerlépések formájában. Végső soron azután ráépül erre a politikai élet restaurációja is, és a hatalom híg apológiával próbálja eltakarni kompromisszumos-restaurációs karakterét. Korschot idézhetnénk: „Mi azonban tudjuk, hogy a kommunista világpártnak, amely a proletár osztály nemzetközi pártja, a szovjet állam felett kell állnia, felette kell állnia egy olyan ország olyan államának, amely állam a munkások és parasztok állama, a különböző osztályokra vált és egyre inkább ilyenekre való 'nép' állama. Lenin nevében tiltakozunk az ellen, hogy még a Komintern Végrehajtó Bizottságának május elsejei felhívása sem a 'munkásokhoz és munkásnőkhöz' fordul, hanem ugyanúgy a 'parasztokhoz' is, mint a munkásosztály szövetségeseihez, és ezzel mind gyakorlatilag, mind elméletileg feladja a munkásosztály hegemoniáját.” (*Politische Texte*, EVA, Frankfurt 1974.)

Tehát a forradalom minden „rossz” vonása, kudarcai és torzulásai a parasztságnak ill. a kapitalizmusnak tett koncessziók következménye. S a válasz egyfajta „éleződő osztályharc”-elmélet: az ellenzék kitermelte azt az érve-

lési inventáriumot, amelyet azután gátlástalanul használt az apológia. Habár érzékelhetően vannak ennek az érvelésnek rokonszenves kritikai vonásai, elméleti építménye mégis ingatag. A polgári vonások, legalábbis „A gothai program kritikája” szerint, az átmeneti társadalom *lényegéből*, nem történetileg véletlenszerű kompromisszumokból fakadnak. És az orosz forradalom különös történetében, ha tetszik a polgári vonások „visszaépülésében” sem egyszerűen a parasztsággal kötött kompromisszum az, ami a domináns szerepet játssza, inkább az ellentett koncepció, a szocialista eredeti felhalmozásnak az ellenzék által kidolgozott koncepciója, amely az iparosítás sajátos módját megalapozta. Korsch védelmére meg kell itt jegyeznünk, hogy látta ezt: korábban idézett cikke az „amerikanizálás” jelszavát is bírálja. Eszerint: „Nem engedjük meg, hogy a proletárforradalom marxi-lenini elméletét a 'nyugat alkonyának' új tanával helyettesítsék, és tudjuk, hogy Lenin 1920. május elsejei felhívásában a fejlődésnek valóban a szocializmushoz és a kommunizmushoz vezető vonalát és eddig elért legmagasabb formáját nem az *üzemek amerikanizálásában* látta, hanem a *kommunista szombatok nagy kezdeményezésében*, a tömegek első kísérletében arra, hogy a kapitalizmus jogszerűen fizetett bér munkáját forradalmi módon történő munkával, a *kommunista munka* első formájával helyettesítse.” (Uo. 127. o.) Lukács 1926-ban mindenestre a „A gothai program kritikája”-ra utalva próbál programatikusan nem-messianisztikus módon újratájékozódni – ami talán inkább közrejátszik abban, hogy pályája a továbbiakban eltér a pártból 1926-ban kizárt Korschétól, mint sokat emlegetett „megbékélése”.

Van azonban, ami súlyosabban esik latba, mint az elméleti problémák, és ami megintcsak annak a következménye, hogy az idézett szemlélet egyfajta belső ellenségként definiálta a parasztságot. A baloldali ellenzék, amelynek *mint a proletárdemokrácia elkötelezett hívének*, küldetése lehetett volna, hogy a kialakuló sztálini rendszer gátja vagy legalább korrekтивuma legyen, a tiszta proletárpolitika követelésével eskálálta azt a szükségállapotot, amelynek nevében a proletárdemokrácia követelését magát utópiának bélyegezték (képviselőit pedig eliminálták). Ugy látszik tehát, hogy legalábbis történetileg inkompatibilis volt a „tiszta proletárpolitika” és a pártdemokrácia együttes követelése, az elnyomás kiszélesítése „kint” és a demokrácié „bent”, ahol is persze ennek a rossz polarizálódásnak a kialakulásában egy sor olyan történeti mozgás is



közrejátszott, amellyel eredetileg sem Luxemburg, sem bírálói nem számolhattak. Hiszen az utóbb említettek valójában már nem Luxemburg-problémák – olyan problémák viszont, amelyek meghatározták azt a folyamatot, melyben a luxemburgi örökséget betemette a megvalósult történelem. És hadd térjünk vissza itt kiinduló kérdésünkhöz: milyen feltételek mellett tulajdonítható „aktualitás” a luxemburgi örökségnek? Egy olyan felfogásban, amely a „természeti” szükségyszerűséget ismeri el a cselekvés és gondol-

kodás egyetlen istenének, az örökség birtokbavétele szent Sohanapián válik esedékessé, éppen akkor, amidőn átnyújtatik a szocialista demokrácia „ajándéka” is. Egy olyan gondolkodás számára, amely „állandóan bírálja önmagát”, a luxemburgi örökség aktualitására áll a műnzeri ige: „Ezért minden prófétának ezen a módon kell szólnia: Ezt mondja az Úr: – nem mondhatja: Ezt mondta az Úr, mintha ez már elmúlt volna, hanem jelen időben.”

## A POLGÁRI BALOLDAL GONDOLKODÁSA A WEIMARI KÖZTÁRSASÁGBAN\*

N A G Y T A M Á S

Az 1960-as évek elején a Weimari Köztársaság és a húszas évek még fehér foltnak számítottak a tudományos kutatás számára. Az évtized végétől kezdve azonban egyre több szerző foglalkozott Németországnak e sajátos korszakával. Vannak, akik azokat az ideológiai, gondolati, politikai, történelmi csatlakozási pontokat keresik, amelyek Hitler hatalomra jutását készítették elő. Egyesek úgy vélik, hogy a hetvenes évek Németországa különös párhuzamokat mutat az I. világháború utáni „kvázi-parlamentáris” Weimarral. De nemcsak a Német Szövetségi Köztársaságban, hanem az USA-ban is kinos analógiákat vélnek felfedezni néhányan a hetvenes évek Amerikája és a húszas évek Németországa között. Így hát nem meglepő, hogy az USA-ban is megnőtt az érdeklődés e korszak iránt, amit a témába vágó publikációk növekvő száma is jelez.

Dieter Mayer saját bevallása szerint sem akarja aktualizálni a Weimari Köztársaság ellentmondásait. Filológiai pontossággal tárgyalja könyvében azt a néhány évet, melyet a köztársaság történetéből kiragad. Az eszmék, ideológiák dzsungeléből próbálja kihámozni azokat a gondolati csomópontokat, amelyekhez a polgári baloldal ellentmondásokkal terhelt nézetrendszere a leginkább kapcsolható. Felfedi azokat az értékeket, amelyek a polgári baloldalt a rendszer legitimálásáig vitték. 1924-ben a polgári baloldal még optimista: az inflációt némileg sikerült megfékezni, a

sztrájkhullám is alábbhagyott, Hitler – a „sörpuccs” után – börtönben van, a liberális értékek még nem devalválódtak.

De kiket is tekint Mayer a „polgári baloldal”-hoz tartozóknak? Olyan írókat, akiket a politikai jobboldal „baloldali”, a baloldal pedig „polgári” értelmiségieknek nevez. Arnold Zweig, Heinrich Mann, Alfred Döblin, Feuchtwanger, Tucholsky és Ossietzky e csoport reprezentánsai, vagyis olyanok, akik nem csatlakoztak sem a századelő pozitívizmusához, sem a Schopenhauert és Nietzschét követők kultúrpeszimizista, civilizáció- és technikaellenes áramlataihoz. A polgári baloldal gondoskodásának legfontosabb elemei: az antipozitívizmus, a pacifizmus és az idealista (főleg romantikus) művészetfilozófia, bizonyos életfilozófiai eszmék, valamint a felvilágosodás társadalomelméletének elfogadása.

Az októberi forradalom Oroszországban (és a novemberi forradalom Németországban), a nagy világégés ellenére, kapitalizmusellenes reményeket kelt a polgári írók baloldali csoportjában. Sajátos szocializmus-elképzeléseket alakítanak ki, amelyek azonban – mondja a szerző – két fontos ponton különböznek azoktól a marxista elképzelésektől, amelyek az osztályharcnak központi szerepet tulajdonítanak. Először is a legfontosabb feladat – a polgári baloldal szerint – nem a kapitalizmus megdöntése a proletariátus vezetésével, hanem a német nemzeti karakter teljes

\*Dieter Mayer: *Linksbürgerliches Denken, Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik 1919–1924*, Wilhelm Fink Verlag, München 1981, 390 oldal.

átformálása. Erre azért lenne szükség, mert a német nép az 1789-es francia forradalom óta elidegenedett a felvilágosodás eszméitől. Úgy-  
mond szellemi eszközökkel, mindenekelőtt új kultúrpolitikával kell a demokratizálást elősegíteni. Másodszor – és ez voltaképp a fentiekből következik – a szellemi forradalmat általában a gazdasági elé helyezik. Így érthető lesz, hogy a wilhelmiánus Németország tagadásaként létrejött Weimari Köztársaságot a polgári baloldal nem utasítja el, sőt a köztársaság legitimálásában is szerephez jut, annak ellenére, hogy kíméletlenül bírálja Weimar ellentmondásait. Mayer a fentiek megvilágítására Alfred Döblint idézi, aki óva intett mind a túlzott szkepszistól, mind a letargiától, és aki ezért a weimari rendszerrel való együttműködésre buzdított: „A forradalom – írja Döblin – nem teremtett sem köztársaságot, sem demokráciát, sem kultúrát. Csak lehetőséget mindehhez. Szabad a kezünk, szabad a terep. A harc a Hohenzellernek és Wittelsbachok ellen megkezdődhet. [...] A döntés a mi kezünkben van.” (43. o.) Döblin kezdetben nietzscheánus volt, de életének sajátos alakulása révén a polgári baloldalnak egyik vezető teoretikusává vált: Mayer külön fejezetet szentel Döblin életrajzának és szellemi útjának.

A világháború nemcsak a polgári baloldalt készítette arra, hogy apolitikus művészetszemléletét aktív politikai állásfoglalásra módosítsa, hanem olyan – konzervatív motívumait végig megőrző – polgári írókat is, mint amilyen Thomas Mann is volt, aki, jóllehet kibékíthetetlen antagonizmust látott állam és kultúra között, felülvizsgálva korábbi álláspontját, éppen ez idő tájt élénk politikai publicisztikába kezdett. Heinrich Mann a háború utolsó éveiben a világháború művészetszemléleti konzekvenciáit így fogalmazta meg: „El kell hagyni a *l'art pour l'art* elefántcsonttornyát. Az író előtt kettős feladat áll: a fennálló társadalom kritikája és, ebből levezetve, az eljövendő társadalom megteremtése. Ezen ismeretelméleti feladat művészetpolitikai következményei a művész politikai elkötelezettsége és az uralkodó rendszerrel szembeni, racionális alapra helyezett oppozíciója, azaz a fennálló emberellenességének leleplezése.” (68. o.) Természetesen voltak olyan polgári írók is, akikben a háború csak erősítette a kultúrpeszsimista életérzést: Hesse és Sternheim neve fémjelzi ezt az irányzatot. Hesse egész életében kategorikusan elvászott a művészetet a politikától és megmaradt a művészet pusztán etikai funkciójának hitében. A világháború utáni konzervatív kultúrpeszsimiz-

mus antiliberalizmust, antidemokratizmust és antiparlamentáris konzervativizmust jelentett, akaratlanul is jelentősen gyengítve – Mayer szerint – az aufklérista erők ellenállóképességét, és egyengetve ezzel a terepet a nemzetiszocializmus politikai sikerei előtt. A konzervativizmus nem akart együttműködni a Weimari Köztársasággal, társadalomképe a preindusztriális, prekapitalista világra orientálódott. A konzervatív, kultúrpeszsimista írók az elveszett nemes életformáról és egy patriarchálisan tagolt, idillikus társadalmi formáról álmodoztak. Kilátástalannak és haszontalannak tartották a történelem folyamatába való beavatkozást, mert az megzavarná a „világorganizmus” természetes kibontakozását. Schopenhauerhez és mindenekelőtt Nietzschehez viszonyulva az irracionális, az egyszeri, a belső, az élményszerűen-dinamikus jelentőségét hangsúlyozták. A történelmi eseményeket a véletlen produktumának tartották, és ezzel újabb érvet nyertek az aktuális társadalmi realitással való foglalkozás értelmének megkérdőjelezéséhez.

A polgári baloldalnak az expresszionizmushoz kapcsolódó azon gondolatával szemben, amely politikai és gazdasági érdekektől mentes, „szellemi” forradalmat, etikai szocializmust és evolucionizmust hirdetett, két marxista művet emel ki Mayer: Lukács *Történelem és osztálytudatát* és Wittfogeltól *A polgári társadalom történetét*. Lukács – mondja a szerző – megkísérli felfedezni a polgári gondolkodás határait, és azzal a proletár történelemismeret dialektikus módszerét állítja szembe, mely a gyakorlati cselekvés által teremti meg az eldologiasodás meghaladásának lehetőségét. Wittfogel célja pedig – Mayer szerint – az, hogy a marxista társadalomelmélet perspektívájából szisztematikusan ábrázolással dokumentálja azt a folyamatot, amelynek során a „polgári társadalom” militarizmussá, bürokratizmussá, abszolutizmussá és végül „kapitalizmussá” korszakosul. Ezzel azt az ideológiát próbálja alátámasztani, hogy a társadalom továbbfejlődését csak a marxista módon szervezett proletariátus viheti véghez.

A konzervatív és a szocialista társadalomelmélet, valamint irodalmi lecsapódásaik taglalása után Mayer megkísérli körüljárni a polgári baloldal 1919 és 1924 között képviselt társadalompolitikai eszmekörét. A baloldali polgári írók kénytelenek ideológiailag feldolgozni a Weimari Köztársaság első öt évének történelmi eseményeit: a növekvő inflációt, a sztrájkhullámot, Kapp, majd Hitler puccskísérletét, a Ruhr-vidék francia megszállását stb. A felfakadó problémák, ellentmon-

dások ellenére a Weimari Köztársaság politikai rendszere és főleg alkotmánya mindamellett megfelelő biztosíték volt számukra Németország pozitív irányú fejlődésének anticipálásához.

Ez természetesen nem jelentette azt – mondja a szerző –, hogy az uralkodó politikai viszonyokkal is elégedettek voltak. A kezdeti feltétlen lelkesedést a kijózanodás és némi csalódás követte, de a történelmi események súlya többségüknél mégsem vezetett a passzivitásba való menekülés kultúrpeszsimista ideológiájához. Legálábbis a húszas évek első felében még semmiképpen sem. Az évtized végére azonban például már Tucholsky (aki Ossietzkyvel együtt a polgári baloldal szócsövének, a *Weltbühne*-nek legfontosabb szerzője, majd szerkesztője volt) lényegében kilátástalannak tartott egy, az emberibb társadalom megteremtése érdekében folytatott politikai-publicisztikai harcot. (E felfogása következtében azután élesen szembekerült Ossietzkyvel, aki még a náci diktatúra idején, bebörtönöztetése ellenére is határozottan kiállt a demokratikus alternatíva mellett, az állam felsőbbségét és a militarizmus elsődlegességét hangsúlyozó nemzetiszocialista gondolkodással szemben.) De miben is mutatkozott meg a polgári baloldal csalódottsága a Weimari Köztársaság első éveiben? Mindenekelőtt – mondja Mayer – döbbenet kellett megállapítaniuk, hogy éppen azok a hatalmi csoportok (a tisztikar, a konzervatív igazságügyi és hivatalnoki réteg) mentették át az új államrend számára viszonylag zártan önmagukat, amelyeknek a hatalomból való eltávolítására a polgári baloldal mindenképpen számított. Ennek ellenére Heinrich Mann például továbbra is bízott saját jövőképében, egy etikailag felelős értelmiségiek által vezetett állam megvalósíthatóságában. A köztársaság nyilvánvaló hiányosságai tehát nem változtatták őt a rendszer politikai ellenségévé, nem vonult vissza sem világnézeti pesszimizmusba, sem individualista esztéticizmusba. Döblinnel és a többi polgári baloldali szerzővel együtt gyakran keserű, néha rezignált kritikával csatlakozik a parlamenti köztársasághoz, és harcol az alkotmány biztosította társadalmi lehetőségek kibontakoztatásáért. A feltornyosuló feladatok közül Ossietzky – bízva abban, hogy a társadalmi reform csak szellemi megújulás révén érhető el – a szolgalelkűség leküzdését, a pacifista törekvések és az államilag ellenőrzött intézményes hatalom iránti bizalmatlanság erősítését hangsúlyozta.

A polgári baloldal eddig említett képviselőinek nézeteitől némileg eltér a zsidó származású Arnold Zweig és Feuchtwanger álláspontja, ami –

Mayer szerint – a cionista eszmekörhöz való részleges csatlakozásukkal magyarázható. Zweig korai esztéticizmusát a „l'art pour l'homme” hirdetésére változtatta a háború. A Németországban egyre növekvő antiszemitizmus hatására Zweig 1923-ban belép a *Jüdische Rundschau* szerkesztőségébe, és ezután fejleszti ki, cionista állammodell alapján, a társadalmi jövőre vonatkozó elképzeléseit. Mit tekint Zweig követendő írói attitűdnek a világháború után? Az író a társadalom lelkiismerete, mondja. A különböző társadalmi csoportoknak nyíltan meg kellene vitatniuk a háborúért való felelősség kérdését és be kellene vallaniuk saját elhibázott tetteiket. (Freud követőjeként ugyanis Zweignek az a véleménye, hogy a háború utáni időszak társadalmi konfliktusai a fentiek elfojtásának következményei.) A művész számára mindebből kettős feladat adódik: egyrészt artikulálni, másrészt felszabadítani a tudattalant, hogy a csoportfélelmek és agressziók leépíthetővé válhassanak. – Feuchtwanger, bár szintén kételkedett a háború előtti *vita contemplatívában*, mégis kétségbe vonta annak lehetőségét, hogy az értelmiségiek döntő befolyást gyakorolnak a háború utáni Németország társadalmi változásaira. Ő is, akárcsak Zweig, egy utópista zsidó állam koncepciójához hasonló álláspontra helyezkedett és sohasem szabadult meg pesszimista árnyalatú gondolkodásmódjától.

A polgári társadalom válsága Németországban, amely – mondja a szerző – a wilhelmiánus állam összeomlása által vált nyilvánvalóvá, művészetelméleti és művészetpolitikai vitákat váltott ki. E viták célja: biztosítani a művészetnek a társadalmi praxisba való bekapcsolódási lehetőségét az új weimari államban. A viták hátterében – általánosabban – az elveszett, preindusztriális társadalmi totalitás visszaszerzésének igénye is meghúzódott. Bizonyos mítosz-noszalgia, az idealizmus művészetfelfogásának nagyobb befogadása jellemezte a vitát. Csakhogy már Lukács György *A regény elmélete* című műve is annak idején a hegeli történet- és művészetfilozófiát elevenítette fel, és – Mayer szerint – e könyv a baloldali polgári írók előtt világossá tette a preindusztriális normákhoz való visszatérés értelmetlenségét.

A baloldali polgári művészetelmélet ezért a demokratikus műfajnak tartott regény megújítását tűzte ki céljául. Új realizmus-koncepciókat dolgoztak ki, amelyek egyike Döblin „új naturalizmusa”. A naturalizmus itt természetfilozófiaként értendő, amely az elveszett társadalmi totalitást, valamint ember és természet hajdani, feltételezett egységét hivatott helyreállítani. Döblin egy

a romantikus természetfilozófia elemeiből, Schopenhauer gondolataiból és a legújabb életfilozófia eszmeköréből összegyúrt, monista természet-érzélettel és eksztatikus nyelvi erővel hirdetett szellemi forradalmat kezdeményez. (E forradalom szolgált volna arra is, hogy megszüntesse a modern művészet társadalmi exkluzivitását és gyakorlati hatástalanságát.) Döblin természetfilozófiai eszköztárral próbált megküzdeni azzal az állásponttal, amely egyrészt a tömegfogalmat (a polgári tömegpszichológia hatására) egyoldalúan pejoratívan kezelte, másrészt a tömegfogalommal szembe egy eltúlzott individuumpépet állított. Elméletében a modern civilizáció hozta tömegjelenségek elszaporodását szükségszerű folyamatként és az új társadalmi totalitás feltételeként kezeli. Azok az elképzelések, amelyeket Döblin az „új realitás” vagy az „új naturalizmus” fogalmával jelölt, több ponton hasonlóságot mutatnak Lukács kötetének, *A lélek és formáknak* esszéivel. E korai művészetelméleti pozíciókban – mondja Mayer – mindketten feltételezték a konkrét valóság és a szellem autonómiájának antinómiáját; mindketten hangsúlyozták, hogy a modern társadalomban elveszett a természetes totalitás, és ez a veszteség ábrázolási gondokat okoz a modern művészetben. Amiben ellentétes nézetet vallottak, az az ábrázolási technikák kérdése. Míg Lukács a továbbiakban a XIX. századi regény tradicionális formáit tekintette a modern művészet számára példaadónak, addig Döblin annyiban egyetértett Brecht Lukács-kritikájával, hogy a Lukács által dekadensként elvetett ábrázolási technikákat (pl. montázs, riport) a művészi valóságábrázolás számára ő is felhasználhatónak ítélte.

Heinrich Mann realizmus-elképzelései – mondja a szerző – szintén Lukács realizmus-programjával érintkeztek, de úgy, hogy az idealista esztétika egyik fontos téziséhez kapcsolódtak: az ábrázolt valóság a tapasztalat felülmúlja, mert benne a szellem „az idea érzéki megjelenéseként” (Hegel), „platóni ideaként” (Schopenhauer) lép elő. E mögött – Mayer szerint – Mann ama történelemszemlélete húzódik meg, amely bizonyos párhuzamokat mutat fel Nietzsche történetfilozófiájával. Szilárdan ragaszkodik ugyanis ahhoz az antimaterialista alapelvhez, mely a szellemet tekinti a történelem motorjának; s ezért helyezi a művészi ábrázolásban a szemléletet a tapasztalat elé. Nála a műalkotás a „szellem emanációja”, amelynek állandó feladata demokratizálóan hatni – ezért kell a művésznek művét úgy felépítenie, hogy azt széles tömegek befogad-

hassák. A művészet, mint a társadalom „szellemi tőkéje”, köteles harcolni az antidemokratikus és antihumánus elképzelések ellen.

Tucholsky nem tartozott azok közé a baloldali polgári írók közé, akik euforisztikus hangulatban ünnepelték a novemberi forradalmat. Az eseményekben egy új korszak kezdetét látta ugyan, de kultúrpeszimizista színezetű jövő- és múltképe határozta meg a jelenről alkotott álláspontját is. Korai írásaiban – 1913 és 1918 között – a művészet haláláról beszél, és a tömegművészetet, Le Bon tömegpszichológiájára támaszkodva, „romlás művészetének” tartja. E korszakában a művészetet nem tekinti alkalmas eszköznek a társadalmi haladásért folytatott harcban. A megértés, a befogadás nehézségeire, történelmi okaira mutat rá: „A közönség néma maradt. E fejekbe már nem megy semmi. Elbutítva, megfélemlítve, a sajtóapparátus hazugságainak és túlzásainak négy éves pergőtüzében tönkretéve, apátiával kezelnek mindent, amit fentről prédikálnak, és csak akkor ébrednek fel, ha a villamosbérlet árát felemelik.” Egyoldalú lenne azonban – mondja Mayer – Tucholsky művészetfelfogásában csak a pesszimista vonásokat kiemelni, hiszen a Weimari Köztársaság első éveiben az író már a művészet magávalragadó erejéről beszél, és ostobaságnak tart politikailag kiaknázatlanul hagyni egy olyan kincset, mint a művészet. 1923-tól azonban megerősödik pesszimizmusa, és a Weimari Köztársaság támogatásában kimutatott kezdeti aktivitása most tudatosan vállalt passzív hallgatásba fordul.

A polgári baloldali társadalom- és művészetelméleti felfogásából érthető meg az írók művészetpolitikai tevékenysége és állásfoglalása. Le Bon 1905-ben németre fordított *Tömegpszichológia* című könyve nyomán, valamint az új tömegkommunikációs eszközök (rádió, film) elterjedése következtében, széles körű vita bontakozott ki a tömeg, a demokrácia, a művészet kapcsolatáról és magáról a tömegkultúráról. (A polgári baloldal a húszas évek elején természetesen még nem nézhetett szembe Adorno és Horkheimer felfogásával, amely szerint maga az elnevezés is vitatható, hiszen a tömegkultúra megjelöléssel szemben a kultúraipar fogalma jobban fedné a szóban forgó jelenséget.) A baloldali polgári írók tehát üdvözlötték az új médiumokat, mert a politika, a technika, a művészet összekapcsolásának, valamint a művészetnek a társadalmi gyakorlatba való integrálódásának lehetőségét látták bennük. Úgy vélték, hogy az új tömegkommunikációs eszközök segítségével a művészet nyilvánossá tehető, és

az alsóbb rétegek érdeklődése is felkelthető a művészet s ennek problémái iránt. Ez a lehetőség tehát a kultúra nevelőerejének megnövekedését ígérte számukra. Egyébként a tömegkultúra lehetőségeinek hangsúlyozása és kiaknázása mellett a kultúra más területén is aktív szerepet vállalt a polgári baloldal: ilyen volt például az iskolareform kérdése.

Már a weimari koalíció programadó írása, „Az új népközösség szelleme” is javasolta az iskola demokratizálását és szocializálását. Az iskolareformot ez a nyilatkozat a demokrácia és a szocializmus élet-halál kérdésének tekintette (természetesen a szocializmus fogalma itt nem marxista értelemben használatos). Mint Mayer mondja, egységes iskolákat akartak, de nem egyenlő iskolákat (die Einheitsschule ist nicht Gleichheitsschule). Ez azt jelenti, hogy nem mindenkinek ugyanazt kell tanulni, hanem mindenkinek a számára legmegfelelőbbet. Szocializmus és demokrácia – idézi Mayer e félhivatalos programot – az individuum számára egyenlő politikai jogokat biz-

tosít, de nem jelenti az emberek individuális létének és képességeinek nivellálását. Ezért a nevelésnek arra kell törekednie, hogy ezeket a képességeket a legmesszebbmenőkig differenciáltan bontakoztassa ki. Általánosságban elmondható, hogy a polgári baloldal elfogadta és támogatta a politika ezen programját, különösen Döblin foglalkozott iskolapolitikai kérdésekkel. Különböző iskolareformok konkuráló pluralitására tett javaslatot, amely így szabad választási lehetőséget biztosítana mind a szülők, mind a tanulók számára. A nevelés központi szerepéről alkotott elképzelését Döblin 1933 után sem adta fel.

Közismert természetesen, hogy a polgári baloldal reményei végül illúzióknak bizonyultak. Dieter Mayer azonban nem „értékelni” akarja a baloldali polgári gondolkodást, hanem bemutatni e világnézetet a maga teljes színgazdagságában és ellentmondásosságában, realitásérékében és jóhiszemű illúzióiban, nem feledkezvén el eközben a kor ellentétes politikai és eszméiról sem.

## PILLANATFELVÉTEL A TÖRTÉNELMI SZUBJEKTUMRÓL\*

BECSKEHÁZI ATTILA

„A múlt igazi képe elszűnik előttünk. Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni, abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető” – írja Walter Benjamin 1940-ben „A történelem fogalmáról” című tanulmányában. (*Angelus Novus*, Magyar Helikon 1980, 963. o.) A *Német emberek*ben, amely néhány évvel korábban, de a fentiek szellemében íródott, a szerző valóban mintegy „pillanatfelvételt” készít a német történelem egy általa kiválasztott – jóllehet meglehetősen hosszú – periódusáról, az 1773–1883 időszakáról. A felvétel témája XIX. századbeli, az expozíció azonban a fasiszmus küszöbén álló Németország „camera obscura”-jában készült.

Benjamin ezt a kultúrtörténeti dokumentummontázst (a levelekhez írt kommentárokkal) 1931–32-ben jelenteti meg a *Frankfurter Zeitung*-ban, külön-külön. Könyv alakban 1936-ban, svájci emigrációja során került a nyilvánosság elé,

Detlef Holz álnéven. (A szerző a levelek első megjelenésekor is álnevet használt.) Relevánsnak látszik a kérdés: miért volt szükség az inkognitóra? A válasz azonban triviális: a *Német emberek* a fasiszmussal szembeni nyílt propagandának tekinthető, s így a „névtelenség” a mű legális terjesztését segítette elő. Könnyen észrevehető továbbá, hogy a szerző a „semmitmondó” névalírással kizárólag a tartalomra igyekszik az olvasó figyelmét irányítani: arra, hogy a levelekben leírtak a fontosak, a szerkesztői kommentárok az időbeli folyamatosságot hivatottak biztosítani csupán. Walter Benjamin tulajdonképpen vállalkozása; az adott helyzetben egy „titkos Németország felmutatása” (*Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, IV. 2., 942. o.), ami itt nem az otthonosság bensőséges és rejtett titkainak nyilvánosságra hozatalát jelenti, hanem a nemzeti történelem egy olyan pillérének felvillantását, melyet a veszélyes pilla-

\*Walter Benjamin: *Német emberek*, Európa Kiadó, Budapest 1984, 158 oldal.

nat „titokká” degradált. Ez a felmutatás egyben figyelmeztetés is, mert félt, hogy elmulasztásával a „titok” örökre feledésbe merül. A vállalkozás tehát messianisztikus jellegű: vezérelve – s ezt mutatja az inkognitó is – a „hírnév nélküli tisztesség”. A mű, megjelenésekor, akadálytalanul eljutott Németországba, politikai hatása azonban jelentéktelen volt. Ennek az oka az utószót író Theodor W. Adorno szerint az, hogy – több kortársához hasonlóan – Walter Benjamin is osztozott abban a tévedésben, hogy a szellem és a furfang képes még valamire egy olyan hatalommal szemben, amely a szellemet már egyáltalán nem ismeri el önállónak, csupán célja eszközének tekintti (150. o.).

A mű tulajdonképpen levélmozaik, azonban a levelek kiválasztása koncepciózus: a szerző minden egyes levéllel a „német szellem” XVIII–XIX. századi mítoszának valóságos alakjait és azok megnyilvánulásait reprezentálja. Azt a szellemi tradíciót, amelyet a náciizmus konkrét tartalom nélküli absztrakcióvá (titokká) sülyesztett. A *Német emberek* levélmontázsa tehát ebben a szándékban egységes, nem pedig az egyes példák dokumentum-jellegében, hiszen a „német szellem” hordozója a német polgárság egésze – és ebben a tekintetben összemérhetővé válik a jelentősebb gondolkodó a teljesen névtelennel.

Miről tudósítanak a levelek? A német polgár hétköznapijairól: örömről, bánatról, emigrációról, szerelemről, halálról. A levelek sorát a szerző – az időrendiséget megbontva – Karl Fr. Zelter levéllel kezdi. Zelter közeli barátja volt Goethének, és levele tulajdonképpen válasz a költő halálhírére tudósító híradásra. A mondatok súlyosak, ünnepélyesek, patetikusak, ugyanakkor mégis bensőségesek, intímek, a közeli barát reflexióját közvetítik nemes egyszerűséggel. A kötet komornak látszó expozíciója tudatosan választott, hiszen egyrészt Goethe neve fémjelzi *par excellence* a „német szellem” mítoszáit; másrészt Zelter befejező mondatai – a feladatok tárgyilagossá számbavétele – túlmutatnak a halál tényyszerű fakticitásán, s az élet apoteózisává válnak, még akkor is, ha egy korszak végérvényesen lezárult.

A levelekben életképek, konkrét élethelyzetek villannak fel, amelyeket mintegy kimerevít a pillanat, mögöttük azonban mégis ott érződik a teljes élet. Puritán lét és humanizmus: ez az a két jellemző vonás, amely a megnyilatkozások közös metszéspontjában áll, legyen akár a szűkös polgárszobát és szegényes életet bemutató Kant fivére Immanuel Kanthoz, vagy Pestalozzi pasztoralis levele szerelméhez, Anna Schulltesshez, vagy a

Fr. Schlegel és Schleiermacher vitájáról tudósító levél, amelyben minden filozófiai nézetellentétet felülemelkedik a vitakozók egymás iránt érzett tisztelete. A kompozícióhoz hozzátartozik azonban az is, amiről nincs szó ezekben a levelekben. Az olvasó hiába keresi a gondolkodók „súlyos” filozófiai megállapításait a létről, társadalomról, történelemről, művészetről. Benjamin szándékosan kerüli a kiválasztott történelmi periódus neurálgikus pontjait. A konkrét léthelyzetek bemutatásával a szabad szubjektum már-már heroikus küzdelmét érzékelteti a hétköznapiakkal, rámutatva arra, hogy a „történelmi szubjektum” tulajdonképpen és valóságos történelemformálásának természetes közege a mindennapok, társadalmiságukba beágyazódott individuális mozgáster; továbbá arra, hogy a fizikai és intellektuális lét kontinuitásának biztosítása legalább olyan küzdelmes, mint a minden addigig gyökeresen átformáló diszkontinuus mozzanatok felvállalása.

Aszketikusak ezek a levelek, és csönd övezi valamennyit. Ez a hallgatás egyben figyelmeztetés: Ancsel Éva szerint a levelek azokat a Picasso-rajzokat juttatják az ember eszébe, amelyeket a háború legpusztítóbb időszakában virágfüzérrel koszorúzott, mesebelien szép öreg férfiakról és fiatal nőkről alkotott. (*Polémia a történelemmel*, Kossuth 1982, 36. o.) A levélgyűjtemény, a történelmi múlt benjámini értelmezése tehát egyben a szerző történelemfilozófiáját is tükrözi. Thomas Mann írja egyik levelében, hogy Benjamin műveinek olvasása közben (itt elsősorban „A német szomorújáték eredetét”-re gondolt) értette meg a mítosz funkciójának illetve funkcionálküliségének blochi gondolatát. (*Briefe* 1937–1947, S. Fischer Verlag, 1963, 579. o.) Walter Benjamin a *Német emberekkel* azt kívánta kifejezni, hogy a történelmi múlt kollektív tudati elemei és szimbólumai utalás-összefüggéseket hordoznak magukban a jövőendő korszakok számára: messianizmus ezeknek a kultúrtörténeti értékeknek képé-sűrítése, kontraszt-kiemelése, szembeállítás a jelen értékrendszerével. Az átmentés nem a jövőbe, hanem a jelenbe történik, így szigorú értelemben nem is átmentés, hanem visszavétel, hiszen az adott pillanatban ez az egyedüli értelmes alternatíva.

A mű későbbi hatástörténetét jól reprezentálja Theodor W. Adornónak, a 60-as évek közepén írt kitűnő utószava, mely tulajdonképpen aktualizálja Benjámint. A frankfurti iskola gondolkodóira már a kezdetektől nagy hatással volt Benjamin filozófiája, s a 60-as évek közepétől reneszánszát éli a benjámini gondolatok inter-

pretációja. Az ipusztúriális társadalom értékrend-  
szerének felborulása és a kiútkeresés újra aktuá-  
lissá teszi a benjaminii értékmentés módszerét.  
Nem véletlenül zárta Herbert Marcuse az *Egydi-*

*menziós embert* Walter Benjamin gondolatával:  
„Csak a reménytelenek kedvéért adatott meg  
nekünk a remény.”

## BENJÁMIN „PASSZÁZSKÖNYV-E”\*

KAPOCSI ERZSÉBET

„Vannak könyvek, amelyeknek sorsuk van,  
rég, mielőtt ők maguk mint könyvek egyáltalán  
léteznének; ez a helyzet Benjamin befejezetlen  
Passzázskönyve esetében is.” Rolf Tiedemann  
szavai találóan jellemzik Benjamin e posztumusz  
művét, amely kalandos sors után 1982-ben jelent  
meg először nyomtatásban. A Passzázskönyvnek  
azonban nemcsak a sorsa különös, hanem külön-  
ös maga a könyv is. Ugyanis ez a kétkötetes,  
több mint 1300 oldalas mű, amely R. Tiedemann  
és H. Schweppenhäuser szerkesztői munkája nyomán  
napvilágot látott, nem más, mint töredékek  
szisztematikus gyűjteménye: torzó. A szerző szö-  
vegeit Rolf Tiedemann előszava és a könyv sorsát  
dokumentáló levelezés egészíti ki.

Benjamin 1927-től haláláig, 1940-ig dolgozott  
a főművének szánt „Passzázskönyvön”, amelynek  
azonban csak egyes részei készültek el és jelentek  
meg – önálló tanulmányok formájában – nyom-  
tatásban. A készülő könyvet már a szerző életé-  
ben legenda és titok vette körül, csak a beavatott  
kevesek, Benjamin leghívebb barátai tudtak róla,  
s őket lenyűgözte a terv nagyszerűsége. Benjamin  
ugyanis nem kevesebbet szándékozott megírni,  
mint a „XIX. század materiális történetfilozófi-  
áját”. A XIX. század Benjamin múlt felé forduló  
érdeklődésének kitüntetett területe. Ahogyan a  
művészetben is a modernnek előtörténetét kutatja,  
ugyanúgy a XX. századi polgári lét és kultúra  
vonatkozásában is az *előtörténet*, a XIX. század  
viszonyait igyekszik felvázolni. A múlt újragon-  
dolása révén a történelmi megismerésnek, s magá-  
nak a történelem fogalmának újraértelmezésére  
törekszik. Benjamin a múlttal foglalkozva is lé-  
nyegében korának, a XX. századnak problémáival  
viaskodik; s teszi ezt annyi hittel és annyi kétség-  
gel, olyan ösztönző gondolati erővel, hogy kísér-  
letének máig ható érvénye van.

A „Passzázskönyv” torzó voltában is fontos  
része a filozófus életművének. A most első  
ízben megjelent töredékek, ha nem módosítják  
is alapvetően Benjamin eddig ismert történetfilo-  
zófiai, esztétikai, művészetelméleti nézeteit, szá-  
mos új vonással, árnyalattal gazdagíthatják az  
ezekről kialakított képet.

A témák és címszavak szerint elrendezett,  
német és – részben – francia nyelvű töredék-  
halmaz nem jelent könnyű olvasmányt. Összefü-  
gő, egységes szöveget csupán néhány fogalmaz-  
vány képez. A nagyobbik részt feljegyzések, do-  
kumentumok, újság- és könyvkivonatok, vala-  
mint Benjamin reflexiói, asszociációi teszik ki.  
Válogatás a címszavakból: passzázs, divat, barri-  
kádharcok, reklám, Baudelaire, álmváros és a  
jövő álmái, a kószáló, prostitúció, ismeretelmélet,  
a haladás teóriája, párizsi utcák, szecesszió,  
Saint-Simon, Fourier, Marx, irodalomtörténet,  
antropológiai materializmus. Mindaz, ami a meg-  
jelent Párizs–Baudelaire-írásokban már egésze-  
re formálódott, itt nyersanyagként szerepel. Nem  
más ez, mint – Tiedemann szavaival – csillogó  
aforizmák és nyugtalanító töredékek gyűj-  
teménye.

A „Passzázskönyv” töredékeit felfoghatjuk  
úgy is, mint Benjamin sajátos, egyéni *XIX. szá-  
zad-enciklopédiáját*, amelyben a technóbékasétál-  
tatás divatjától kezdve a konspiráció politológiá-  
ján és a kószáló életfilozófiáján át az ismeret-  
elmélet kopernikuszi fordulataig szinte mindenről  
szó van. A párizsi passzázsok szórt fényében az  
egész XIX. század mozaikképe tárul az olvasó elé.  
S pontosan ez volt Benjamin szándéka. Eredetileg  
esszéit akart írni a párizsi passzázsokról, s ennek  
talányos alcíme – „Dialektikus tündérmese” – is  
jelzi, hogy Benjamin a kuriózumok felszíne alatt  
a rejtettebb összefüggéseket keresi.

\*Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, *Gesammelte Schriften*, Band V. 1. 2., Suhrkamp Verlag,  
Frankfurt/M. 1982, 1354 oldal.

Az esszé és a könyv címe egy építészeti alkotásra utal. A *passzázs*, a korabeli Párizs egyik legérdekesebb és Benjaminget szubjektíve leginkább vonzó jelensége, a XIX. század modern, vasszerkezetet, üveget felhasználó építészeti törekvéseinek egyik első alkotása. „A passzázs kicsiben egy egész város, mondhatni egy világ” – idéz Benjamin egy korabeli útikalauzt (45. o.).\* Párizs Benjamin szemében nem egy ország, hanem a „XIX. század fővárosa”, amelynek nagyvárosi létformája, hullámzó tömege, kultúrája nemcsak olyan közeget jelentett számára, amelyben élni tud, hanem azt a tükröt is, amelyben az egész korszak arculatát szemlélheti. Vonzotta őt a passzázsok világa, amely elsősorban nem a tisztességes polgárok, hanem a kőszálók, bohémek, utcalányok „otthona”, a tétovázók, a cél nélkül bolyongók „házaja” (427. o.). De a felszíni jelenségeken túl meglátja és meglátja a mélyben munkáló erőket is: az elidegenített áruvilágot, a piac uralmát a dolgok és emberek felett. A kőszáló (flaneur) alakja Benjamin értelmezésében az értelmiségi, aki „a piacra megy, hiite szerint, hogy megtekintse, valójában pedig azért, hogy vevőre találjon” (54. o.). A ringyóban az „emberre válását ünneplő áru” szimbólumát villantja fel. Baudelaire-ben a modern életforma, a nagyváros, a tömeg első lírikusát látja, akinek költészete „az árura jellemző sajátos aurát” jeleníti meg, egyéni életvitele pedig azt a bohémét, „akinek el kell játszania a költő szerepét egy olyan nézőtér és olyan társadalom előtt, amelynek a valódi költő nem kell többé...” (429. o.)

A „Passzázsok könyve” töredékessége korántsem csak annak tudható be, hogy a szerző nem tudta befejezni művét. Ellenkezőleg. Benjamin alapvetően töredékekből akarta felépíteni a könyvet. Elképzelése az volt, hogy „a valóság kommentárjaként” magukat a dolgokat és tényeket hagyja beszélni (1033. o.). Ezért gyűjtött oly rengeteg korabeli dokumentumot, idézetet, ezért érdekelte őt a nagyváros tárgyi világa. Módszertanilag ezt az elképzelést a *montázs* technikával óhajtotta megoldani. Célja az volt, hogy a főként idézeteket, kivonatokat és csak kis mértékben saját reflexióit tartalmazó szövegeket úgy állítsa össze, úgy mondtatja, hogy abból magából kiolvasható legyen az értelmezés, a teória.

A „Passzázsok könyve” fragmentumszerűsége azonban számos problémát is felvet. Az első, s

talán a legfontosabb: a mű *rekonstrukciójának* a lehetősége. A rekonstrukció bizonyos fokig mindig interpretáció is, s a „Passzázsok könyve”, lévén töredékekről szó, sokféle interpretációra ad módot. Egy autentikus rekonstrukcióhoz elsődlegesen az elkészült és publikált részeket kell figyelembe vennünk; további fontos támpontokat nyújt a „Passzázsok könyve” történetét nyomom követő levelezés. Amilyen nagy gonddal óvta Benjamin a készülő művet az idegen tekintetektől és befolyásoktól, olyan sokat és részletesen foglalkozott vele leveleiben. Így figyelemmel kísérhetjük a mű átváltozási folyamatát, tanulhatunk a vitáknak és ellenvéleményeknek, amelyek közepette a könyv formálódott. Rendkívül érdekes dokumentuma ez a levelezés nemcsak Benjamin munkamódszerének, hanem hivatalos és baráti kapcsolatainak is; elsősorban a frankfurtiakhoz fűződő viszonyának. Tiedemann leírásában pedig értesülünk arról a szinte detektívregénybe illő nyomozásról is, amelyet Benjamin barátai folytattak a kézirat teljes anyagának felderítéséért.

Tiedemann előszava egy elemző-értelmező rekonstrukció keretében, a teljes benjamin életmű figyelembevételével vázolja fel a mű alapkoncepcióját, elemzi legfontosabb fogalmait. Mint írja: „Benjamin szándéka kezdettől fogva – és az évek során át mindvégig – filozófiai indíttatású volt: annak a példának a kipróbálása a gyakorlatban, hogy mennyire lehet történetfilozófiai kérdésekben 'konkrétan' lenni. A valóságot kommentálva, s nem absztrakt módon konstruálva, próbálta a XIX. század történetét ábrázolni.” (15. o.)

A szerkesztésmód Benjamin sajátos *dialektika-felfogásával* is összecseng, amelynek alapvető kategóriái, a „dialektikus kép” és a „nyugalmi állapot dialektikája” (Dialektik im Stillstand) a „Passzázsok könyve” írása közben kristályosodtak ki. Benjamin dialektika-értelmezése eltér a hagyományostól. Míg a klasszikus dialektika felfogásban a változás, a mozgás, az aktivitás, a folyamat a döntő, a lényeges mozzanat, addig a benjamin kategória a nyugalmat, a mozdulatlanságot, a tétlenséget, a megállást hangsúlyozza. A folyamattal szemben az *állapot dinamikáját* emeli ki. A tétlenség dialektikájában a dinamizmust nem a változás, hanem a *kétértelműség* hordozza magában. „A kétértelműség a dialektika képi megjelenése, a tétlenség dialektikájának törvénye. Ez a tétlenség utópia, a dialektikus kép tehát álomkép.

\*Azokat a szövegrészeket, amelyek magyarul is megjelentek, a *Kommentár és prófécia* c. kötet fordításai alapján idézem, de zárójelben a német kiadás oldalszámait adom meg.



Éppen ilyen képet mutat az áru mint fétis. Ilyen képet mutat a passzázs, amely ugyanúgy ház is és utca is. És ilyet a ringyó, aki eladó és áru egy személyben.” (55. o.)

Ez a kétértelműség vibrál Benjamin alapvető *történelemértelmezésében* is, amely a hozzá kapcsolódó *művészetfelfogással* együtt az alapját és a keretét képezi a „Passzázs-könyv” töredékeiből kirajzolódó XIX. század-képnek. A sajátos történelemfelfogásában – némileg eltérően a történetfilozófiai tézisek történelemértelmezésétől – marxi és freudi gondolatok ötvözetét találjuk. A könyv legérdekesebb, de egyben legvitathatóbb pontja épp e két gondolatrendszer vegyítési kísérlete. Benjamin koncepciójának alapvető gondolata a történelem kettős felfogása; a történelemnek mint *valóságnak* és mint *álomnak* az értelmezése. Ahogyan az ember álmában a valóságos dolgokat, történéseket irracionális-fantasztikus képekben újra átéli, úgy bánik az emberiség kollektív tudata és emlékezete is a történelem valós tényeivel és eseményeivel. A múltat a jelen álomként éli újra, de álomként éli meg önnön valóságát is – akkor, ha ez a valóság nem elégti ki az embert. Így lesz Benjamin értelmezésében a történelem – a múlt és a jelen is – egyszerre valóság és álom. „Az új termelőeszköz formájának, amelyen kezdetben még a régi uralkodik (Marx), a kollektív tudatban olyan képek felelnek meg, amelyekben az új és a régi áthatják egymást. Ezek a képek: vágyálmok, bennük próbálja a közösség a társadalmi produktum tökéletlenségét, valamint a társadalom termelési rendjének hiányosságait megszüntetni és ugyanakkor idealizálni” – írja Benjamin (46. o.).

Régi és új, múlt és jelen viszonyát a következőképpen értelmezi át: „A kopernikuszi fordulat a történelmi szemléletben a következő: szilárd pontnak azt tekintették, ami „volt” és ilyeszerint a jelenben a megismerést ehhez a szilárd ponthoz tapogatózva odavezetni. Nos, forduljon meg az a viszony, és legyen a múlt dialektikus átcsapássá, a felébredt tudat betörési pontjává.” (490–491. o.) Minden korszak, így a XIX. század is „álmodva törekszik az ébredésre” (59. o.). A történelmi ébredés eszköze a dialektikus gondolkodás, megjelenési formája a dialektikus kép, amelyben múlt és jelen „szinkron konstellációban” találkozhat. Amíg ugyanis múlt és jelen kapcsolódása a valóságban kontinuos, addig az álomban szinkronikus. Éppen ezért a történész „azt a konstellációt ragadja meg, amelybe saját korszaka kerül egy meghatározott korábbival. Így olyan fogalmát alapozza meg a múltnak, amely-

ben a múlt Most lesz [...]” – olvashatjuk a történetfilozófiai töredékekben. A történész így az álomfejtő feladatát veszi át – mondja Benjamin (580. o.). Ahogyan a pszichoanalitikus az álom jelentéktelen vagy annak tűnő mozzanataiból a valóság rejtett, de lényeges és meghatározó tényeihez jut el, úgy juthat el az álomfejtő történész is a múlt – talán provizorikusnak tűnő – dolgait szemlélve a rejtett összefüggések és törvényszerűségek feltárásához. Innen Benjamin vonzalma a jelentéktelenné vagy éppen extrémnek tűnő dolgok iránt, amelyekben a „Passzázs-könyv” bővelkedik.

Benjamin a XIX. század tárgyi világát, eseményeit így mint egy álomvilág tárgyait és történéseit szemléli. Az „álomfejtő feladatát” egy Marxtól vett mottóban jelöli meg: „A tudat reformja csak abban áll, hogy a világot [...] ön maga feletti álmából felébresszük.” (570. o.) A XIX. század „tudata” nem más, mint annak szellemi élete, kultúrája. Az ébredés jeleit hordozzák magukon a művészeti alkotások éppúgy, mint az emberi életmegnyilvánulások. Álom és ébredés, régi és új között áll az ember, tétovázva, helyét keresve. A XIX. század – írja Benjamin az egyik töredékben – „egy olyan időtartam [vagy idő-álom: Zeitraum–Zeittraum], amelyben az individuális tudat reflektálódva egyre inkább megőrződik, ellenben a kollektív tudat egyre mélyebb álomba süllyed” (491. o.). A kapitalizmus – olvashatjuk egy másik feljegyzésben – „természeti jelenség volt, amellyel egy új álom borult Európa fölé és benne újraéledtek a mítikus erők” (494. o.). A modern kor *új mítoszának* Benjamin az *áru-fétist* tekinti. A XIX. század kultúrájának története meglátása szerint nem más, mint áruvá válásának története. Ezért állította az áru-fétis kategóriáját a könyv középpontjába. Benjamin végső soron nem kisebb célt tűzött maga elé, mint hogy a XIX. század ideológiai szférájának olyan elemzését nyújtsa, amilyenre Marx adott példát a gazdasági szféra esetében. Mint írja: „Marx a kauzális összefüggést tárja fel gazdaság és kultúra között. Itt viszont a kifejezés-összefüggésről van szó. Nem a kultúra gazdasági keletkezését kell ábrázolni, hanem a gazdaság kifejeződését annak kultúrájában. Más szavakkal, arról a kísérletről van szó, hogy egy gazdasági folyamatot mint szemléletes öszenomént ragadjunk meg, amelyből a passzázsok (és ennyiben a XIX. század) életjelenségei támadnak.” (573–574. o.)

Benjamin fő művének megírásáért – mint maga írja –, kemény harcot folytatott a sorssal, s hozzátehetjük, önmagával is. Valószínűleg nem

csak külső okok akadályozták meg abban, hogy a könyv elkészüljön. „A Passzázs-könyv köztem és a sors között a nevető harmadik” – írja egyik

levelében (1100. o.). Ám végül is töredékességében is „győztes” könyv ez, amelynek kiadása régi hiányt pótol a Benjamin-kutatásban.

## ÚJ KÖNYV A KRITIKAI ELMÉLETRŐL\*

FELKAI GÁBOR

E munkával a szerző, G. W. Küsters a filozófia- és a szociológiatörténet régi adósságát próbálja meg törleszteni, amikor a frankfurti iskola kiemelkedő teoretikusának, a XX. század egyik legérdekesebb gondolkodójának és tudomány-szervezőjének életművét állítja vizsgálódásai középpontjába. Horkheimer alakja eddig mintha félhomályban húzódott volna meg a pályatársak, Adorno, Fromm, Marcuse és a többiek mögött – legalábbis ilyen benyomásunk támad számos, a frankfurti Társadalomkutató Intézet történetéről készült monográfia áttekintése során.

Küsters könyve nem a horkheimeri „kritikai elmélet” definícióját, hanem sajátos „tapasztalat-tartalmának” kidolgozását szeretné elvégezni úgy, hogy a válságtapasztalatnak és a válság megoldása irányába tapogatózó elméleti válaszkísérleteknek a viszonyát állítsa a vizsgálódások homlokterébe. A szerző nem vállalkozik e válságtapasztalatok elméleti érvényességének felülvizsgálatára. Elemzési eljárásáról így ír könyve *Bevezetésében*: „Mégha az interpretáció a bírálat lehetőségének érdekétől vezérelt is – miközben különösen a bírálat azonosságának a problémája vetődik fel –, mégsem szabad elsiklani a kritikai elméletnek a mindenkori történelmi helyzethez való viszonya fölött, mivel a kritikai elmélet történeti határainak megragadása révén precízebben fogalmazódik meg a bírálat problémája. Szemmel tartani a tapasztalat különbségét és egyidejűleg tudatában lenni az ész és kritika iránti ugyanazon érdekeknek (konkretizálva: a társadalomtudomány mint kritika és a kritika mint társadalomelmélet lehetőségeinek feltételeit firtató kérdésnek), ezek annak az interpretációnak figyelembe veendő előfeltételei, amelynek össze kell kötnie a szisztematikus és a történeti szempontokat” (14. o.).

Küsters, hangsúlyozva Horkheimer gondolkodásának folyamatosságát, a filozófus két al-

kotói korszakát különbözteti meg: az 1930-tól 1939-ig terjedő, és az 1939 utáni időszakot. A szerző szerint a két említett korszak „különbsége fasizmus és sztálinizmus történeti metszéspontján alapul” (197. o., 1. lj.), s egymáshoz való viszonyuk csak az első időszak későbbi önbírálata alapján érthető meg igazán. Küsters szerint Horkheimer *első alkotói korszakában* nemcsak az ész (Kant) és a társadalmi fejlődés (Marx), hanem a személyiség, a marxizmus és a munkásmozgalom területén is válságjelenségeket tapasztalt, s ezeknek kimerítő fogalmi elemzését és bírálatát kívánta elvégezni. Horkheimer szerint a válság kritikájának a korabeli tudomány bírálatát is magában kell foglalnia. Csakhogy – idézi Küsters Horkheimer egyik 1932-es tanulmányát – „a tudomány válságának megértése a jelenlegi társadalmi helyzet helyes elméletétől függ, mivel a tudomány mint társadalmi funkció a jelenben tükrözi vissza a társadalom ellentmondásait” (197. o., 5. lj.).

A társadalom válsága Horkheimernél lehetőség és valóság ellentmondásának, feszültségének problémájaként fogalmazódik meg. Negatív társadalmi viszonyok esetén az elnyomás, a nélkülözés és a nyomorúság mértéke mindig nagyobb lesz, mint ahogyan az a mindenkori gazdasági-társadalmi erőforrások alapján indokolt, illetve szükséges lenne. E válság legfőbb oka Horkheimer szemében az egymásnak feszülő és közvetítetlen egyéni érdekek hatásaiban keresendő, amelyek végső soron megsemmisítik a mindenkori társadalmi erőforrásokat. A társadalmi erőforrások, mint egyfajta gazdagság meglétének gondolata – hangsúlyozza Küsters – a kritikai elmélet előfeltételei közé tartozik, s így a bírálat és az elmélet önigazolásának egyaránt alapját képezi. Horkheimer végül, *Följegyzéseiben* (*Notizen 1950 bis 1969*, és *Demmerung, Notizen in Deutschland*,

\*Gert-Walter Küsters: *Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers. Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 1980, 296 oldal.

Frankfurt am Main 1974), a munkáosztály tehetlenségéről beszél, amelynek okát abban látja, hogy „a kapitalista termelési folyamat [...] magával hozta a szocializmushoz fűződő érdek és a megvalósításához szükséges emberi tulajdonságok szétválását”. Horkheimer szerint ez a jelenség fejeződik ki a német szociáldemokrata és kommunista párt szakadásában is: „Munka és nyomorúság szétválának; különböző hordozókra oszlanak el” (25. o.). Éppen ezért válik viszont problémává a társadalom megváltoztatásának lehetséges szubjektuma, s ebben az összefüggésben bukkan fel Horkheimernél a marxizmus válságának gondolata is.

Az általános válságból kivezető út lehetőségeinek feltárását és ezzel a társadalomelmélet megújulását Horkheimer a 30-as években a szervezett *társadalomkutatástól* várta. A *Zeitschrift für Sozialforschung* programja a társadalomkutatás elé össztársadalmi folyamatok megismerését tűzte ki, rokon szakterületek eredményeinek elméleti integrálása és a történelem sajátos törvényszerűségeket bíró dinamikájának kutatása révén. A kritikai elmélet mind a szűk látókörű empirizmus, mind a puszta elméleti konstrukció csapdáit el akarta kerülni. Feladatának tartotta a marxi elmélet továbbfejlesztését az új társadalmi jelenségek és összefüggések megértése érdekében.

A horkheimeri kritikai elmélet két módszertani előfeltevése: a gyakorlat és a *totalitás*. A frankfurti iskola munkatársai olyan magatartást posztuláltak, amelynek tárgyát az egész társadalom, illetve az emberek képezik, akik saját „történeti életformáik termelői”. Küsters joggal hivatkozik Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat* c. művében kidolgozott koncepciójára, amely kimunkálta a totalitás és a materialista kritika közötti összefüggést. Ebben a tekintetben tehát, írja Küsters, „a társadalmi totalitás tematizálása – úgy tűnik – kritikát konstituál” (29. o.). Feltűnő viszont, hogy az eldologiasodás – Lukácsnál részletesen elemzett – problémájának már koránt sincs olyan kiemelt helye a horkheimeri filozófiában, mint a totalitás kérdésének. Ez azzal magyarázható, hogy Horkheimert nem annyira a kapitalista termelési mód okozta „individuais” hatások érdekelték, mint inkább a korszak teljes társadalmi gyakorlata. E korszak legfőbb jellemzője Horkheimer szerint a társadalmi tervezés hiánya, amely kettős irracionálisítást hordoz: először is felelős a munkaerő és az emberéletek elpocsékolásáért, másodszor pedig szöges ellentétben áll a részeit tekintve célracionális módon megszerve-

zett termelési gyakorlattal. „Az ésszerű, az általános érdekeknek megfelelő társadalmi rend eszméjét az emberi munka világa immanens módon tartalmazza, anélkül, hogy az egyénekben vagy a nyilvánosságban helyes formában lenne jelen.” A társadalmi változás és a kritika célja tehát „a munka világának újjászervezése”, az „önnön létét irányító, racionálisan szervezett szocialista társadalom” (uo.).

Különleges gondot jelent azonban a fennálló viszonyok gyakorlati meghaladása szempontjából az a tény, hogy az emberek annak a (jól-rosszul működő) társadalmi rendnek köszönhetik az életüket, amely egyúttal meg is nyomorítja őket. Így a fennálló elleni harc a szükséges és a hasznos elleni felelőtlen, esztelen lázadásnak tűnhet fel. Küsters szerint ez a problémafelvetés – amely végigvonul a frankfurti iskola első generációjának, így Herbert Marcusénak írásain – elmélet és bírálat szétválásáról tanúskodik, hiszen az elmélet a társadalmi munkafolyamat reprodukatív jellegét hangsúlyozta, míg a kritika a társadalmi munkában rejlő immanens lehetőségek felmutatásán és a gyakorlatba való visszavételén fáradozik. Az egész frankfurti iskola elméleti hagyományának egyik legjellegzetesebb kérdését végül is így lehet feltenni: miképpen lehetséges, hogy a kései kapitalizmus képes fenntartani és újratermelni önmagát, annak ellenére is, hogy az emberek tökéletesen tisztában vannak azzal, hogy e rendszer működése válságokkal terhes, s hogy e válságok következményeit az alávetett rétegeknek kell viselniük? Az okokat a frankfurti teoretikusok elsősorban a kultúra rendszerének sajátos teljesítményeiben vélték tetten érni: így vált a kultúra működésének megértése a kapitalizmus megértésének kulcsává. Ugyanilyen fontos azonban – írja egy helyütt Horkheimer – azoknak „az embereket meghatározó hatalmaknak pszichológiai feltárása” (37. o.), amelyek meggátolják az emberi közösségek – megismerésen alapuló – történeti tevékenységmódjainak kialakulását és általánossá válását.

Ez a gondolatmenet már világosan tartalmazza a helyes megismerés feltételei tisztázásának, tehát egy adekvát ismeretelmélet megteremtésének az igényét. Küsters e kérdéskör tisztázásához főként Horkheimer Hagyományos és kritikai elmélet (1937) és az *Igazság problémájáról* (1935) c. tanulmányaira támaszkodik. E művek alapján látható – írja a szerző –, hogy Horkheimer magától értetődőnek tartotta a szubjektív feltételeknek a megismerésben játszott közvetítő szerepét. A döntő a világhoz való viszonyulás: a hagyomá-

nyos és a kritikai elmélet különbsége „különböző magatartásmódok ellentétében” áll, azonban – Lukácskal szemben – Horkheimer a munkásmozgalom válságjelenségei láttán nem hivatkozik a proletariátus különleges helyzetéből állítólágitosan következő megismerési garanciákra. Az egyes emberek megismerési teljesítményét Horkheimer szerint nem szabad önkényesnek tekinteni, hanem saját élettörténetük fontos részeként, „amelyet a társadalomtörténettel való összefüggésében kell felfogni” (42. o.). Ezért egy nem-formalista ismeretelmélet csakis a társadalomelmélettel összefüggésben fejthető ki helyesen. Küsters értelmezésében ez annyit jelent, hogy Horkheimer a megismerést konkrétan, azaz előfeltételeinek ismeretében fogja föl. Ebből következőleg „a megismerés függ a társadalmi gyakorlatról, s ugyanakkor maga is társadalmi gyakorlat”. (uo.).

Küsters szemére veti azonban Horkheimernek, hogy „a társadalmi termelés mint életfolyamat és mint konstitúció közti viszonyt” nem tisztázza eléggé meggyőzően, s így „a kritikai elmélet megalapozási összefüggése szisztematikusan legfontosabb részénél [...] a kinyilatkoztatás állapotában ragad meg” (44., o.); s így végül nem valósul meg a társadalom- és ismeretelmélet bonyolult összefüggéseinek kielégítő elemzése sem.

Küsters véleménye szerint az elemzésnek e hiányosságai okolhatók azon leírások hiányosságáért is, amelyek a hagyományos és a kritikai elmélet közötti különbségeket szerették volna megragadni. Horkheimer ugyanis egyrészt arról beszél, hogy a hagyományos elmélet főként egy az ipar és a technika által értékesíthető tudást állít elő, azonban „a problémák társadalmi eredete, azok a valóságos helyzetek, amelyekben a tudományt hasznosítják, és azok a célok, amelyekre felhasználják, önmagához képest külsőlegnek könyveltetnek el” (47. o.). Másrészt azonban Horkheimer hangsúlyozza, hogy a tudománynak ez a formája a jelenlegi munkamegosztásos termelési folyamathoz tartozik, hogy társadalom és természet anyagcseréjét közvetíti, s nem is várható, hogy ez az aktivitás a társadalmi fejlődés magasabb fokán alábbhagyna vagy megszűnne – pedig egyedül ez tenné feleslegessé a technikai tudományok segítségét. Küsters jelzi, hogy a változott horkheimeri gondolatmenet nem alkalmas a hagyományos elmélet hatékony bírálatára.

A kritikai elmélet elsősorban *konstrukciós* jellegénél fogva különbözik a hagyományos elmélettől, mivel a társadalmi változások remélt formáját észlelni nem, csak anticipálni lehet. Ehhez járul még a fogalmi *konfrontáció* eljárása, amely a

polgári eszmék kategóriáit valóságos megvalósulási formáival (módjaival) *veti össze*. Emiatt a társadalomkutatás folyamatában szétválik a kutatás által biztosított ill. felhalmozott empirikus tényanyag rendszerezésének és a vizsgált folyamatok *ábrázolásának* módja. Az ábrázolás végeredménye a teljes társadalmi folyamat konstrukcióját, s végül a kritika egységes elméletté való transzformálását ígéri.

A kritikai elmélet elveti a szubjektum–objektum azonosságának hegeli és lukácsi elvét, hogy az emberi szenvedést az elméletképzés során ne engedje a történelem menetének szükségszerű vagy akár látszólagos mozzanatává szelídíteni. Horkheimer tagadja, hogy a megértés egyben közvetlenül önismeretet is jelentene: valamely hiba gondolati kijavítása még nem jelenti egyúttal valóságos kiküszöbölését is. A dialektika feladata Horkheimer szerint abban áll, hogy felmutassa az össztársadalmi folyamatok elemei között fennálló viszonyokat és közvetítéseket, valamint hogy tudatosítsa a tudományos fogalmak egyszerre objektív (külső dolgok által meghatározott) és szubjektív (az elméleti érdeklődés, a kutatás módszerei és irányossága által befolyásolt) voltát. A dialektikának, a részigazságok bírálatán keresztül, átfogó elmélet megalkotását kell elősegítenie, azonban – mivel a dialektika a társadalmi gyakorlat által teremtett valóság ábrázolása – ezt sohasem szabad valamilyen végleges formában rögzítenie, rendszereznie. Küsters szerint Horkheimer totalitáskonceptiójának lényege úgy foglalható össze, hogy a (társadalmi) totalitás kutatása egy elméleti egész rendszerében lehet csak cél, ami azonban nem jelenti az éppen vizsgált dolog totalitásának végső megragadását.

Horkheimer egy helyütt az igazság „időmagjáról” (Zeitkern) beszél. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az igazság egy történeti helyzet aktuális igazsága, amelyet könnyen „lekörözhet” a változás, másrészt viszont az igazság utólag be is igazolódhat. Horkheimer az igazságot a gyakorlathoz köti, de nem tagadja, hogy a gondolatok és az objektív valóság (időleges) egybeesésének történelmi folyamatát hátráltatni, akadályozni lehet. A történelem menetében Horkheimer megkülönbözteti a vak és az értelmes szükségszerűség állapotát, a társadalmi haladást azonban történelmi feladatként értelmezi, nem ismerve el az igazságosabb társadalom irányába mutató tendenciák szükségszerű megvalósulásának gondolatát. A mindenkorai válságok történelmi feltételei nagyon sokrétűek, s a társadalomkutatásnak éppen az átmenet e feltételeinek elemzését kell nyújtania.

nia. A társadalomelmélet a *válság helyzeteit* elemzi, melyek az embereket a „barbárság vagy szocializmus” alternatívája elé állítják. A válságok kimenetele az emberek gyakorlatától függ. „Ahol a történetfilozófia még tartalmazza a történelem sötét, de önállóan és öntörvényűen megvalósuló értelmét, amelyet különböző sémákban, logikai konstrukciókban próbálnak megrajzolni – írja Horkheimer –, ott azt az ellenvetést kell tenni, hogy a világon éppen annyi értelem és ész található, mint amennyit az emberek megvalósítanak benne” (76. o.).

Küsters helyesen mutat rá a társadalom és a történelem elmélete kölcsönös egymásra-utaltságának megoldatlanságára a horkheimeri filozófiában, és jogosan veti fel könyvében a társadalmi szenvedés objektív elterjedtségének és szubjektív tudatosulásának kérdését is. Ám nem nagyon tartható, hogy a valóság gondolati és gyakorlati uralma között feszülő ellentmondást antinómiává növeszti, s még kevésbé jogosult ez az eljárás Horkheimerrel szemben, aki a hagyományos elmélet sajátosságaiból következtetett valóságtéremtése várható negatívumaira. Abból a tételből pedig, hogy a kritikai elmélet nem csupán a tudás gyarapítását, hanem az emberiség emancipációjának megvalósítását is céljaul tűzi ki, Küsters arra következtet, hogy „egyrészt az elmélet a szenvedés megszüntetéséhez fűződő érdeken méri le önmagát, másrészt azonban ez az érdek csak az elmélet kifejlődése által alakulhat ki” (87. o.). A látszólagos ellentmondás feloldható, ha emlékeztünkbe idézzük boldogságnak és szolidaritásnak a társadalmi gyakorlatban immanensen bennrejlő horkheimeri eszméjét. Az első korszak kritikai elmélete előkészületeket tett a szenvedés konkrét formáinak, jellegének, társadalmi körülményeinek és feltételeinek a tudományközi módszerek segítségével történő elemzésére. A szenvedés ténye azonban megelőzi és – bár igen elvontan – meg is alapozza a kritikát.

Horkheimer elméletének *második korszakát* Küsters szerint a dialektikus antropológia koncepciójának előtérbe kerülése jellemzi. Az 1939 utáni szakasz legfontosabb tapasztalatai a frankfurti iskola tagjai számára egyfelől a fasiszmus, másfelől a sztálinizmus voltak. Horkheimer (F. Pollock elemzéseire támaszkodva) a fasiszmust mint a kapitalizmus minőségileg új rendjét próbálta meg értelmezni, ahol a piaci csereviszonyokat a brutális parancsuralom váltja fel. Ennek egyik következménye, hogy – mint Pollock írja – „az államkapitalizmus uralma alatt a nemzetgazdaság mint tudomány elveszítette a tárgyát”

(91. o.). A fasiszmus a kritikai elmélet képviselői számára kérdésessé tette a történelem, mint az emberi nem emancipációja folyamatának elgondolhatóságát, s kiábrándultságukat csak fokozták a sztálini politika módszereiről kapott információk, amelyek zavart és tanácstalanságot okoztak más baloldali csoportok soraiban is.

Az imént jelzett tapasztalatokat Horkheimer *Az instrumentális ész kritikájában* és – a Th. W. Adornóval közösen írt – *A felvilágosodás dialektikájában* összegezte ill. értelmezte, a felvilágosodásnak önmaga általi szétrombolása koncepciójának alapján. Ezekben az írásokban Horkheimer arra a kérdésre keresett választ, hogyan volt lehetséges az „új barbárság” létrejötte akkor, amikor adottak voltak a társadalmi haladás feltételei is. Horkheimer és Adorno szerint a felvilágosodás ígért programja – weberi kifejezéssel – a világnak „varázs alóli feloldása” volt, amelynek legfontosabb oldalát a természet feletti uralom elnyerésének doktrínája képezte. A felvilágosodás mítoszellenes harca ezzel *remitizálásba* csap át; ugyanakkor a mítoszban is megvolt a felvilágosodás egyik mozzanata: a természet uralom alá hajtásának a vágya. Azonban „a felvilágosodás mitológiába való átcsapása – érvel Küsters – nem egyszerűen a természethez való viszonyulás mítikus jellegének restaurációját jelenti, hanem felvilágosító jellegének mitizálását” (101. o.); és éppen ezt kell értenünk a felvilágosodás önpusztításának fogalmán. E folyamat során a természet pusztán „megdolgozandó” tárggyá válik. A felvilágosodás horkheimeri bírálata ezt a rövidlátó viszonyulást tartja végzetesnek, hiszen e gyakorlat eredménye az, hogy az uralom és a hatalom közege *mindenfajta* viszonyulás elveként konstituálódik. Ebben a viszonyban azonban a szubsztátummá vált természet (objektum) és a konvencionális reakciók és funkcionálási módok csomópontjává törpült én (szubjektum) *egyránt* elszűrül. A kritikai elmélet azonban nem romantikus, irracionalista oldalról bírálja a felvilágosodás menetét, tehát nem az analitikus módszerben, nem „a dolgok elemeihez való visszatérésben”, s nem is „a reflexió általi rombolásban” látja a felvilágosodás eltévelyedését, hanem abban, hogy „számára a folyamat már előre el van döntve” (107 o.). Az – Odüsszeusz példáján ábrázolt – történelmi folyamat, mint a természet fölötti uralom kiteljesedése, Horkheimer és Adorno szemében egyúttal az *emberi* természet elnyomásának története is, amelynek során létrejön az „identikus, férfias, célra irányuló” emberi jellem, az „önmaga” (das Selbst). E kettős értelemben

vett uralom jellege úgy változik a történelem során, hogy a közvetlen, brutális erőszak helyébe a belsővé tett önfegyelem lép. A társadalom immár maradéktalanul közvetíti az emberek élet-összefüggéseit: a munkás a gyár, a mozi és a kényszer által irányított „közösségek” szorításában az emberi nem néma tagjává válik. A termelés fejlődése emberi értékek leépülésével vagy elkopásával jár együtt.

Küsters felhívja a figyelmet arra, hogy ezek az elemzések a társadalmi totalitás fogalmát az „ön-maga” azonosságára szűkítik le, „mialatt viszont e perspektíva kutatási gyakorlatának relevanciája feloldódik, mivel a társadalmi gyakorlat immár nem ismer olyan különbözőségeket, amelyeknek utána kellene járni” (122. o.). Úgy tűnik azonban, hogy Küsters túlságosan közvetlenül következtet Horkheimer és Adorno egyes elméleti tételeiből a frankfurti iskola emigráción belüli kutatási gyakorlatára, amelyet mind az alkalmazott módszerek, mind pedig a témaválasztás szempontjából joggal lehet a fasizmus-elemzéseket is ideértve: vö. Horkheimer és mások: *Recht und Staat im Nationalsozialismus* (szerk. és bev. H. Dubiel), Frankfurt am Main 1981; Adorno és mások: *The Authoritarian Personality*, New York 1950 – nagyon is sokrétűnek nevezni.

Horkheimer második alkotói korszakának egyik fő sajátosságaként Küsters a társadalomkritikának ismeretkritikaként való felfogását említi, s hozzáfűzi, hogy itt „a megismerés momentumainak és a társadalmi gyakorlatnak az analogizálása meggátolja a társadalmi munka pontosabb elemzését” (125. o.). A társadalomnak mint az „ön-maga” azonossága kietlen birodalmának eszméje még úr és szolga, elnyomó és elnyomott konkrét viszonyaiból fakadó sajátosságait sem képes konceptualizálni. Pedig épp ez az elmélet képezte a társadalomkutatás eszméjéről a *dialektikus antropológiára* való átmenetnek gondolati hátterét. A dialektikus antropológia sem nem az „emberi lényeg”, sem nem az „ember eszméje” fogalmának meghatározásával törődik: számára az a döntő kérdés, hogy „a társadalmi gyakorlatnak a természettel folytatott eddigi harcra milyen következményekkel jár az emberre, az emberi természetre nézve” (129. o.). A horkheimeri antropológia szemszögéből az emberek nem egyszerűen csak saját viszonyaik létrehozói és újratermelői, hanem e viszonyok elszenvedői is. Itt sem szabad azonban a technikai fejlődés romantikus bírálatára gondolnunk: Horkheimer meglátása az, hogy a személyiség tönkremenetelért azok a formák a felelősek, amelyekben a

termelés végbemegy, tehát az „indusztrializmus” keretei között folytatott reprodukció.

Küsters kiemeli itt a kritikai elmélet erőteljes *tapasztalatkritikáját*, azaz a tömegkultúra jelenségének átfogó, értelmező elemzését. A kultúraipar „teljesítménye” a frankfurti gondolkodók számára abban van, hogy az „ön-maga” rövidre zárt társadalmának követelményrendszerét beviszi a mindennapi élet területére, s ott elfogadtatja, fogyasztthatóvá teszi azt, meggátolva az új, sokrétű és egyéni tapasztalatforrások és élmények iránti igény kialakulását. A kultúraipar világában az emberek már saját maguk teremtetten viszonyaik tárgyává degradálódtak. A tömegkultúra módszere a valóság megkettőzése: mennyországgént adja el a hétköznapiakat. A kultúraipar elméletét Horkheimer a *Feljegyzésekben* a hétköznapi tudat bizonyos „pszichikai diszpozícióinak” kritikájával is kiegészíti: e képzetrendszerek, amelyek pl. a „nép” vagy az „egyház” stb. azonosulást biztosító fogalmai körül alakulnak ki, az embereket szorosan hozzákötik a fennálló viszonyokhoz, meggátolva így a változások végigviteléhez szükséges belátások kialakulását. Küsters ebben az összefüggésben annak az aggodalmának ad hangot, hogy ha Horkheimer szemében a tapasztalat és a tudomány egyaránt hamisnak mutatkozik, akkor egyik terület sem bírálhatja a másikat: ekkor azonban igen nagy nyomatókkal vetődik fel a kérdés: *honnan* nyerhető még egyáltalán kritikai belátás? Küsters még egy sajátosságot vesz észre a hétköznapi tudat elemzésének horkheimeri módszerében: a mindennapi tudat bírálatakor csak az alapját képező ész-telenség (Unvernunft) kimutatása a cél, nem pedig mondjuk eltitkolt vagy elfojtott remények felmutatása. E módszer gyengéjét Küsters abban látja, hogy az elemzés túlságosan *önkéntessé* válhat, hiszen így elvileg minden torz tudati jelenségről kimutatható, hogy az a kultúraipar működésének következménye.

Horkheimer ideológia-felfogását elemezve Küsters rámutat: a frankfurti gondolkodó nem az ideológiák sugallta tartalmi oldal (tévhitiek, előítéletek stb.) szerepét hangsúlyozza, hanem azt a gondolatot veti fel, miszerint „az ideológia magában az ember sajátos állapotában (Beschaffenheit), szellemi redukáltságában” található, amelynek egységét „a tömegtársadalom előre kiszámított effektusai” biztosítják (137. o.). A kritikának ezért nem a hamis tudat tartalmait, hanem – Küsters szavaival – „a tudat általános struktúráját”, tehát az uralom mint ideológia közvetlen hatásait és terrorrá való átalakulását kell leleplez-

nie. Horkheimer szemében a durkheimi kollektív reprezentációk „nem a társadalmi szolidaritás kifejeződései, hanem társadalom és uralom egységének bizonyítékai” (139. o.). Ezen a ponton azonban – jelzi a szerző – problematikusává válik a valóságnak kategóriák segítségével történő bírálata: míg ugyanis Mannheim totális ideológia-fogalma minden nézet (beleértve saját álláspontunkat) valamilyen réteg-érdekhez való kötöttségnek gondolatán alapul, addig Horkheimer és Adorno az uralomtól teljesen áthatott valóság és a gondolati kategóriák egységében pillantotta meg az ideológia lényegét.

A horkheimeri filozófia lényeges kérdése az, hogy létezik-e, s ha igen, hogyan, a természethez (saját természetünket is beleértve) nem pusztán elnyomó jellegű viszony? Ez a kérdés, mint tudjuk, Horkheimer szerint a tapasztalásmódok kérdésével függ össze. A tapasztalatszerzés formái szükséges átalakításának eszméje a frankfurti teoretikusnál a *mimészis* fogalmával jellemezhető. Ez a viszonyulás még a fejlődés mítikus fokán működött, s végso soron a természethez való uralommentes – mert belső világunkat hozzá alakító – magatartást jelentett. Ezt a kapcsolatot zúzta szét a felvilágosodás, amely a mítikus magatartás helyett a racionalísalat juttatta érvényre. A mimetikus és a felvilágosult magatartás azonban – véli Küsters – nem egymás szöges ellentétei, mivel mindkettőnél alapvető az *alkalmazkodás* stratégiája, csak az előbbinél, ahogy Horkheimer írja, a test involváltsága jelentős, míg a második esetben ennek egyre kisebb szerepe van, s „a szellemi folyamatok automatizálása” válik egyre inkább jellemzővé. A kritikai elmélet azonban semmiképp sem kívánhatja az ősi mimetikus világképhez és gyakorlathoz való visszatérést, hiszen Horkheimer éppen a mimetikus impulzusok módszeres felhasználásában látja a fasizmus egyik jellemző eljárását. A *mimészis* fogalma – vonja le tehát a következtetést Küsters – nem alkalmas a természethez való (horkheimeri értelemben vett) „nem-felvilágosult” viszony tartalmas megalapozására. Küstersnek azonban nem volna szabad itt figyelmen kívül hagynia azokat a nagy jelentőségű (szemlélet- és életformabeli) változásokat, amelyeket az ökológiai és „antipszichiátriai” kutatások következtetései nyomán elinduló, különböző alternatív mozgalmak testesítenek meg ma Nyugat-Európában. Bizvást mondhatjuk: a sokáig talán bizonytalan jelentésű *mimészis*-fogalom az utóbbi mintegy két évtized során kezd világosabbá válni, tartalommal telítődni. S talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a

„független gondolkodás” és a „belátás” radikális kiterjesztésének horkheimeri programja, amely a természet mellett való kiállás egyetlen lehetséges útjaként fogalmazódott meg, eszmeileg sokat előlegzett az imént jelzett társadalmi folyamatokból.

Horkheimer második alkotói korszakában a történelem (az „önmaga” uralmaként) lényegében változatlan előtörténetként fogalmazódik meg. E mozgalmas egy helyben állás elvét Horkheimer és Adorno nem megvalósulásának legmagasabb fokán, hanem kialakulásának kezdeti fázisában ábrázolják. A történelem így nem az uralom változó formáinak egymásutánját jelenti, hanem magának az uralomnak az absztrakt történetét. Így azonban – érvel Küsters – nehezen tartható fenn a változ(tat)ás lehetőségéből nyert bírálat: a történeti folyamat Horkheimernél egyszerre önkényes és szükségszerű. Horkheimer késői írásaiban ugyanakkor a történelem fogalmának árnyaltabb fölfogásával találkozunk. A történelem itt már nem csupán a borzadás (das Grauen) szükségszerű előrehaladásának alakjában jelenik meg, hanem bizonyos konkrét jelenségek megszüntetését is jelenti. A kritikai elmélet hármass feladat előtt áll ekkor: nevének akarja nevezni mindazt, amit meg kellene változtatni, de azt is, aminek meg kell őrződnie, s végül ábrázolnia kell a történelmet meghatározó folyamatok menetét is, azt az árat, amelyet az igazgatott világ (verwaltete Welt) veszélyeinek formájában a fejlődésért fizetnie kell az emberiségnek. A késői Horkheimer kritikai erőfeszítései finomítják az általánosként felmutatott, ámde partikuláris érdekek fűtötte eszmék leleplezésének korábbi módszerét, amikor azok a szubjektív és objektív ész ellentmondásának kimutatására irányulnak. A szubjektív, korlátozott ész önfenntartásra tör, s mégis objektív, nem szándékolt cselekvéssz összefüggéseket hoz létre, amelyek azonban rejtve maradnak előtte. Az objektív ész tudatában van azon összefüggések és viszonyok rendszerének, amelyeknek elemeit a szubjektív ész teljesítményei képezik, s ennyiben *logika*, azaz – Horkheimer szavaival ~ „a társadalom, a természet és a történelem alapvető kategóriáinak és meghatározásainak átfogó elmélete” (170. o.). Küsters azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az objektív ész nem válik egyeduralmódóvá a horkheimeri elméletben, hiszen a szubjektív ész mint a valós szükségletek egyedüli hordozója *korrigálja* az objektív ész által kitűzött társadalmi célokat, s így természetesen lehetséges és szükségszerű bírálat is, amennyiben „objektívisztikus koncepciókká”, „ideológiákká” és „hazugságokká” merevül.

A kritikai elmélet önmegalapozási kísérletének sikeréről az idős Horkheimer egyre szkeptikusabban nyilatkozott. Egy 1960-as tanulmányából idézi Küsters az alábbi resignált gondolat-sort: „A valóság, az eszme, a világ berendezkedése, és aközött, amilyen lehetne, olyan nyilvánvaló a feszültség, hogy a nyelvezet, amely ezt jelezni akarná, csak saját feleslegességét húzná alá” (176. o.). Az elmélet nem igazolhat – írja Horkheimer – sem elmúlt, sem jelen szenvedést,

még akkor sem, ha ez a szenvedés esetleg értelmetlennek tűnik fel a későbbi boldogulás szemszögéből. Horkheimer már a 30-as években is foglalkozott a vallás társadalmi szerepével, s a Svájcba visszavonult társadalomtudós számára végül a teológia jelentette azt a reményt és vágyódást, hogy mégsem a jogtalanságé lesz majd a történelem utolsó szava – ha a történelmi előrehaladás áldozatainak megváltásáról örökre le is kell mondanunk.



## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Mesterházi Miklós:* Lukács Archívum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2., *Farkas Géza:* Gödöllői Agrártudományi Egyetem, 2040 Budaörs, Patkó u. 7., *Leonyid Grekov:* Redakcija „Voproszű filosofii”, 121002 Moszkva G-2, Szmolenszkij Bulvar’ 20 (Szovjetunió), *Mészáros András:* Ústáv filozofie a sociologie SAV, 81364 Bratislava, Klemensova 19 (Csehszlovákia), *Kiss Endre:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1., *Kovács B. Iлона:* MSZMP Vas megyei Oktatási Igazgatóság, 9700 Szombathely, Jókai u. 14., *Nagy Tamás:* 1165 Budapest, Centenáriumi ltp. J/II., *Becskeházi Attila:* 4400 Nyíregyháza, Ószőlő u. 99., *Kapocsi Erzsébet:* Orvostudományi Egyetem, 6701 Szeged, Hunyadi sgt. 5., *Felkai Gábor:* 1027 Budapest, Bem rkp. 38–39.

## HIBAIGAZÍTÓ

az 1985/1–2. szám szerzőinek levélcíméből kimaradt: *Steiger Kornél:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkar, 1088 Bp. Pollack M. tér 10, *Tőkei Ferenc:* MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1014 Bp. Űri u. 53.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1985. V. 17. – Terjedelem: 23,45 (A/5) ív  
86.14531 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest. – Felelős vezető: Hazai György

# CONTENTS

MIKLÓS MESTERHÁZI: The Heritage of our Age or Ernst Bloch on „Decline” .....	377
GEZA FARKAS: Louis Althusser's Theory on Ideology and History .....	426

## DOCUMENT

BENEDETTO CROCE: The Concept of History (A Selection of Alfredo Parente) .....	475
--------------------------------------------------------------------------------	-----

## REFLECTION

RICHARD RORTY: Philosophy Today in America .....	583
LEONID GREKOV: Debates Held in the Soviet Union on the Coming into Force and Action of Social Laws .....	600
ANDRÁS MÉSZÁROS: Slovakian Philosophy in the Mirror of Books Published in the Last Two Years .....	612

## REVIEWS

ENDRE KISS: Marx-Reception at the Turn of the 70's and 80's .....	616
ILONA B. KOVÁCS: Revolution and Philosophy .....	619
MIKLÓS MESTERHÁZI: Rosa Luxemburg, a Revolutionary-Marxist .....	622
TAMÁS NAGY: The Thinking of the Bourgeois Left in the Weimar Republic .....	627
ATTILA BECSKEHÁZI: A Snapshot of the Historical Subject .....	631
ERZSÉBET KAPOCSI: W. Benjamin's „Passagen-Book” .....	633
GÁBOR FELKAI: A New Book on the Critical Theory .....	636

# СОДЕРЖАНИЕ

Миклош Мештерхази: Наследство нашей эпохи или Эрнст Блох о «падении» .....	377
Геца Фаркаш: Теория Луи Альтюссера об идеологии и истории .....	426

## ДОКУМЕНТ

Бенедетто Кроче: Понятие истории (избрание Альфредо Паренте) .....	475
--------------------------------------------------------------------	-----

## ОБЗОР

Ричард Рорти: Философия в современной Америке .....	583
Леонид Греков: О механизме действия и использования социальных законов .....	600
Андраш Месарош: Словацкая философия в свете книг последних 2 лет .....	612

## РЕЦЕНЗИИ

Эндре Киш: Приём Маркса на границе 70-х и 80-х годов .....	616
Илона Б. Ковач: Революция и философия .....	619
Миклош Мештерхази: Роза Люксембург — революционный марксист .....	622
Тамаш Надь: Мышление буржуазных левых в Веймарской Республике .....	627
Аттила Бечкехази: Моментальный снимок об историческом субъекте .....	631
Эржебет Капочи: Пассажная книга Бенямина .....	633
Габор Фелкай: Новая книга о критической теории .....	636

Ára: 70 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézbcsítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR), Budapest V., József nádor tér 1., 1900, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Kiadó MAGISZTER Könyvesboltjában (1052 Budapest, V. Városház u. 1. Telefon: 382-402, 382-440).

Előfizetési díj egy évre: 210 Ft

1 szám ára: 35 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

H-1389 Budapest, Pf. 149.

8 122 1.

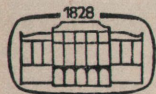
HUSZONKILENCEDIK ÉVFOLYAM

1985/5-6



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)  
TENGYELI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN,  
KISS ARTUR, RUZSA IMRE, SZIGETI  
GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC (mb.  
elnök), VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA

1985/5—6

## TARTALOM

KOCZISZKY ÉVA: A tragikus idő Hölderlinnél és Szophoklésznel .....	645
N. RÓZSA ERZSÉBET: Hegel emberfelfogása és a szükségletek rossz végtelensége .....	683
SIMON FERENC: Az ésszerű államjog (Kritikai és megbékélés-mozzanatok Hegel politikai írásaiban) .....	698
CSIKÓS ELLA: A száműzött tévedés (Kritikai jegyzetek Hegel logikájáról) .....	719
POSZLER GYÖRGY: A logika műfajelmélete — a műfajelmélet logikája (Meggjegyzések Hegel műfajelméletéhez) .....	729
BALASSA PÉTER: „Mint egy nyitott borotva ...” (Esszé Georg Büchner Woyzeck-törredékéről és a szegények antropológiájáról) .....	780

## DOKUMENTUM

A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja (Zoltai Dénes bevezetőjével) .....	805
SCHELLING: Előadások az akadémiai stúdium módszeréről (Zoltai Dénes bevezetőjével és Tordai Zádor jegyzeteivel) .....	813

## TÁJÉKOZÓDÁS

WOLFGANG HEISE: A költészet igazságának történetiségéről (Gondolatok Hegelről) (Részletek) .....	908
CSIKÓS ELLA: Hegel magyarul .....	936
<b>Ferruccio Rossi-Landi 1921—1985</b> (Kelemen János) .....	945
<b>Beöthy Ottó 1904—1985</b> (Nyíri Kristóf) .....	946

## SZEMLE

KISS LAJOS: Nyelv és történelem (Herder: Értekezések — Levelek) .....	947
KONCZ ILONA: Hegel összes műveinek új kritikai kiadása (Hegel: Gesammelte Werke, Bd. 4, 6—9, 11—12) .....	949
MOLNÁR M. LÁSZLÓ: Módosul-e a Hegel-kép? Reflexiók a heidelbergi jogfilozófiai előadások megjelenése kapcsán (Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft) .....	953

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 759-011/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10—12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

# A TRAGIKUS IDŐ HÖLDERLINNÉL ÉS SZOPHOKLÉSZNÁL\*

KOCZISZKY ÉVA

„Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das  
Wahre”

(Mnemosyne)

A francia klasszicizmus kritikája óta köztudott, hogy a görög és a modern tragédia idővilága alapvetően eltér egymástól. Ezt az eltérést hagyományosan az *időegység* problémájaként érzékelték: a görög tragédia sokat emlegetett „24 órájával” szemben Shakespeare tragédiáiban például hosszabb történeti periódusokat fog át az idő. E megfigyelés nem véletlenül éppen Hölderlin idejében, a késő klasszika—kora romantika korában, lesz igazán jelentős: ekkor már nem tekintik pusztán technikai vagy poétikai jellegű különbségnek. A. W. Schlegel az elsők között szól arról, hogy a görög tragédia 24 órának tekintett időegysége egyfajta *állandóságot* jelent, ami részben a tárgy — a mítosz — időtlenségéből fakad, részben pedig abból, hogy az erkölcsi törvények (illetve a magasabb mozgatóerők) egyértelműsége folytán a cselekmény kifejelete egyenesen tarthat a katasztrófa felé. Ezzel szemben a mítosztól elszakadt modern tragédia kénytelen elidőzni (és természete szerint szeret is elidőzni) a részletek, a körülmények hosszabb időláncot alkotó ábrázolásánál, nem lévén az események egyértelmű, egységes mozgatóját.<sup>1</sup> E magyarázat érvényességénél fontosabb egyelőre a ténye. A görög és a modern tragédia idővilágának fölismert különbözősége ugyanis eszmei alapként szolgál Hölderlin Szophoklész-fordításaihoz is. A fordításnak mindig szembe kell néznie az *idő* tényéből adódó hermeneutikai problémákkal. Hölderlinnél e hermeneutikai reflexió olyan mélységű, hogy — észlelve a fordítás során a létrehozandó illetve megélhető és megalkotható tragikus idők különbözőségét — maga is átalakítja az *Antigoné* idővilágát. Úgy véljük, hogy a drámai idő holderlini átalakításából értelmezhető a fordítás egésze, s így továbbvezethet Hölderlinnek a görög tragédiáról és a görögségről alkotott képének, valamint a hozzá való költői viszonyulásának vizsgálatához is. Indokoltnak látszik tehát, hogy a fordítás problémájához először a *tragikus idő* vizsgálatával közeledjünk.

\*Friedrich Hölderlin két Szophoklész-tragédiát fordított le, az *Antigonét* és az *Oidipusz királyt*. (Együtt jelentek meg Frankfurt am Mainban 1804-ben, Wilmannál.) E fordítások és a hozzájuk írt megjegyzések leginkább csak megrökönyödést, értetlenséget és elutasítást keltettek, minden részről. (Amiként Hölderlin költészete is.) Azóta — elsősorban Reinhardt, Kerényi és Schadewaldt nyomán — úgy látszik, hogy ez a fordítás nemcsak kora görögség-eszménye szempontjából az egyik legfontosabb dokumentum, hanem, ezen túl, mai Szophoklész-értelmezéseinket is befolyásolhatja: több vonatkozásban beépülni látszik elsősorban az *Antigonéről*, de általánosabban a görög tragédiáról vallott fölfogásunkba is.

<sup>1</sup> A. W. Schlegel: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* (1809), Kohlhammer Verlag, II. kötet, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1966, 23—28. o.

Az *Antigonénak* kitüntetett szerepe lehet a görög tragédia időszerkezetének vizsgálatában: mivel pontosan *egy teljes napra* terjed ki a cselekménye, a legszigorúbb klasszicista elvárásnak is megfelel.

A dráma kezdetekor még *éjszaka* van — a háború végső csatájának és a két fivér gyilkos párbajának éje —, s az éj határán, szürkületkor találkozik a két nővér a palota előterében. E prológot követően a kar, bevonuló énekében, a *fölkelő Napot* köszönti. Az őt két beszámolója ezután két újabb időmegjelölést ad: Polyneikészt először még az éjjel, a sötétség leple alatt (ὅπως δ' ὁ πρῶτος ἡμῖν ἡμεροσκόπος δείκνυσιν, 253/4) elhantolta valaki; másodszer pedig pontosan *délidőben* megy ki Antigoné a tetemhez (415—6). Az ezt követő két nagy agón (tragikus párharc) — Kreón és Antigoné, illetve Kreón és Haimón között — már a Nap leszálló ívében zajlik le. Végül még két támpontunk van az idő múlásának követésére: Antigoné a kommoszban (a kórossal folytatott párbeszédében) búcsút vesz a Thébát bevilágító napsugártól, *a Nap utolsó fényétől* (808. sk.)<sup>2</sup>; az ötödik sztaszimon (a bevonuló éneket, a parodoszt követő kardal) pedig Dionyszoszt hívja, az éjszakai istent, „a csillagok karvezetőjét”, akit egész éjen át zengő karokkal kell ünnepelni (1147—51). A tragédiázáró gyászszertartás pedig már ismét éjszaka zajlik. A tragikus cselekmény így az éjszakából az éjszakába tér vissza, pontosan egy teljes kört ír le: a Nap körpályája által kimért idő egy teljes egységét, ciklusát tölti ki.

A drámai idő és a cselekmény kapcsolatát tekintve először is föl kell figyelnünk arra, hogy a megjelölt időpillanatok egyben szimbolikus érvényűek is. A polgárháború és a testvérvisszály halálos éje után fölvirradó nap a rettentő szenvedések végét ígéri. Ám rögtön ezután időben visszatekint az őt első beszámolója, elbeszélvén, hogy Polyneikészt az éj leple alatt elhantolták. A tiltott tett itt még csak pusztán tény (hiszen valóban az éj homálya fedi), de jelzés is: nincs vége a bajok láncolatának, hiába virradt új nap Théba fölött. A második temetésről viszont — az őt második beszédéből — részletesen értesülünk, mivel ez már nem rejtve, hanem jól láthatóan, fényes nappal történt. És éppen délidőben, a dráma idejének közepén, amikor Héliosz a pályájának csúcán illetve fordulópontján áll. „Máshová” aligha is képzelhetnénk, hiszen e tett hoz fordulatot a tragikus történetben. Az emberi cselekvés és az idő itt elválaszthatatlanul összekapcsolódik, egyetlen kozmológiai pillanatban egyesül. Ebben az értelemben tulajdonképpen nehéz is *két* temetésről és *kétszer* végbevitt tragikus tettről beszélni. A lineáris időviszonyokat csak szörszálhasogató módon lehetne rekonstruálni. Nem világos, hogyan hantolhatta el fivérét Antigoné még a csata éjén. Hogyan

<sup>2</sup> Ez az időjelzés természetesen szimbolikus is (mint egyébként mindegyik jelzés): az utolsó napsugár Antigoné számára az utolsó. Ennek ellenére nem szubjektív, pusztán metaforikus, hiszen ettől kezdve valóban sötétség borítja be a drámai történetet. Ahogyan *Else* is megjegyezte: a darab fénye kialudt Antigonével. (Gerald F. Else: „The Madness of Antigone”, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse* 1976/1, 70. o.)



hirdethette ki Kreón még az éjjel a parancsát? S ha mindezt elfogadhatjuk is, miért kéri Antigoné ezután hajnalban Iszméné segítségét? Talán mert az első temetést nem tartotta eléggé tökéletesnek? Talán mert először nem is ő volt a tettes, hanem maguk az istenek?<sup>3</sup> A kétszeriség magyarázása szükségképpen álokoskodássá fajul. Főnntartó, viszont Reinhardt dramaturgiai magyarázata, amely az őrjelenetek *drámai szerepére* helyezi a hangsúlyt, és nem érinti a tett szimbolikus egyszerűségét. Ezek után már minden a Nap pályájának lefelé ívelése alatt történik. Az a fény, amelytől Antigoné búcsút vesz, nemcsak az ő számára, de a tragédia összes többi hőse számára is az utolsó. A záró jelenetekre boruló sötétség ugyanis már sohasem oszlik el, végleges: Hádész és a halottak éjszakája ez, illetve a halottsíratásé, mely tisztet paradox módon az egyetlen (élőhalott) túlélő, Kreón fog betölteni. Kezdet és vég így ér össze az éjszakában. A kezdeti éjből fölkelő nap ígérete — a *feledés* és a *dionyszoszi öröm* — hamisnak bizonyult: ugyane nap az *emlékezetet* és a *dionyszoszi gyászt* érlelte meg lenyugtában.<sup>4</sup>

Az idő e szimbolikája tehát nem drámai sűrítés eredménye, az időegység nem a cselekmény kifejlésének rendkívüli gyorsasága révén jön létre. Az *Antigoné* időkörében sokkal inkább a görög időölfogásnak egy tőlünk idegen vonását fedezhetjük föl, ti. hogy az idő itt nem elsősorban változást vagy átalakulást jelent, hanem a kozmosz állandó rendjét képviseli. Tragédia ugyan csak akkor születhet, ha az idő az emberi létezés alapproblémájává válik, de a görög tragédia időkrízise érintkezik egy olyan világgal is, amely nem időbeli: a *mítossszal*. Időbeliség és nem-időbeliség e kettősségének mindegyik tragédiaszerző más értelmezést ad. Általánosan elfogadott, hogy Aiszkhylósnál az idő az isteni szférához tartozik, mint a dolgok megérlelője, az

<sup>3</sup> A lineáris időviszonyok érdektelenségét éppen a kettős temetés körüli polémia mutatja meg leginkább. Az ismertetett két megoldás közül az egyik Gerhard Mülleré (*Antigone. Erläutert und mit einer Einleitung versehen von Gerhard Müller*, Heidelberg 1967), a második pedig McCallé (M. McCall: „Divine and human action in Sophocles' Antigone. The two burials of Antigone”, *Iowa Classical Studies* 1972, 103—117. o.)

<sup>4</sup> A parodoszban a kar még (a múlt lezáródásának reményében) *feledésre* szólított föl:

ἐκ μὲν δὴ πολέμων  
τῶν νῦν θέσθε ληημοσύναν

és bakkhoszi ünneplésre:

θεῶν δὲ ναοὺς χοροῖς  
παννυχίοις πάντας ἐπέλωμεν, ὁ Θήβας δ' ἐλελίχθων  
Βάκχιος ἄρχοι.

Ezzel az elsővel szemben az utolsó kardal *ismételt* Dionyszosz-hívása viszont már a bosszuló-megtisztító istenséghez szól, nem az önfeledt öröm istenéhez, s az ő „ünnepe” a halottsíratás, az emlékezet ünnepe. Egyébként nem lényegtelen, hogy a mű maga is az emlékezet jegyében kezdődik: Antigoné (a dráma első szavaiban) Oidipusz fiainak betelt sorsát említi föl. Ez a kezdet figyelmeztet arra, amire a vég majd rádöbbsen: a feledésnek és a lezárásnak még a lehetősége is illuzórikus.

igazság fényrehozója. Szophoklésznál már nem ilyen egyértelmű a helyzet. J. de Romilly szerint például az ő tragédiáiban inkább destruktív hatalma van az időnek és a kozmikus rendnek: ő nem a rend örökkévalóságát, hanem inkább az emberi lét változékonyságát és *veszélyeztetettségét* hangsúlyozza.<sup>5</sup> Nos, más tragédiákra talán igaz ez a megállapítás, ám éppen az *Antigoné* vonatkozásában kétségesnek tűnik föl. Az *Antigoné* kozmikus időköre ugyan valóban destruktív, hiszen akár helyesen cselekszik, akár hibázik az ember, egyaránt áldozatul esik az idő átkos (azaz *átétől* eredő) pusztító erejének. E démóniát itt is, mint más Szophoklész-művekben, az emberi mulandóság és az isteni örökkévalóság ellentéte mozgatja. Antigoné az emberi mulandóságra hivatkozik tette védelmében:

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον φόμην τὰ σὰ  
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν  
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.

(Nem gondoltam oly hatalmasnak parancsaidat, hogy [miattuk] *halandó létemre* át merném hágni az istenek íratlan és megingathatatlan törvényeit.) (453—55)

A mulandóság ténye számunkra a végességet, a szükségszerű pusztulást jelenti, s ebből következően tiszteletet a halál és a halottak iránt. Ám Antigoné számára ennél még valamivel többet is jelent: az emberi mulandóság őt kétszeresen is szembesíti a nem-mulandó létezéssel: az örököltű istenekkel, és a halottakkal, akik ugyancsak örökre vannak.<sup>6</sup> A mulandó létnek e két magasabbrendű létezés szab törvényt illetve határt: fönt Zeusz, lent pedig az alvilágiak közt lakozó Diké. Tehát a halál e maradéktalan elfogadása átlendít az ellenkező perspektívába: az antigonéi látásmód az örökkévalóság alsó és felső nézőpontjához közelít. Ezért is lehet hasonlatos az isteni származású Niobéhez,<sup>7</sup> s ezért is mondhatja magáról, hogy az ő lelke már rég halott. A mitológia nyelvén ez annyit jelent, hogy Antigoné Hádész menyasszonya.

Az *Antigonénak* tehát, paradox módon, olyan főhőse van, aki *kezdetből fogva* magáévá tette az örökkévalóság nézőpontját, azaz *kezdetből fogva igenl*ni tudta az

<sup>5</sup> J. de Romilly: *Time in Greek Tragedy*, Cornell Univ. Press, Ithaca — New York 1968, 88—89. o.

<sup>6</sup> Vö. 74—76. sorok.

<sup>7</sup> A hasonlat sokértelmű. Az időn kívülre kerülő, isteni sarj léte is sem élő, sem halott, *örök télbe* merevedett (828 skk.) Niobé hasonlatos a sziklasírba zárt, élőként Hádészal nászra lépő Antigonéhez. De — amint például Else megfigyelte — ez az analógia ironikus, hiszen Niobét *az istenek* büntették meg, Antigonét viszont Kreón, s jogtalanul. Else egyébként a szeretetkért, az ő pusztulásuk miatt érzett gyász motívumát emeli ki az összekötő kapcsok közül. (*I. m.* 60—61. o.) Másik lehetőségnek tekinthetjük az aiszkhyloszi Niobéra tett utalást. Egy ilyen utalás értelme csak részben fedhető föl. Föltételezhetjük például, hogy az élőhalott sorsot, a végtelen fájdalomba merevedést szimbolizáló hallgatás is összeköti a két hősnőt. Tudjuk, hogy az aiszkhyloszi Niobé a dráma feléig hallgat a színen, későbbi kövé merevedésének előképeként. Antigonéra ugyan ez nem érvényesíthető, de ő is azok közé a hősök közé tartozik, akiknek tette sokkal súlyosabb, mint a szavuk. Alakját kezdetből fogva körülveszi a csend, a halottak csendje. Ezért is marad — eszméinek egyszerűsége és közérthetősége ellenére is — talányos.

istenek akarta pusztítás művét (e tekintetben az egyetlen hozzá hasonló csak a kolónoszi Oidipusz lehetne), mégpedig annyira, hogy ő maga is tevőleges részesévé vált! A temetés tette, pietásként is, Kreónnal szembeni dacként is, ezt jelképezi.<sup>8</sup> Hasonló következtetésre jut Áté-himnuszában a kar is, amikor Áté (a vaksors, az átok, az örület) romboló hatalmát Antigoné szívébe helyezi:

νῦν γὰρ ἐσχάτας ὑπὲρ  
 ῥίζας ἐτέτατο φάος ἐν Οἰδίπου δόμοις,  
 κατ' αὖ νιν φοινία  
 θεῶν τῶν νεοτέρων  
 ἄμᾳ κοπις λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν ἐρινύς.

(Most pedig az Oidipusz-ház legutolsó sarja fölött fénylik [még] a Nap, de learatja őt is az alvilági istenek gyilkos kardja, a beszéd örülete és a szív erinüszé.) (599 skk.) Ugyane kardal szerint Áté az *Idő gyermeke*. Senki halandó nem kerülheti el sokáig a maga rossz-sorsát. Csak az istenek állnak fölötté az *áténak*, mert ők időn-kivüliek.

Nem volna azonban helyénvaló Antigonét ezek alapján valamiféle Halál-démonnak, Hekaté-szerű jelenségnek, a pusztulás szellemének tekintenünk.<sup>9</sup> Igenli *átét* és az ő művét, de nem választja őt, s különösképpen nem választja az étellel szemben az alsó sötétebb hatalmakat. Látszatra ugyan mintha épp ilyesmit mondana Iszménének (559—60, 565); ám valójában tudja, hogy azok után, ami történt — Oidipusz és Iokasza átkos násza és a fivérek gyilkos párharca után —, nincs esély az Iszméné elképzelte, meghúzódó, mértékletesen közepszerű életre. Ami nem adatott meg, azt nem lehet nem-választani sem. Tette sorsvállalás — a homéroszi hősök éthosza értelmében. Antigoné heroikus lénye a tragikus cselekmény menetében úgy jut érvényre, hogy *ő mintegy együtt cselekszik, együtt van az idővel. A nap köre az ő tragikus pályájának íve is*. Vele szemben Kreón az örökös késlekedő, a mindig későn eszmélő. Ő, aki azt hiszi, hogy a nem-tetsző múltat kívül lehet rekeszteni a városfalakon, mindig diszharmóniában (lemaradásban) van az idővel, s éppen ezért büntetése a sorstalanság, az időn kívülre vettetés, az *élőhalott* szerepe.

Mindez bizonyos mértékig egybehangzik az olyan Szophoklész-értelmezésekkel, amelyek szerint a legtöbb hőst az emberfeletti szenvedés, az emberi erővel alig elviselhető rettentő sors magányos, jutalom nélküli vállalása tünteti ki. Ha e sorokban

<sup>8</sup> Hegel is érzékeltette ezt: az antigonéi (az őáltala képviselt) törvényt, az eltemetés szükségszerűségét úgy érti, mint a természet pusztító művének (a halálnak) tudatossá, ésszerűvé tételét. „A vérrokonság tehát azzal egészíti ki a természetes mozgást — írja —, hogy hozzáfűzi a tudat mozgását, megszakítja a természet művét, s a vérrokont kimenti a pusztulásból; vagy helyesebben, mivel a pusztulás, tiszta létté változása szükségszerű, maga vállalja a pusztítás tettét.” (*A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Bp. 1979<sup>3</sup>, 231. o.)

<sup>9</sup> Ilyen következtetésre jutott az újabb szakirodalomban például Vincent J. Rosivach, „The two Worlds of Antigone” című cikkében: *Iowa Classical Studies* 1979, 16—26. o.

az idő démoniája működik, azaz az idő mint *daimonion*, mint közvetítő, teremti meg azt a kapcsolatot isten és ember között, melynek folytán az ember pusztulásra ítéltetik, akkor az istenek korántsem lehetnek közönyösek, és *kell* átjárásoknak lenniük az emberlét időbelisége és az isteni örökkévalóság között.

Aiszkhyllosszal szemben, a szophoklészi mű idővilága nem homogén. Az ember még kívül is kerülhet az időn, a kozmikus renden; sorstalanná, léttelenné válhat. Polyneikész hullájának az élők közt hagyása és az élő számkivetése az élők és holtak közül megszünteti a rendezett világ határait, élet és halál határát; s ezért mintegy „kacérkodik a Semmivel”. (A minta Tantalosz, aki téren és időn kívülre vetve tölti sem emberi, sem isteni büntetését, vagy Niobé, aki se nem élő, se nem holt.) Nem az idő destruktív hatalma teszi tehát könyörtelenné a szophoklészi tragédia világát, hanem az e világon kívül kerülés lehetőségének, a Semminek észlelése.

## 2. A HÖLDERLINI KARDALOK IDŐSZERKEZETE

Hogyan változhat meg a szophoklészi *Antigoné* idővilága a fordítás során? Úgy, hogy Hölderlin más időszimbolikát teremt, elsősorban a kardalok szabadabb átköltéseiben. A szophoklészi tragédia időíve a parodosz és az utolsó sztaszimon között feszült. Hölderlin megtöri ezt az ívet, úgy, hogy az éjszaka képzetét a kardalok mindegyikébe beleszővi valamilyen módon.

### *Az éj a hölderlini kardalokban*

A parodosz *Napüdvözlete* természetsszerűleg nem kapcsolódhat az Éjhez, noha — különös módon — az éjszakai Dionyszosz hívásával végződik. A reggeli fényesség és az éj mintha már itt összeérne. Merészen átköltött viszont már az első sztaszimon kezdete, s hangsúlyosan kiemelt az eredetiben nem szereplő *éjszaka* képe:

„Ungeheuer ist viel. Doch nichts  
Ungeheurer, als der Mensch.  
Denn der, *über die Nacht*  
Des Meers, wenn gegen Winter wehet  
Der Südwind, fähret er aus [. . .]”

(Sok van, mi rettentő. De semmi sem rettentőbb, mint az ember. Mert ő, midőn a tél közeledtével a déli szél fúj, kihajózik a tenger *éjére* [. . .])

Az eredeti szöveghez hívebb, mégis sajátosan hölderlini a második sztaszimon *ἐρεβος ὑφαλον*-jának e fordítása: „Die Nacht unter dem Salze”. Magyarázhatjuk az „ereboszi éj” szokásos asszociációjából is, ám a szakasz egészét tekintve nyilvánvalóan többről van szó, mint pusztá szinonimáról. Szophoklésznél *Áté* pusztítása hasonlatos

a tengermélyt fölkavaró thrák viharhoz. Hölderlinnél átalakul a hasonlat. Átét következetesen „Wahnsinn”-nak érti, s ez az örület nála a tengermély éjszakához hasonlatos. Ez az *éj* most a hasonlat *alanya*, a pusztítás művének véghezvivője. Visszatekintve az előbbi kardal éji tengerére, újabb metaforikus összefüggésre figyelhetünk föl. Ott az emberben rejlő *Ungeheuer*, szörny, a rettentő (δεινός), hívhatta elő az *éji* tenger képét, itt pedig a *Wahnsinn*. A kettő nyilvánvalóan összefügg.

A harmadik sztaszimon mintha kivétel lenne. Talán mégsem esünk a túlmagyarázás hibájába, ha fölfigyelünk néhány szóválasztásbeli különösségre. Erósz, a „Geist der Liebe”, a „Friedensgeist”, aki a szüzlány orcája fölött *virraszt éjszaka* („übernachtet”), és aki a halandók („entschlafende”) szívet összetöri, maga is *elszundikál* néha („über Gewerb einnicket”). *Erósz*, *Hypnosz* és *Thanatosz* e képzetSORa Hölderlin műve — az eredetiből hiányzik.<sup>10</sup> Fölfedésében kettős szándék is működhetett: egyfelől az Erósztól különböző „Liebe” éjszakai lényének hangsúlyozása (ugyanoda tartozik, ahová Áté), másfelől e „Liebe” békéjének, harc nélkülségének igazolása a Hypnosz és Thanatosz-rokonság másik értelmezése révén.

Az *Antigoné* negyedik sztaszimonjának értelme, és kapcsolata a drámai történnel, homályos. A magyarázatok általában erőszakoltak, mert eleve talányos, hogy vajon mi fűzi össze a három mitológiai példát. Ezzel szemben a hölderlini fordítás mintha egyfajta koherenciát teremtené.

(1) *Danaé érckamrája*: a sötétség, az éj, a halál lakhelye. A fénytől való elzárttságot, a „halotti kamra” sötétjét Hölderlin nyomatékosítja az „im Dunkel” betoldásával:

„Der Leib auch Danaes musste  
Statt himmlischen Lichts, in Geduld  
Das eiserne Gitter haben.  
*Im Dunkel* lag sie  
In der Totenkammer, in Fesseln [...].”

(Danaé testének is a vasrácsot kellett égi fény helyett türelemmel elviselnie. *Homályban* feküdt a halotti kamrában, bilincsbe verve [...])

(2) *Lykurgosz*. A hölderlini értelmezés alapja itt egy sajátos mondattani tagolás:

κεῖνος ἐπέγνων μανίαις  
ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίοις γλώσσαις  
(960—1)

A kommentárok szerint helyes értelmezést és tagolást követi pl. Reinhardt fordítása:

„Inne ward er, an den Gott getastet  
Hatt’er rasend mit lästernder Zunge”

<sup>10</sup> Ld. E. Vermeule: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Univ. of California Press 1979, 145—178. o.

(Felismerte, hogy örületében az Istent érintette gyalázkodó nyelvével.)  
Hölderlinnél ellenben ez áll:

„Und kennen lernt'er,  
Im Wahnsinn tastend, *den Gott* mit schimpfender Zunge”

(*És megismerte, örületében tapogatózva, gyalázkodó nyelvvel az istent.*)  
Lykurgosz *örületében tapogatózik*. Az örület: vakság, sötétség, mely fő érzékeléssé a tapintást teszi. A sötétben tapogatózás a *mania* állapota, és ez Hölderlin szerint az *Isten megismerése*.

(3) Végül a *Phineidák története*:

„[...] beiden  
Phineiden ward die Wunde der Blindheit  
Vom wilden Weibe gestossen,  
Und finster wars in den mutwilligen Augenzirkeln.”

(Phineusz két sarján a vad asszony a vakság sebéét ütötte, és *sötétség támadt* pajkos szembogarukban.)

*Vakság és sötétség*. Ez a kiemelés ismételtlen hölderlini. (A „finster”-nek nincs megfelelője az eredetiben.) A szinte kínosan pontos fordítás a hangsúlyeltolódások és az előzmények révén szinte átköltésnek hat.

A hölderlini kardalban a fénytől való elzártság, a dionyszoszi *mania* és a megvakítotttság sötétje metaforikusan összefűzi a mitológiai példákat, s e szimbolika kapcsolja őket a drámai történéshez. Az ötödik sztaszimon Dionyszosz-éje zárja a sort, akárcsak az eredetiben.

### *A kar és a dialógusok szerepe*

A fordítás során megtörik, illetve átalakul az *Antigoné* időszerkezete. Elveszíti körszerűségét, azt az ívet, amely a parodosz napkeltéje és a vég éje között feszült. A kardalokban újra meg újra visszatérő éj-motívum ismételtlen az éjszakához kapcsolja a más idejű történeteket. Ez a kapcsolódás azonban csak érintkezés marad, a kardalok idővilága jól láthatóan elválík a dialógusokétól. A dialógusok metaforikája inkább a múlt időhöz, illetve a Naphoz kapcsolódik. A fordítás során tehát egyfajta *idő-dualizmus* keletkezett, s ez egyáltalán nem meglepő, ha meggondoljuk, hogy Hölderlin kortársai más-más szintre helyezték a kart és a drámai cselekményt. A. W. Schlegel szerint a kar — ideális jelenlétével — az *idő állandóságát* biztosítja.<sup>11</sup> Schiller

<sup>11</sup> *I. m.* II. 24. o.

klasszicizálóbban fogalmaz: szerinte a kar a tömegben megtestesülő *általános fogalomnak*, az időn és a téren kívül álló általános emberinek a kifejezője. A kardalok időtlensége a szemlélet nyugalmáé.<sup>12</sup> A korszak szelleméhez híven Hölderlin is dualisztikus ellentétpárként gondolja el a dialógusok és a kardalok szerepét, de más értelemben. Megjegyzéseiben kifejti, hogy a kardalok és a dialógusok egymással szemben álló, ellentétes beszédmodok. A kardal összetartója és értelmezője a dialógusoknak, irányt és erőt ad az egyébként végtelenné váló vitának. Hasonlatát idézve: a kardalok a tragédia heroikusan küzdő testének, a tragikus cselekményt kibontakoztató dialógusoknak mintegy érzékelő, fölfogó szervei, ők közvetítenek az isteni szféra felé. (Az isteni ugyanis nem nyilatkozhat meg közvetlenül a test számára.) A kar státusa a jósehoz hasonló: mint közvetítő a dráma két világának — az emberinek és az isteninek — határán áll.

Ha a kardaloknak valóban az a szerepük, hogy behatárolják a tragikus cselekményt, akkor különösen föltűnő, hogy az éj képzetével fonódnak össze. Hölderlin költészetében az éj a distanciálatlanságnak, a távolságok megszűnésének, a differenciálatlan összetartozásnak, illetve az egységnek<sup>13</sup> a világa; a balgák vagy a bölcsek világa, mondja Wolfgang Binder, akik még vagy már egyek a Természettel. Az éj világában a *dolgoknak nincs nevük*, amiként nincs szilárd alakjuk vagy körvonaluk sem. E szimbolikus jelentések összehangzanak a fordítói „szándékkal”, hiszen a (II)—IV—V. sztaszimon egyértelművé teszi a tragikus cselekményt körbefonó éjnek dionyszikus-khthonikus lényegét. Az isteni fölfogószerveinek tekintett karok tehát, paradox módon, úgy határolják be az egyébként könnyen vég nélkülivé váló agónt, hogy amivel határolnák, az is *végtelen!* A hölderlini numinozítás, az isteni—démonikus erők hatásmezője, mindig végtelen és megismerhetetlen. Szophoklésznál ez nem így van. Az isteni szféra szilárd határt von az emberlét köré: fönt Zeusz, lent Diké; s maguk e legfelső hatalmak is lokalizálhatók a térben. A kardalok pedig éppen a róluk való elmélkedéssel határolják be a tragikus teret.

A hölderlini éj, mint a numinózus szférával való egység, a jóslatok és a kardalok világa lehet, nem a tragikus hősöké, hiszen az utóbbiakat éppen a kiválás, az elkülönülés (Absonderung) teszi azzá, akik. A tragikus történésnek a Nap pályája által kimért időben kell végbemennie, a Nap fönnhatósága alatt. „Auf der Erde, unter Menschen, kann die Sonne, wie sie relativ physisch wird, auch wirklich relativ im Moralischen werden” — mondja Hölderlin kommentárja.<sup>14</sup> A Nap erős sugárzása alatt álló hős például Oidipusz, akinek vétke — az *In lieblicher Bläue* . . . szerint — a túl erős fény révén megjelenő szeplőkhöz hasonlít. Ilyen hős Antigoné isteni mintaképe, Niobé is, akinek „zsenialitása” — a kommentár szerint — túl erősen vonzotta a Nap

<sup>12</sup> Vö. Schiller: *Válogatott esztétikai írásai*, Bp. 1960, 384. o.

<sup>13</sup> W. Binder: *Hölderlin-Aufsätze*, Frankfurt/Main 1970, 125. és 156. o.

<sup>14</sup> *Stuttgarter Ausgabe* (a továbbiakban *St. A.*), 5, 267. o. (A földön, az emberek között a Nap — miként relativvá válik fizikailag — valóban relativvá válhatik a morális szférában is.

fényét, míg nem pusztá kővé perzselődött.<sup>15</sup> Ebben az értelemben mondja róla Antigoné:

„Ich habe gehört, *der Wüste gleich* sei worden  
*Die Lebensreiche*, Phrygische,  
Von Tantalos im Schosse gezogen, an Sipylos' Gipfel;  
*Höckricht* sei worden die [...].”

(Hallottam, *a pusztasággal lett egyenlő* a gazdag életű, a phryg leány, kit Tantalosz nevelt föl, Szipylosz ormán, *repkényé változott* [...])

Az eredetiben a kővé válás hagyományos mítosza szerepel: „Hallottam, mily gyászosan pusztult el a phryg idegen [nő], Tantalosz gyermeke, Szipylosz ormán: körbefonó repkényként zárta magába őt a sarjadzó szikla.” (823. skk.)

Antigoné és Niobé sorsa bizonyos mértékig valóban közös. Az ő elbeszéléséből megtudjuk, hogy Antigoné a zeniten álló, meredeken lefelé hajló nap alatt, a perzselő fényességben temeti el Polyneikészt. Ez a fényesség valóban fizikális — fáj a szemnek és fáj a testnek —, de morális is, hiszen a tragikus tett kozmikus pillanata. E tett révén válik („perzselődik”) Antigoné is „pusztasággá” (puszta kővé) a sziklásírban. A „pusztává válás”, a „wüst Schicksal” e példák révén szinte terminussá válik:

„Denn alles Schiefe hat  
Hier in den Händen und hier mir auf das Haupt  
*Ein wüst Schicksal* gehäufet.”

(Mert minden ferdeséget itt, a kezeimben, s itt, a fejemen, *egy pusztaságos sors* halmozott reám.) (1345—6) — mondja Kreón, akit Teiresziasz korábban így figyelmeztetett:

„Nicht lang mehr brütest  
In eifersüchtiger Sonne du [...].” stb.

(Nem sokáig sütkérezel már a féltékeny napon [...]) (1064—5)

Tehát Kreón is a Nap túl erős fénye, az istenek (féltékeny) tekintete alatt áll. Hölderlin szerint ő is tragikus hős.

A nappal az istenek ránk szegezett tekintetének ideje. Nappal mindennek szeme van, minden lát. Ezt az ősi homérikus metaforát Hölderlin nyomatékosítja, néhol még

<sup>15</sup> Uo.: „So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärkt, und darum dürrer wird [...]. Und Niobe ist dann euch recht eigentlich das Bild des frühen Genies.” (Az ilyen ember: pusztává vált vidék, mely eredendő buja termékenységében túlságosan fölerősíti a napfény hatásait, s ezért kiszárad [...]. És Niobé akkor igazán a korai zseni képe számotokra.)



Szophoklész ellenében is. A parodosz ὁ χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον-ját ismétléssel emeli ki:

„*O Blick der Sonne*, du schönster, der  
Dem siebentorigen Thebe  
Seit langem scheinst, bist du einmal  
Erschienen, o Licht, du,  
*O Augenblick des goldenen Tages* [. . .]”

(*Ó pillantása a Napnak*, te, régóta a legszebb, ki a hétkapujú Thébára ragyogsz, végre megjelentél, ó fény, *ó szempillantása az arany nappalnak* [. . .])

Ez az ismétlés egyben ambivalens is: hiszen az „Augenblick”, akárcsak a magyar „szempillantás”, *pillanatot* is jelent, vagyis az arany nap ránk sugárzó fénye mintegy „pillanatnyi”. E fordítási tendencia ismétlődik az első hírnök-jelenetben. Eredetileg „az első nappali őr” fedezi föl a tettet, Polyneikész elhantolását (ὅπως δ’ ὁ πρῶτος ἡμῖν ἡμεροσκόπος . . .) (253—4). Hölderlinnél viszont az első napsugár pillantja meg: „und wie *der erste Tagesblick* anzeigte . . .” (264). Szophoklésznel, általánosabban, „az élet” és a „látás” kapcsolódik össze, azaz minden ránk tekinthet, ami számunkra van, léttel bír.<sup>16</sup> Hölderlinnél viszont ugyanez a metafora mindig szentségekhez kötődik, mindig az égiek, az istenek közelségét jelenti. A nappal, „a nap szeme” így összhangzik azzal a régebbi megállapítással, hogy Hölderlin költészetében a Nap mindig az istenség követe, mindig epifánikus.<sup>17</sup> Talán ezért etimologizálja a költő Perszephoné nevét (a szövegben Περσέφωσσα alakban) *Licht*-nek, s ezért nevezi az ötödik sztaszimon Dionyszoszt „in Feuer wandelnd”-nek, „tűzben járónak”. Az eredeti szövegben erről a tűz-lényegűségről szó sincs; Dionyszosz πῦρ πνειόντων χορᾶγ’ ἄσπερον, azaz „tűzet lehelő csillagok karvezetője”. Az átköltést magyarázhatjuk úgy is, hogy a tűzokádó csillagok a német költőt is, mint például ma Gerhard Müllert, a zeuszi villámra emlékeztették, s ezzel érezte ő egylényegűnek Dionyszoszt. Meg kell jegyeznünk, hogy a *Blitz* (villám) és a *Blick* (tekintet) etimológiailag ugyanaz a szó, s ezt Hölderlin (*Wie wenn am Feiertage* . . . c. verséből nyilvánvalóan) tudta. Hölderlin nyelvében Dionyszosznak a tragikus hősökre irányuló tekintete azonos lehet a villámmal, a megsemmisítő tűzzel.

A hölderlini *Antigoné*-ban így sajátos módon újratерemtődik az a paradoxia, amely a görög tragédiára jellemző: a mitikus történet időtlenségének és a drámai történés abszolút jelenidejűségének, szemünk előtt végbemenő sors-változáson alapuló kettőssége. *A szophoklészi időciklus megbontása tehát nem a linearitás, a történeti idő irányába hat, nem eseményláncolatot teremt* — mint várhatnánk, ha a kor klasszikus

<sup>16</sup> L. Malten: *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum*, Berlin 1961, 26. o.

<sup>17</sup> Példákat sorol pl. Beda Allemann, *Heidegger und Hölderlin* című könyvében: Atlantis Verlag, Freiburg—Zürich 1954, 123., 134. o.

drámai alkotásaira figyelünk —, *hanem pólusokat jelöl ki a napköríven*, ugyancsak egyfajta klasszicitás nevében. A kardalok éj-motívuma klasszikusan biztosítja itt is az idő állandóságát, ám nem idealitásként, fogalmiságként. Az éj, az istenivel való közvetlen egység, háttere, illetve még inkább *alapja* (avagy „Abgrund”-ja) a drámai történésnek, úgy, ahogy a *Brot und Wein* szól az éjről, amely a holtak és a tévelygők, az emlékezet és a feledés birodalma. *Az éj a tragikus kiválás előtti, preexistens lét és a kiválást követő újraegyesülés — a halál — állapota.*<sup>18</sup> *Az éjből való kiválás, a nappal pedig a tragikus történés ideje.* Ahogyan a fiatal Lukács írta: tulajdonképpen egyetlen pillanatot foglal magába, a pusztulás, a sorsváltozás pillanatát. E pólusok dialektikája alkotja a hőlderlini tragikum lényegét, melynek értelmezéséhez ismét egy fordítási problémából indulunk ki.

### *A tragikus idő — Danaé példája*

A IV. sztaszimon egyik mitikus példája Danaé, akit érckamrájában Zeusz aranyeső képében látogatott meg:

ἔτλα καὶ Δανάας οὐράνιον φῶς  
 ἀλλάξαι δέμας ἐν χαλκοδέτοις  
 αὐλαῖς. κρυπτομένα δ' ἐν  
 τυμβήρῃ θαλάμῳ κατεζεύχθη.  
 Καίτοι [καί] γενεᾷ τίμιος, ὦ παῖ, παῖ,  
 καὶ Ζηνὸς ταμιεύεσκε γονὰς χρυσορρύνους.

<sup>18</sup> Lásd például a *Rajna*-himnusz utolsó sorait:

„Bei Tage, wenn  
 Es fieberhaft und angekettet das  
 Lebendige scheint oder auch  
 Bei Nacht, wenn alles gemischt  
 Ist ordnungslos und wiederkehrt  
 Uralte Verwirrung.”

Keresztury Dezső fordításában:

„sem nappal, mikor  
 lázban és láncra verve látszik  
 mind, ami él, sem éjjel,  
 amikor minden összezilálva  
 hever, rend nélkül, s visszatér  
 az ősz zűrzavar.”

(Danaé testének is tűrnie kellett a búcsút az égi fénytől ércel szilárdított kamrájában. De még sírkamrai nász-szobájában rejtekezve is leigázták. Pedig tisztelt származású volt, ő gyermekem, s magába fogadta Zeusz aranyfolyású esőjét.)

(944 skk.)

Hölderlinnél:

„Der Leib auch Danaes musste,  
Statt himmlischen Lichts, in Geduld  
Das eiserne Gitter haben.  
Im Dunkel lag sie  
In der Totenkammer, in Fesseln;  
Obgleich an Geschlecht edel, o Kind!  
*Sie zählete dem Vater der Zeit  
Die Stundenschläge, die goldnen.*”

(Danaé testének is a vasrácsot kellett égi fény helyett türelemmel elviselnie. Homályban feküdt a halotti kamrában, bilincsbe verve; pedig nemes származású volt, leányom! *Számlálta az Idő Atyja számára az óraütéseket, az aranyosokat.*) Nincs szó nászról, aranyesőről. Danaé és Zeusz viszonyában a fordítót egészen más izgatja: a „halotti kamrába” zárt Danaé „közreműködése” az Idő Atyjának tevékenységében. A radikálisan átalakított két utolsó sor Hölderlin szerint így hangzana *pontos fordításban*: „verwaltete dem Zeus das goldströmende Werden”. Csakhogy ez az elgondolás idegen tőlünk, folytatja Hölderlin, mégpedig a következők miatt: „Das goldströmende Werden bedeutet wohl die Strahlen des Lichts, die auch dem Zeus gehören, insofern die Zeit, die bezeichnet wird, durch solche Strahlen berechenbarer ist. Das ist sie aber immer, wenn die Zeit im Leiden gezählt wird, weil dann das Gemüt vielmehr dem Wandel der Zeit mitfühlend folget, und so den einfachen Stundengang begreift, nicht aber der Verstand von Gegenwart auf die Zukunft schliesst.”<sup>19</sup>

Nézzük először is a kérdéses sorokat. Az időfolyamatból Hölderlin egyértelműen a *Werdent* kívánja kiküszöbölni, mert nem érzi adekvátnak a fénytől elzárt, halotti sötétben rejtekező Danaé léthelyzetével. A szenvedés állapotában ugyanis az idő pusztá menynység, óraütések egymásutánja; a lelket eltölti a várakozás időtlen kedélyállapota, s nem engedhet az értelem jövőre-orientáltságának, teleológiájának. A szenvedés, mint a pusztá idő megtapasztalása, kiszakít a múlt—jelen—jövő kontinuumból, azáltal, hogy a kedély mindig a várakozás időtlenségében marad.

Danaé azonban nem tragikus hős, helyzete sem a tragikus hősé, történetét a kar talán példázatként mondja el Antigonénak; Hölderlin értelmezése szerint a szenvedés-

<sup>19</sup> St. A., 5, 268. o. (Az aranyáramlású születés valójában a fénysugarakat jelenti, amelyek ugyancsak Zeuszhoz tartoznak, mivelhogy az az idő, amiről szó van, e sugarak révén számbavehetőbb. Számbavehető ugyanis mindig, ha az idő a szenvedés állapotában számláltatik, mert ilyenkor a kedély leginkább együttérzően követi az idő múlását, s így az egyszerű óraütésekre figyelmez, de nem következtet az értelem a jelenről a jövőre.)

ben való helytállás, a *megmaradás* (festes Bleiben) példajaként. Mégis vonatkozik e példázat a dráma tragikus történetére is: Danaé ugyanis egyesíti magában Antigonét és Kreónt. Ők konfliktusban vannak az idővel. Antigoné azért, mert — Hölderlin szerint — túl végtelenül, „gesetzlos”, fogja föl az istenit, vagyis lényege szerint „antitheosz”, *rebellis*; Kreón pedig azért, mert — Hölderlin szerint — mindig *Gesetzben* (a már rég megvont határookban, a törvényekben) gondolkodik, azaz az idő szempontjából *konzervatív*. Danaé várakozása, időtlen együttléte az idő múlásával, a középértéken kívül úgy is Antigoné és Kreón közötti állapotot jelenít meg, hogy a tragikus sors egy *közös* stációja. Az Oidipusz-kommentár e stáció helyét fejt ki az idő tragikus dialektikájában, isten és ember kölcsönös hűtlenségében: „In solchem Momente vergisst der Mensch sich und den Gott, und kehret, freilich heiligerweise, wie ein Verräter sich um. — In der äussersten Grenze des Leidens bestehet nämlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums. In dieser vergisst sich der Mensch, weil er ganz im Moment ist; der Gott, weil er nichts als Zeit ist.”<sup>20</sup> A kölcsönös hűtlenség — másképp fogalmazva: a tragikus meghasonlás — állapotában csak a tér és idő kötelmei léteznek. Az ember: pusztá pillanat — „er ist ganz im Moment” —, az isten pedig teljesen egy az Idővel — „er ist nichts als Zeit”. Ez Danaé és Zeusz (az Idő Atyja) viszonya is. Az óraütések számlálása, a pillanatokban való teljes benne-levés, mint láttuk, hűtlen az időhöz, azaz a „Werden”-hez és minden változáshoz. Az Idő pedig, mint az élet isteni princípiuma, hűtlen a pillanathoz, hiszen a következő pillanatban már *más*, már változott. E vonatkozásban elég az eleiai időparadoxonaira gondolnunk. Az idő hűtlenségének konkrét hölderlini megfogalmazásában is lehetne *eleai hatást* sejteni,<sup>21</sup> nála azonban más időparadoxióról van szó. *Zeit* és *Moment* kölcsönös hűtlensége a világfolyamat megszakadását teszi nyilvánvalóvá. *A tragédia maga e szakadás, e hiátus megmutatkozása — és egyúttal megszüntetése is. A kölcsönös hűtlenségnek, a szakadásnak ugyanis éppen az a célja, hogy megteremtse a*

<sup>20</sup> *St. A.*, 5, 202. o. (Ily pillanatban elfeledi az ember önmagát és az istent, s mintegy áru-lóként — ámde valójában szentségesen — tesz fordulatot. — A szenvedés szélső határán ugyanis már nincs más, csak az idő és tér kötelmei. Ekkor elfeledi magát az ember, mert teljesen a pillanatban van; és az isten is, mert teljesen egy az idővel.) — Az árulás és az *Umkehr* megértéséhez emlékezzünk arra, hogy Hölderlinnél a *theomakhia* (mint árulás, hűtlenség) valójában szakrális tett, e bűn — a meghasonlás megmutatása, kinyilvánítása — nélkül nem alapozódhat újra isten és ember viszonya, nem őrződhet meg az istenek emlékezete.

<sup>21</sup> Az előző idézet folytatása így hangzik: „und beides ist untreu, die Zeit, weil sie sich in solchem Momente kategorisch wendet, und Anfang und Ende sich in ihr schlechterdings nicht reimen lässt; der Mensch, weil er in diesem Momente der kategorischen Umkehr folgen muss, hiermit im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann.” (*Uo.*: és mindkettő hűtlen: hűtlen az idő, mert e pillanatban kategorikus fordulatot vesz, és kezdet és vég semmiképp sem hozható összhangba benne; s hűtlen az ember, mert e pillanatban követnie kell a kategorikus átfordulást, s így a következőben semmiképp sem egyezhet meg a kezdetivel.) Az eleiai számára az idő, a változás (keletkezés és elmúlás) összeegyeztethetetlennek látszott a léttel. Végso soron ez a paradoxia az alapja a hölderlini tragikumnak is: isten és ember időn túli (eredendő és végső), „örök” egysége, azaz a *lét*, az idő botrányában (hűtlenségében) kell, hogy megalapozódjék.

hűséget, a folyamatosságot. A szenvedő pusztá térbe és időbe kivetettsége — bármennyire időtlen állapot is, melyben az ember nem következtet a jelenből a jövőre — valójában része egy sajátos hölderlini „üdv történetnek”, amely azonban nem lineáris, jövőre irányuló, hanem sokkal inkább arra az időre irányul, amit az emlékezet átfoghat!

A tragikus történés teleológiájának a múltra, illetve az emlékezet idejére irányulása csak látszólag különös, valójában természetes, hiszen minden (vágyott) jövő mintáját a múltból, a múltban képzeljük el. És gondoljunk arra, hogy Antigoné a holtakért, az ő nevükben lázad, tetteivel az emlékezetet akarja megőrizni — a holtak, a saját múltja, illetve a történések emlékezetét. Vagy gondoljunk Oidipuszra, akinek emlékezete éppen a tragikus megsemmisülés pillanatában válik teljessé. Az emlékezet — és vele együtt a halál, mely örökkévalósága révén rokona az emlékezetnek — úgy értendő, ahogyan W. Binder mondja Hölderlin utolsó korszakának időfölfogásáról:<sup>22</sup> Hölderlin számára a múlt nem talaj, s a jövő nem cél, ami felé élünk; a tragikus hős életútja egy ponton eloldoz a múlttól mint meghatározottságtól és a jövőtől mint céltől, s *nyitottá tesz* a — legtöbbször csak a halálban megmutatkozó — valódi létezésre. Ha e fölfogást követjük, meddőnek látszik azon töprengenünk, hogy vajon történetfilozófiailag vagy inkább egzisztenciálfilozófiailag fogjuk-e föl a hölderlini tragikumot. Az emlékezet mint nyitottság, mint végállapot, ugyanis mindkét látásmódot egyesíti magában: Hölderlin keresztény gondolkodásmódját és görögös metafizikai látásmódját egyaránt.

Az emlékezet e logikáját követő tragikus dialektika Hölderlinnél úgy fejlődik ki, hogy megfér benne egymással a tragikum és az üdv történeti aspektus. A költő triadikus sémájában isten és ember küzdelme a tragikum forrása, mely küzdelem a közvetlen egység állapotából (1) jut a végtelen szétválás („grenzenloses Scheiden”) állapotába (2), s ebben megtisztulva újraalapozódik a viszony (3); „s az isten a halál alakjában mutatkozik meg”.<sup>23</sup> A tragikus változás végpontja tehát egyúttal *parúszia* is, az istenek újbóli — ciklikusan ismétlődően újbóli — megmutatkozása, eljövetele. A tragédia egész szerkezete erre a pillanatra, az idő „kategorikus fordulatára” alapozódik, s ez a váltás minden más időszintet — történetit vagy biografikusát — megszüntet. Láttuk ezt Danaé példáján is, aki időtlen várakozásában pusztá pillanattá vált, egyesülvén a mindenkorai időpillanattal. Hölderlin radikális üdv történeti nézőpontjából az *emberi cselekedeteknek nincs és nem is lehet önálló tér-idő koordinátájuk. Az ő antropológiájában az ember reprezentánsa a tragikus hérosz és a költő (a kettő lényegében ugyanaz).*

<sup>22</sup> I. m. 128. o.

<sup>23</sup> „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, dass das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn *eins* wird, dadurch sich begreift, dass das grenzenlose Einswerden durch grenzenloses Scheiden sich reinigt.” (A tragikum ábrázolása főként azon alapszik, hogy a rettentő, ahogyan az isten az emberrel párosul, s a természeti hatalom és az ember bensője a haragban határtalanul *eggyé* lesz, azáltal válik fölfoghatóvá, hogy a határtalan eggyéválás határtalan szétválás révén tisztul meg.) *St. A.*, 5, 201. o.; vö. 269. o.

*Az idő reláció, isten és ember között telik, urai, vagy inkább megtestesítői az istenek, illetve Zeusz, akit Hölderlin gyakran az Idő Urának nevez. (A név eredeztethető lenne a Kronosz—Khronosz azonosításból is,<sup>24</sup> de mégsem mitológiai, hanem tisztán spekulatív jellegű.)*

### *Az Idő Atyja. Titáni és orfikus sajátosságok*

A *Vater der Zeit* az *Anmerkungen* szerint Zeusz igazi neve, a mi korunkban érvényes lényét fejezi ki. Ugyanígy igaz neve azonban a *Vater der Erde* és még más is. Ez a „tulajdonképpen”, számunkra valóságosabb nyugati Zeusz — már a nevei alapján is — titáni és orfikus sajátosságokkal rendelkezik. Titáni mint *természeti erő* („Naturmacht”, „Naturgewalt”), azonos az elemekkel: ő a tűz, a villám, a vétezőre lesújtó megsemmisítő erő, de ő a lég is, s ő a Föld Atyja, és a titán, Héliosz. Az ő legnagyobb fényessége az a megsemmisítő pillanat, mely pusztasággá égeti a termékenységet (Niobé), mely a tragikus hősre ráégeti bűnét (Oidipusz), mely pusztítóan tekint le a tragikus tetre (Antigoné). Ebben a Zeuszban benne lakozik az elpusztított és a Tartaroszba zárt titánok szelleme, mintegy *magában őrizi a titáni múlt emlékét*. (Továbbélnek benne a mélység ősi lázadóit, s a Dionyszoszt szétszaggatók, kiknek hamujából lett az emberi nem.)<sup>25</sup> Másfelől viszont olyposzi és hādészi egyszerre,

<sup>24</sup> Az orfikus Khronosz = Kronosz azonosítás hellenisztikus eredetű, s közismert toposzá vált: a gyermekeit fölfaló Kronosz az Idő allegóriája. (A toposz történetét földolgozta E. Panofsky: *Studies in Iconology*, Icon Editions, Harper and Row, New York—Hagenstown—San Francisco—London 1972<sup>3</sup>.)

<sup>25</sup> A. Häny részletesen kifejtette Hölderlin titán-mitológiáját (*Hölderlins Titanen-mythos*, Atlantis Verlag, Zürich 1948). Összegzően úgy fogalmazhatnánk, hogy a titáni nem más, mint az emberben lévő „abgründig”, azaz azok a szakadékok — elemi, istentelen, lázadó erők —, amelyek az embert a Khaoszhoz, a Tartarosz sötétjéhez kötik. A *titáni* az isteni ellenpárja, de úgy, hogy megjelenésében is az isteni lenti hasonmása. Zeusz fényességének, villámának és viharának megvannak a tartaroszi megfelelői, ahogy például az *Archipelagus*ban mondja a költő:

„Alle leben sie noch, die Heroenmütter, die Inseln,  
Blühend von Jahr zu Jahr, und wenn zu Zeiten vom Abgrund  
Losgelassen, die Flamme der Nacht, das unter Gewitter,  
Eine der Holden ergriff, und die Sterbende dir in den Schoss sank,  
Göttlicher! du dauertest aus, denn über den dunkeln  
Tiefen ist manches schon dir auf- und untergegangen.”

„Élnek mind a hőroszok anyjai, a szigetek még  
s évről évre virulnak. Időnkint, elszabadulva  
mélyéből ha az éjszaka lángja, a lenti vihar tört  
rá valamely nyájasra, s öledbe merült a halandó,  
Isteni, elbirtad, hisz a mély komor éje fölött már  
tűnt egy s más föl eléd, és tűnt le örökre előled.”

(*A Szigettenger*. Rónay György fordítása)

hiszen, az időciklus élet- és halál-oldalának összetartozását jelképezvén, végül is azonos a tragédia istenével, Dionyszossal. Dionyszosz, mint megújuló istenség, mint a misztériumok istene, sajátosan, „heszperien” (nyugatian—modernül) orfikus is, mert a tragédia istene — Hölderlin szerint — *heszperien* egy másik világból törekszik ebbe a világba, a Föld felé — mintha Orfeusz Hádészből való visszatérését jelképezné. Ezzel szemben az eredeti görög istenség ebből a világból tartott a másik világba, azaz a Holtak Birodalmába.<sup>26</sup> A görög Zeusz uralma alatt a tragikus folyamat végpontja szükségszerűen a megsemmisülés, a halál volt, a heszperi „Vater der Zeit” ellenben a halálból tart az élet felé, a kolónoszi Oidipusz *megmaradásának* szellemében. Bizonyos mértékig Hölderlinnél is ismétlődik az a paradoxia, amely az orfikus mozgalmat jellemzi. Egyfelől Dionyszosznak az orfikus hagyományban gyökerező mítosza (a titánok által való szétszaggatás története) a legszorosabb kapcsolatban van a tragédiával, másfelől viszont az orfikus mozgalom egésze tragikumellenes, hiszen már a földi létben elérhetőnek véli az istenivel való harmóniát, tehát egy büntelen, ölés- és erőszakmentes tiszta életet. Hölderlinnél ez a paradoxia úgy teremődik újra, hogy a megbékélés, az isteni és az emberi harmóniája tragédián alapul, ám ezzel meg is szűnik a tragédia volta, mert az idő végpontja, a kiküzdött megbékélés mintegy visszaveszi a rettenetet, és áldozattá, misztériummá alakítja. A tragédia eszménye az *Oidipusz Kolónoszban*, mely művön az a Dionyszosz uralkodik, aki a *Brot und Wein* szerint kibékíti egymással az éjt és a napot:

„Ja, sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,  
Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,  
Allzeit froh, wie das Laub der immergrünenden Fichte,

<sup>26</sup> Zeusz nevérol, valamint az eredeti és a mi képzetvilágunkhoz közelített heszperi Zeusz (azaz az Idő Ura) különbségéről Hölderlin így ír: „Im Bestimmteren oder Unbestimmteren muss wohl Zeus gesagt werden. Im Ernste lieber: Vater der Zeit oder Vater der Erde, weil sein Charakter ist, der ewigen Tendenz entgegen, *das Streben aus dieser Welt in die andere zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese*. Wir müssen nemlich die Mythe überall *beweisbarer* machen.” (St. A., 5, 268. o. A többé vagy kevésbé határozott helyeken nyilván Zeuszt kell mondani. A komoly helyeken inkább az Idő Atyját vagy a Föld Atyját, mert az a jelleme, hogy *az evilágból a másvilágba való törekvést*, az örök tendencia ellenében, *a másvilágból az evilágba való törekvésbe fordítsa át*. A mítoszokat ugyanis mindenütt *bizonyíthatóbbakká* kell tennünk.) A két Zeusz e különbségét egyébként a szakirodalom általában a görög és a nyugati költő alkotásmódjában megmutatkozó ellentétességnek tekinti. A költő szerint ugyanis a görögök művészi törekvését a szenvedély, az égi tűz, a zabolázatlan dionyszoszi lelkesültség jellemzi, míg a modern költőt inkább a higgadság, a józanság. Ezért tör az előbbi ebből a másik világba, illetve ezért hajlik a modern költő inkább az evilág, a Föld felé. Ezt az elméletét Hölderlin a legrészletesebben Casimir Böhlendorffhoz írt 1801. dec. 4-i levelében fejtette ki. (A levélnek — véleményem szerint — legmeggyőzőbb elemzését Peter Szondi végezte el; többek között megjelent: *Über Hölderlin*, hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt/Main 1970, 320—338. o.) A szakirodalom álláspontját méltányolva mégis lehetségesnek tartom, hogy a két Zeusz ellentétességét a görög és a modern tragédia ellentétes törekvésének értsük.

Das er liebt, und der Kranz, den er von Efeu gewählt,  
Weil er bleibet und selbst die Spur der entflohenen Götter  
Götterlosen hinab unter das Finstere bringt.”<sup>27</sup>

Bizonyára nem véletlen, hogy e sorok motivikusan hasonlítanak az *Antigoné* Dionyszosz-kardalához. (Dionyszosz itt eredetileg „a csillagok karvezetője”, a misztériumok, az örökzöld fenyő és a repkénykoszorú istene.) De ez a hasonlatosság részleges, mert a hölderlini *Antigoné*ban sem békülhet ki egymással az Éj és a Nappal; az éjből kiváló perzselő nappal tragikus pillanata ismét éjbe vált, a holtak titáni—tartaroszi sötétjébe. Egyébként is mintha a titáni sajátságok inkább jellemeznék az *Antigonét*: Ideje a végtelenül heves, katasztrófa felé rontó, „szakító idő”. „Die tragischmüßige Zeitmatte [. . .] folgt dem reissenden Zeitgeist am unmässigsten, und dieser erscheint dann wild, nicht dass er die Menschen schonte, wie ein Geist am Tage, sondern er ist schonungslos, als Geist der ewig lebenden ungeschriebenen Wildnis und Totenwelt”<sup>28</sup> — mondja a kommentár. Az idő e vad kíméletlenségével szemben az a bizonyos „humánus idő”, amelyről ugyancsak említést tesz Hölderlin, csak a teljes pusztulás után áll be, az *emlékezet idejeként*, az istenek *Gegenwartjában*, amikor is „feste, göttlich geborene Meinung gilt”.<sup>29</sup>

Éj és Nappal szimbolikája hasonló az Oidipusz-fordításban is. Peter Szondi erről így ír: „Az istenközelség chiliasztikus jövője idő előtt tör be a befogadására még éretlen jelenbe; a szikra lángot vet, s a maga szította égésben perzselő nappallá változik át. Oidipusz a jóslatot túl végtelenül értelmezi, mint vallási követelményt, s ezt a követelményt teljesíti is, s Hölderlin szerint ezáltal kikényszeríti az istenséggel való egyesülést. De ennek a „határtalan egyesülésnek” „határtalan szétválásba” kell átcsapnia, miként a *Megjegyzések* mondják, hogy megmutatkozhassék a „Rettentő” (das Ungeheure), amit ábrázol. A kikényszerített nappal egy még fokozottabb éjbe vált: a megvakított Oidipusz sötétségébe.”<sup>30</sup>

Hasonló fokozatokban összegezhethetnénk az *Antigonét* is, ám ezzel még nem adnánk választ kiinduló kérdésünkre, vagyis arra, hogy miként változik meg a tragédia a

<sup>27</sup> Bernáth István fordítása:

Jól mondják, hiszen éjt s nappalt ő édesít össze,  
méri a planéták fel- s lefutó iramát,  
s vidám mindig, akárcsak a szép, örökös színű fenyves,  
s mint a borostyánból válogatott koszorú,  
mely emlékül, az istenek elsuhanása után is,  
fennmarad, és a sötét földi napokra ragyog.

<sup>28</sup> *St. A.*, 5, 266. o. (A tragikus-tétlen időmező a leghevesebben követi a szakító időt, s ez az idő ekkor a maga vadságában jelenik meg, nem mint aki kíméli az embereket, ahogy egy nappali istenség tenné, hanem kíméletlenül, mint a holtak világának és az örökké élő íratlan vadonnak istensége.)

<sup>29</sup> *St. A.*, 5, 270. o. — Nyers fordításban: „szilárd, istenien született vélekedés van érvényben”.

<sup>30</sup> P. Szondi: *Versuch über das Tragische*, Frankfurt/Main 1961, 19—20. o.



fordítás során az időviszonyok átalakulásával. A válaszhoz ugyanis nem elegendő felsorolnunk és Hölderlin szemléletéből megmagyaráznunk a változtatásokat. A Hölderlin-szakirodalom kizárólag ebben a körben mozog, s talán semmilyen más költői életmű esetében sem lenne ez ennyire indokolt. Ha azonban nem Hölderlinre kívánunk elsősorban tekinteni, hanem arra, hogy *mi történt a szophoklészi alkotással a fordítás—kommentálás során, hogy tehát mi az, ami Hölderlin óta hozzátapadt a műhöz* (azaz máig is érvényes ebből a találkozásból), akkor tovább kell tágitanunk a fogalmi kereteket. Az idővel legszorosabb kapcsolatban lévő drámai alkotóelemeket kell vizsgálnunk, mint amilyen például Szophoklésznél „diké”, illetve Hölderlinnél az „excentrikus út”. Csak így kérdezhetünk *a két mű találkozásának lehetőségére*, a görög és a heszperi költészet egyesülésére a *középben*, melynek elméleti lehetőségét is Hölderlin teremtette meg. Mielőtt azonban nekivágnánk e találkozás fölvázolásának, jeleznünk kell az *Antigoné*-értelmezések ama közegét, amelytől Hölderlin alapvetően eltérve alakította fordítása idővilágát olyanná, amilyennek mutattuk.

### 3. AZ ANTIK ÉS A „HESZPERI” SZELLEMI TALÁLKOZÁSA

Külön fejezet tárgya lehetne, vajon hogyan értették a Hölderlin korabeli „reprezentatív olvasók” az *Antigonét*, hiszen ez a mű egyik legkedveltebb példája az antik tragédiáról és a tragikumról való elmélkedésnek. Jelen problémánk szempontjából elég az értelmezések két alapvető irányát megjelölnünk: az egyik a Schlegelek, a másik Hegel nevéhez fűződik.<sup>31</sup> Schlegelék fölfogásában az *Antigoné* mártírdráma, hősnője a női eszmény megtestesülése, pusztulása *áldozat* a holtak szent jogaiért. Vele szemben Kreónt terheli minden bűn: korlátolt, szentségtörő tyrannosz. E fölfogásban az idő nem tragikus tényező — amiként a tragikum is megszűnik egyfelől az áldozatban, másfelől a jogos büntetésben —, hanem éppen ellenkezőleg: az igazság, a jog fényrederítője, a jó fölmagasztalásának, a rossz bűnhődésének megérlelője — a *veritas filia temporis* keresztény bölcsessége szellemében. E romantikus fölfogással szemben Hegel a tragikus ellentmondás (kollízió) elméletén alapul: két, egymással szükségszerűen összeütközésbe kerülő, egyenlő súlyú részizgazság képviselőjének küzdelme és bukása alkotja a drámai cselekményt. A történetek hiánytalan, szigorú történeti—oksági összekapcsolódása *az idő klasszikus egységét* biztosítja. A tragikus idő tehát folyamatos, egységes és lehatárolt, a drámai szükségszerűség nyilvánul meg benne.

<sup>31</sup> A. W. Schlegel: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, i. k., I. köt., 95. o.; ill. uő.: *Geschichte der klassischen Literatur*, Stuttgart 1964, 291—292. o.; és Friedrich Schlegel: „Von den Schulen der Griechischen Poesie” és „Über das Studium der Griechischen Poesie” c. írások, *Prosaische Jugendschriften*, ed. J. Minor, I. köt., 8, 141—142. o. — Hegel köztudottan több művében foglalkozott az *Antigonéval*, így *A szellem fenomenológiájában* és *Esztétikai előadásaiban*. Értékelésükhöz lásd pl. E. Eberlein cikkét: „Über die verschiedenen Deutungen des tragischen Konflikts in der Antigone des Sophokles”, *Gymnasium* 68, 1961.

Idő és szükségszerűség kapcsolatát jól példázzák a német klasszika olyan alkotásai, amelyekben a tragikus pusztulás az idővel való versenyfutás sikertelenségének a következménye. Gondoljunk csak Schillernél az *Ármány és szerelemre* vagy a *Don Carlosra*. A késés vagy a kései fölismerés ezekben a művekben azt a látszatot kelti, hogy az idő külső tényező, pusztán véletlen, valójában azonban a szituáció és a jellemek összeháródásából adódó szükségszerűségként működik. Ez a drámatípus határozza meg a klasszikus időegység elvét is, vagyis az antik tragédia időviszonyait is e minta alapján értelmezik a szükségszerűség lineáris—oksági kapcsolatai szerint. Hegelnél mindez nem ölt explicit formát, hiszen nem foglalkozik külön az *Antigoné* idővilágával. A hegeli elméletet magáévá tévő — ennyiben tehát Hölderlin-„kortárs” — fiatal Lukácsnál explicitté válik e viszony: „Teiresziasz megjelenésével minden megváltozik, kitűnik, hogy Kreónnak nem volt igaza, mikor megtiltotta Polyneikész végső tisztességét, nem volt igaza, mikor Antigonét élve eltemetésre ítélte. És a kar meg is győzi Kreónt, s ő jóvá is akarja tenni hibáit. De már késő. Antigoné meghalt, és Haimón öngyilkossá lesz holtteste felett. Mi lett így a kezdet gyönyörű, nagy tragédiájából? Szerencsétlen véletlenek láncolata. Semmi — sem külső, sem belső — szükségszerűség nem kényszerítette Teiresziaszt, hogy csak akkor emelje fel szavát, amikor már késő. És ha valamivel előbb szól, nincsen még konfliktus sem, nemhogy tragédia, és még így is csak szerencsétlen véletlen, s nem Kreón és Antigoné helyzetének szükségszerű következménye, hogy halva kell találnia Antigonét. És ha itt nem késnek el, hol a tragédia?”<sup>32</sup> E kritika logikai szűklátókörűségét igazolandó elég volna Beaumarchais válaszáat idéznünk a *Figarót* ért hasonló logikájú támadásra.<sup>33</sup> De túl ezen, Lukács itt rosszul érzékeli a problémát. Először is azért, mert Teiresziasz föllépése nem a tragédia elhárítását célozza — mint ahogy Szophoklésznél semmilyen jóslatnak nincs ilyen szerepe.<sup>34</sup> Másrészt azért, mert Kreón nem modern karakter, s „átalakulása”, vagyis jóvátételre törekvése nem törés a drámán belül, sőt, éppen ellenkezőleg, ez is az ő szűklátókörűségét, hamis istenhítet bizonyítja. Az események ugyanis nem megállíthatók és nem visszafordíthatók. Hans Diller szerint ő Szophoklész egyetlen megtörő, akaratát megmásító figurája. A nagy Szophoklész-hősök nem változnak, nem téríthetők el az őket betöltő föladattól, melyet szinte

<sup>32</sup> Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*, Bp. 1978<sup>2</sup>, 42. o.

<sup>33</sup> „A *Bouillon* kritikusa Beaumarchais szemére veti, hogy túl nagy és valószínűtlen szerepet kap a cselekmény bonyolításában a véletlen, sőt, hogy az egész darab véletlenül épül. Mert mi történne, ha azon a napon, amikor Almaziva először sóhajtozik Rosina ablaka alatt, nem vetődne éppen oda Figaro? Beaumarchais válasza kitűnő: ‘akkor a darab egy másik napon kezdődne’. S az ellenvetésre, hogy a gyám akkor másnap akadálytalanul feleségül venné Rosinát, így felel: ‘Akkor nem ez lenne a darab, vagy ha ez lenne, másképp bonyolódna... Avagy egy dolog rögtön valószínűtlen, ha másképp is lehetséges?’ ” (Lásd: Fodor Géza: *Zene és dráma*, Bp. 1974, 112. o.)

<sup>34</sup> Ld. J. de Romilly: *Time in Greek Tragedy*, i. k., 16. o.

megszállottan visznek végbe, következetesek maradván egészen a pusztulásig. Kreón, a változó, a megtörő, a szophoklészi tragikum értelmében szubsztanciátlan.<sup>35</sup> Harmadszor pedig: a görög tragédiára nem alkalmazhatók a német klasszicista drámák formaelvei.

*Diké, „az excentrikus út” és az Igaz*<sup>36</sup>

Az első fejezetben az isteni törvényt, a világrendet összekapcsoltuk a tragikus történet idejével, a Nap egy ciklusával. Ezt most ki kell egészítenünk a tragikus pusztulás szükségszerűségével, *átéval* is. A kapcsolódást Diké jelenti, akit Antigoné (főleg az orfikus hagyomány szerint) Hádészba helyez — a mű egésze szempontjából nem jelentéktelenül.<sup>37</sup> A Jog és az Igazság istensége egyébként Zeusz és Themisz gyermeke, a Hórák egyike. Ő öröklik a kozmosz időciklusa fölött. Parmenidézszerint ő őrzi az Éjjel és a Nappal kapujának kulcsait (1. fragm.), s ő tartja kezében a születést és elmúlást (8. fragm.). Diké eredeti szójelentése „út”, „irány”, s a dolgok természetes, szokásos menetét jelenti.<sup>38</sup> Etikai értelemben először csak a tragédiában szerepel, főleg Aiszkhylosznál és Euripidésznél. Az *Antigoné dikéje*, úgy tűnik, még hordozza az eredeti jelentést is. Jutalmazó és büntető—bosszuló tevékenysége a főnnhatósága alatt álló kozmikus időben — az idővel — érelődik meg. A dráma szimbolikájához alapvetően illik, hogy Nap és Éj — élet és halál, keletkezés és elmúlás — határának őrzője, s az ő szolgálai az alvilági erinyszek, akik e határok megsértését megbosszulják. (Vö. Hérakl., 94. fragm.)

Hogyan szembesülhet ezzel a világgal Hölderliné? Szembesülhet-e egyáltalán, hiszen eddig éppen a változtatásokat, a különbségeket soroltuk föl? Úgy véljük, igen. A lehetőség mindazokon a különbségeken alapul, amelyek Hölderlint elválasztják korának görögség-értelmezésétől. E különbség *teoretikusan* abban nyilvánul meg, hogy míg Herdertől Schilleren át Hegelig mindenki a görögség és a modernség (romantika) történetfilozófiai elválasztásán fáradozik, addig Hölderlin kísérlete túlmutat ezen, mert nemcsak a „heszperi” pozíció tisztázására törekszik, hanem a „heszperi” és a görög alkotásmód olyan *összetalálkoztatása* a célja, amelynek alapján *a „heszperi fordítás” a maga soha el nem ért tökélyéhez vezetné el a görög műalkotást*. Wilmannak írja a következőket: „Ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herum beholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, dass ich das Orientalische, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er

<sup>35</sup> H. Diller: *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, Kiel 1950.

<sup>36</sup> Az értelmezésben és a fordításban egyaránt figyelembe vettem Gerhard Müller kommentárját, és az általa elfogadott szöveget vettem alapul.

<sup>37</sup> K. Reinhardt: *Sophokles*, 1936, 100—101. o.

<sup>38</sup> W. K. C. Guthrie: *The Greeks and their Gods*, Boston 1954<sup>2</sup>, 123 skk. o.

vorkommt, verbessere.”<sup>39</sup> E különbségek konkrétan a fordítás „nem klasszicizáló” jellegében mutatkoznak meg.

Az előző fejezet alapján összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a hölderlini tragédia nem lineáris és nem folyamatos, idővilága sajátosan újjáteremti az antik tragédia idővilágának szakralitását. *Az idő itt is*, akárcsak az antik tragédiákban, *isten és ember között telik*, e két világ találkozásának dialektikájában fejlődik ki. Így minden *οὐν χρόνω*, azaz „az idővel együtt” történik; nincs, nem lehetséges késés, s nem lehetséges véletlen sem. Bizonyos értelemben tehát *szükségyszerűség sincs*. A hölderlini tragikumtól idegenek ezek a fogalompárok, mint ahogy idegen a szabadság és szükségyszerűség, vagy az individuum és a társadalom (a körülmények) közötti schellingi ellentmondás, illetve a hegeli kollízióra emlékeztető tragikus egyoldalúságok elmélete is. Nem föltételezhetjük azt sem, hogy isten és ember drámájában az isten lenne az idő elve, mint szükségyszerűség, az ember pedig a pusztá pillanat, hiszen, amint például a *Rajna*-himnusból tudjuk, isten és ember Hölderlinnél kölcsönösen egymásra utaltak, egyiknek sincs prioritása. A kettejük találkozásából létrejövő szükségyszerűséget pedig leginkább (a) *das Wahre*, illetve a *Wahrheit* kifejezésekkel nevezhetjük meg; a mottóul idézett *Mnemosyne* — idézet értelmében: „*Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre*”. (Bernáth István fordításában: „Nehézleptű / az idő, de világra hozza majd / az igazságot . . .”) Ami történik, s amit isten és ember történésként, közös műként létrehoz, az (a) *das Wahre*.

Összekapcsolhatjuk-e (a) *das Wahre*t az antik *dikével*? Bár *Diké* is „megtörténik”, azaz a történésben mutatkozik meg, mégis örökké van, istennő. A *das Wahre* ellenben csak a történés révén van, benne születik meg. *Diké* örök, a mindig megújulás ciklikus értelmében, és ebben a vonatkozásban elmondható róla, hogy együttal mindig új is: „a Nap minden nap új”. (Hérakl. 6. fragm.) Ezért *diké* útja — vagyis a történésé, amelyen uralkodik — harmonizál a kozmosz ciklikus rendjével. A hölderlini *Igaz* ezzel szemben a tragikus történés *múlttól és jövőtől eloldozó nyitottságában* születik meg; tehát nem valamely „örök Rend” szellemében, hanem eszkatologikusan.<sup>40</sup> E történésfolyamat

<sup>39</sup> *St. A.*, 6, 434. o. (Remélem, hogy a görög művészetet, amely nemzeti kötöttsége és ama hibái folytán, melyekkel újra meg újra ötletszerűen kisegítette magát, idegen tőlünk, a szokásosnál elevebben mutathatom be a közönségnek, azáltal, hogy jobban kiemelem benne a keleti elemet, melyet megtagadt, és művészi hibáját, ahol előfordul, kijavítom.)

<sup>40</sup> A *das Wahre* e nyitott jelenvalóságát példázza a Titán-himnusz egyik variánsa is:

„Wenn aber ist entzündet  
Der geschäftige Tag  
Und rein das Licht und trunken  
Die Himmlischen sind  
Vom Wahren, das ein jedes  
Ist, wie es ist . . .”

(De ha kigyúlt a tevékeny nap, és tiszta a fény, és ittasak az égiek az Igaztól, ami mindegyik dolog akként, amilyen . . .)

kozmológiai képe nem a kozmikus ciklus határainak őrzése, hanem az úgynevezett „excentrikus út”. A kifejezés asztrológiai eredetű, azt a kozmikus szabálytalanságot jelöli, ahogyan a Föld nincs egészen a Nap pályájának középpontjában.<sup>41</sup> Ebből magyarázható a Nap pályájának bizonyos szabálytalansága: a Nap ἑκκεντρικός κύκλος-t, excentrikus kört ír le a Föld körül. Ez a kép végigkíséri a hölderlini életművet. A *Thalia*-fragmentum előszavában az emberi élet általános útját jelöli ki: „Wir durchlaufen alle eine excentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung.” (Valamennyien excentrikus pályát járunk be, és más út nem lehetséges a gyermekkortól a beteljesedésig.) Később a tragikus változás útja és iránya lesz excentrikus: az *Anmerkungen* szerint az istenség a tragikus hőst természeti erőként kiveti „a saját életszférájából, belső életének középpontjából”, és egy másik világba rántja, „a holtak excentrikus szférájába”. A két megfogalmazás nem tér el oly nagyon egymástól, hiszen mindegyik valami individuálisat és egyszerűt kapcsol össze a törvényszerűvel, híven a kifejezés eredetéhez.

A hölderlini fordítás idejének döntő sajátossága azonban az, hogy magában foglalja az eredeti alkotás és a fordítás idejét is, a kettő között közvetít. Ez csak úgy lehetséges, ha a fordítói pozíció a művön belül marad. Hölderlin saját pozícióját a kiteljesített, tökéletesített alkotói helyzetben látta. Értékelői pedig általában a tragikus hős pozíciójával azonosítják (ahogyan persze ő értette a tragikus hős helyzetét), s szerintük ennek megfelelően az ő költői sorsa is az általa fölfedett tragikus dialektika stációiban teljesedett be. W. Binder még merészebben fogalmaz: szerinte a fordítói pozíció — bevallatlanul — azé a valódibb Zeuszé, akit a költő „Vater der Zeit”-nak, illetve „Vater der Erde”-nek nevez.<sup>42</sup> Mindennek következtében (a) *das Wahre*, a tragikus változásban megszülető Igaz: *maga a mű, a hölderlini költői alkotás*; így a fordítás mintegy „magára veszi” a tragédia agónját, mely eredetileg isten és ember agónja. Ez az agón most az antik és a „heszperi” szellem időköztességében folyik, oly módon, hogy egyúttal újratерemti az eredeti küzdelmet, istenek és emberek ama „között”-jét (a *diá*, a „Zwischen” a metafizikában mindig a dialektika játéktere), amely *közép* Hölderlin szerint minden alkotás eredeti és mindenkori státusa:

„In der Mitte ist aber das Göttliche.”

#### 4. IDŐ ÉS ÖRÖKKÉVALÓSÁG SZOPHOKLÉSZ ÁTÉ-HIMNUSZÁBAN

Van-e férfiú oly vakmerő,  
 hogy erőddel mérkőzne, Zeusz?  
 Téged a lankasztó álom sem igaz le,  
 sem a hónapok körútja,

<sup>41</sup> W. Schadewaldt: *Hellas und Hesperien*, II. köt., 175—188. o.

<sup>42</sup> W. Binder: „Hölderlin und Sophokles”, *Hölderlin Jahrbuch XVI*, 1970, 26. o.

Te mindörökkön országoló király vagy  
 Olymposz ormán tündöklő sugarak közt.  
 De ma, holnap s minden időn  
 Megáll ama törvény:  
 Bárki halandó nagyra tekint,  
 sarkában a romlás.

(Antigoné 604—614. Mészöly Dezső fordítása)

Az idézett fordítás nagyjából megfelel a strófa szokásos általánosan elfogadott értelmezésének. Eszerint a kar (a thébai aggok kara), miután végigkísérte az Oidipusz-ház pusztulását — nemcsak ebben az énekében, de életében is —, Zeusz örök hatalmának hódol, s ez a hódolat visszavezet a himnusz alapmotívumához, ti. hogy a halandó élete átkokkal, vaksorssal terhes. Ezek az utóbbi, τὸ τ' ἔπειτα-val (a fordításban: „De ma . . .”) kezdődő sorok eredetileg aszyndetonnal (kötőszó nélkül) kapcsolódnak az előzőekhez, így az eredetiben kétértelműbb választ adnak a strófa elején elhangzott retorikus kérdésre, tehát a Zeusz ellen törőt éri el az átkos sors, vagy pedig az embert általában. Magam ez utóbbit tartom valószínűbbnek, már csak azért is, mert a drámában *mindenkit* elér *áté*, azt is, aki nem vét az istenek ellen.

Ez az általánosan elfogadott magyarázat csak egy vonatkozásban nem kielégítő: a τὸ τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν-t múlt—jelen—jövő sornak fogja föl, tehát az *ἄει*, a mindig, mindenkor, örökké szinonimájának: „Ma, miként holnap, s örökké érvényre jut, áll e szabály . . .” (Csengery); „De ma, holnap s minden időn megáll ama törvény . . .” (Mészöly); „Doch übers jetzt, und Dereinst und vor Zeiten reicht das Gesetz” (Reinhardt).<sup>43</sup> Logikailag persze inkább fordított a helyzet: mivel a törvény *eo ipso* megmásíthatatlan, örök, ezért gondol az értelmező időhármasságot ott, ahol az valójában *nincs*, hiszen a τὸ ἔπειτα soha, semmikor nem szokott *jelent* jelölni, sem „má”-t, sem „most”-ot.<sup>44</sup> Szó szerint így hangzana a szöveg: „Az ezutáni időben és a

<sup>43</sup> Kivételt képez Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása:

„Tegnapon s a holnapon  
 És a messze eljövendőn  
 Egy a törvény . . .”

<sup>44</sup> Az ἔπειτα használatát aligha tudnánk végigtekinteni, hiszen Homérosztól kezdve lépten-nyomon előfordul. A τὸ ἔπειta elvont időjelölő alak ellenben viszonylag ritka, főleg Platón használja. Pl. οὐ γὰρ που πορευόμενον γε ἐκ τοῦ ποτε εἰς τὸ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν. (*Parm.*, 152 B; Kövendi Dénes fordításában: „Hiszen a Múltból a Jövőbe haladtában nem ugorhatja át a Most-ot” — ti. az Egy, ha részesül az időben); τὸ γὰρ προῖον οὕτως ἔχει ὥς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν ἀμφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτα ἐπιλαμβάνόμενον, μεταξὺ ἀμφοτέρων γιγνόμενον τοῦ τε ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν. (*Parm.*, 152 C); ἐν τῷ ἔπειτα (*Phaed.*, 67 D); jelzői pozícióban: ὁ ἔπειτα βίος (*Phaed.*, 116 A) és εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον (*Phileb.*, 39

[távolabbi] jövőben és a múltban egyaránt érvényesíteni fogja erejét az a törvény, hogy . . .” stb. E szó szerinti fordításnak látszólag nincs sok értelme, ezért is alakult ki már az ókorban olyan konszenzus, hogy az ἔπειτα itt a vöv (most) jelentésében szerepel, amint erről egy ókori szkholionból értesülünk.<sup>45</sup> Ám ez a helyettesítés sem problémamentes. Gerhard Müller, a dráma egyik legutóbbi kommentátora például úgy indokolja ezt az értelmezési hagyományt, hogy az idő múló valami, tehát a „most-ból szinte azon nyomban múlt lesz”.<sup>46</sup> Ez az analógia azonban egyáltalán nem kézenfekvő. Miért indokolná az idő múlása, illetve ebben a jelen megragadhatatlansága, hogy a költő — jelenre gondolván — ezutáni időt, azaz jövőt mondjon, ráadásul az idő folyásával ellentétes irányba csúsztatván el a használt szót? És ha így csupán „mindig”-et akarna mondani, miért szaporítja a szót? Ráadásul miért használ jövő idejű állítmányt (ἐπαρκέσει) egy múlt—jelen—jövő időhatározó sor mellett? Föltételezhetjük-e Szophoklészről, hogy ennyi következtelenséget kövessen el, művének egyik kulcsfontosságú helyén, amelyhez Gerhard Müller, idézett kommentárjában, joggal jegyzi meg: „Kétségkívül ezen a helyen is filozófiailag lényeges lelet rejtőzik a görög nyelvben, és abban a módban, ahogyan a költő használja.” Úgy tűnik, célravezetőbb lenne a maguk tényyszerűségében fogadni el Szophoklész szavait, és megvizsgálni, vajon nem tudatos megfontolásból hagyta-e ki a jelent az idősorból!?

E). Tragédiákban a τὸ ἔπειτα mindössze kétszer fordul elő. Szophoklész-helyünkön kívül csak Euripidész egyik kardalában, az *Iphigeneia a Taurosok között* ama részén, ahol Apollón és Themisz (Gaia) Delphoi fölötti viszályáról beszél a kar; Devecseri Gábor fordításában:

De, hogy Létó sarja már  
Gaia-leánya-Themiszt  
így tovaűzte a szent  
jóshelyről, az Anyaföld a világra sok álomi képet  
szült, mik az emberi népnek *a múltat*  
*s ami még a jövőn* [τὰ τ' ἔπειτα] *közzelít,*  
az álom leple alatt  
mind elmondták.  
(1260 skk.)

Vajon sajátos véletlen-e, hogy a jósálmok itt (is) csak a múltról és a jövőről beszélnek — mintha a jelen kiesnék a kérdező ember időhorizontjából, mintha a jelennek nem volna számára jelentősége? Euripidész ebben mindenesetre eltér a jóslat-formulák hagyományától, amelyek általában az „örökkévalóság-formulát” követik. (Pl. ὅσα τ' ἔην ὅσα τ' ἔστιν καὶ ὁπόσα μέλλει ἔσεσθαι, ld. orac. ap. *Diod.* 9.3.2., vö. *Solon* 3, 15; *Eur. Hel.*, 14. stb.)

<sup>45</sup> τὸ τ' ἔπειτα τὸ ἐσόμενον καὶ μετ' ἐκεῖνο μέλλον καὶ πάλιν ἐσόμενον. τινὲς δὲ τὸ ἔπειτα ἰδίως ἐπὶ ἐνεστώτος λέλεχθαι φασὶν ἀντὶ τοῦ vöv.

<sup>46</sup> Sophokles: *Antigone. Erläutert und mit einer Einleitung versehen von G. Müller*, Heidelberg 1967, megjegyzés a 611. sorhoz.

Az időfölfogás változásait a görög költészetben és a görög gondolkodásban bizonyos időjelzések nyelvi változásain is nyomon lehet követni. Hermann Fränkel, Max Treu, Georg Picht, Gernot Böhme és mások<sup>47</sup> vizsgálódásai alapján úgy tűnik, hogy e nyelvi változásokon belül is kitüntetett szerepe van az ún. „örökkévalóság-formula” (Ewigkeitsformel) átalakulásainak. Ezek közé tartozik a minket most érdeklő Szophoklész-hely is.

A formula első paradigmatiszus megfogalmazása az *Iliász*ban található (I. 70), amikor is a költő így szól Kalkhászról, a jósról:

τοῖσι δ' ἀνέστη  
κάλλας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὃχ' ἄριστος,  
ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

Devecseri Gábor fordításában:

„[. . .] mire köztük szólani fölkel  
Kalkhász Thesztoridész, madarak legjobbszavú jósa,  
ő, aki tudta, mi van, mi jön el, mi esett meg a múltban”

E szép és korrekt fordítás helyett szó szerint viszont ezt mondanánk: „ki [egyszer s mindenkorra] tudja [mivel látta] a most létezőket, az ezután létezőket és az ezelőtt létezőket”. Ugyanis, mint Max Treu mondja,<sup>48</sup> a πρό τ' ἐόντα itt nem az elmúltakat, a valaha voltakat, s a τὰ ἐσσόμενα sem a jövőbeli lehetőségeket jelenti, az igeidők nem felelnek meg a mi múlt- és jövő-képzetünknek. Ezzel ellentétben, inkább háromféle létmódust jelölnek, melyek egyformán reálisak és egyaránt létezők, csak a *helyük* más a világban, mivel közülük kettő kívül esik a közvetlen kézzelfoghatóságon. A homéroszi szemlélő számára az idő mint folyamat, mint keletkezés és elmúlás nem létezik, teljes a folytonosság és az egyneműség a még nem absztrahálódott idő részei között, tehát a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz tartozó dolgok egyformán beláthatók és tudhatók, egy szinten vannak, legalábbis a jós és a költő számára, akiknek a látás képessége — az istenek által — megadatott.

Ettől a homéroszi szemlélettől bizonyos mértékben már eltér Hésziodosz, aki a *Theogonia* prooimionjában (bevezető soraiban) a következőképpen alakítja át az örökkévalóság-formulát:

<sup>47</sup> H. Fränkel: „Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur”, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, 1—22. o.; G. Picht: „Die Epiphanie der ewigen Gegenwart”, *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft, Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag*, München 1960, 201—244. o.; M. Treu: *Von Homer zur Lyrik*, München 1955; G. Böhme: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt/Main 1974.

<sup>48</sup> *I. m.* 129. o.



ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν  
 θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
 καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων.

(32 skk.)

Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában:

„[...] meg az isteni hangot  
 ültették el bennem: hirdessem, *mi lesz, s volt,*  
 zengjem a boldog, *örököltű isteneket* mind”

A múzsáktól sugalmazott ének mindent felölelő teljessége — G. Picht szerint<sup>49</sup> — kétfelé oszlik: a múlt és a jövő dolgaira, tehát az időben történő dolgokra, és a *más sikon elhelyezkedő* isteni jelenre, az istenek örök fájára. Ez a magyarázat talán túl merésznek hat, hiszen a *Theogoniában*, paradox módon, az istenek, örököltűek is *keletkeznek*. Mégis mellette szól az örökkévalóság-formula e sajátos tagolása, melyhez párhuzamot M. L. West sem talált;<sup>50</sup> továbbá mellette szól az is, hogy néhány sorral alább — amikor a múzsák saját, az olymposzi csarnokokban zengő örök énekéről van szó, a földi létre való minden vonatkozás nélkül — Hésziodosz visszatér a szokásos *volt—van—lesz*-hez (38. sor). Mindenesetre, akár így van, akár nem, már Xenophanészről kezdve szokás lett Hésziodosz sorait így érteni, s elfogadhatónak látszik, hogy Hésziodoszra utal Xenophanész egyik fragmentumának (B 34) fölosztása: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ γίνετ' οὐδὲ τις ἔσται εἰδῶς ἄμφι θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων azaz: „az igazságot illetően pedig nem született és nem is lesz senki, aki tudná *az istenekről és az összes dologról* azt, amit elmondok”. Tehát: az istenekről egyfelől, a természet dolgairól másfelől.<sup>51</sup> A *Theogonia* e sorairól tehát föltételezhetjük, hogy már előreutalnak (bár még nagyon implicit módon) arra az időszemléleti változásra, amelyet majd, előbb Parmenidéshoz, később pedig Platónnál, a keletkezés és az elmúlás ideje, azaz a változó, mozgó idő (Werdezeit), valamint a lét (illetve a valódi létező) nem keletkező, nem múló, változatlan ideje közötti ellentét kidolgozásának nevezhetünk.

Közismert a kapcsolat egyfelől a *Theogonia* és a parmenidészi tanköltemény között, másfelől pedig a parmenidészi filozófia és Szophoklész világszemlélete között. Ez a kapcsolat elsősorban dóξα és ἀλήθεια, látszat és igazság megkülönböztetésén alapul, amely pedig — mint Picht állítja — isten és ember, haláltalan és halandó, illetve az örök létezés és a phyzisz időbelisége közötti ellentét közös és specifikusan görög tapasztalatában gyökerezik. Xenophanész talán az első (bár a kronológia itt vitatott), aki a *doxa*, illetve ahogyan ő mondja, a δόκος világába utalja az időt, míg ezzel

<sup>49</sup> I. m. 207. o.

<sup>50</sup> Hesiod: *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West*, Oxford 1966.

<sup>51</sup> Vö. Picht, i. m. 208. o.

szemben az igazságot megismerő voûς előtt a múltbeli és a jövőbeli is *jelenvaló*, *jelen idejű*. Parmenidésznél az időnek a *doxa* világába tartozása átfogóbb: nemcsak a keletkezés és az elmúlás, a „volt” és a „lesz” — azaz a mozgó idő és a részei —, hanem az idő maga is, mint *körforgásaiban* mindig létező, a *doxa* világába tartozik. A *mindig*gel, az örökkévalósággal szemben a Létező jelenének nincs kiterjedése az időben, hanem időnkívüli. A Lét nem örök, nem volt, és nem lesz, hanem most van (Parm., B 8, 5). És végül Platón *Timaios*zában a mindenség alkotója az időt az örökkévalóság (αἰών) mintájára teremti meg, „az egységben nyugvó örökkévalóságnak szám szerint mozgó képeként”. Minta és képmás, örökkévalóság és idő kettősségének parmenidészi eredete könnyen fölismerhető: akárcsak az eleai mesternél, Platónnál is bizonyos vonatkozásban örök a változó, kozmikus idő, hiszen az idő teljességén át *volt és lesz*. Ez utóbbiak — a „volt” és a „lesz” — az ő alakjai. Ezzel szemben a minta, az egységben nyugvó időtlen örökkévalóság az, ami *van*. Őrá mondható csak, hogy léte jelenbeli. Ezt a szétválasztást Timaios, az elbeszélő, hosszasan részletezi: „[ . . . ] a ‘volt’ és a ‘lesz’ az időnek vele együtt keletkezett fajtái, amelyeket azonban észrevétlenül, helytelenül átviszünk az örökkévaló létre is. Mert az örökkévalóról azt mondjuk, hogy *volt, van és lesz*, pedig öhozzá valójában csak a ‘van’ illik; a ‘volt’ és a ‘lesz’ pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik, hiszen ezek: mozgások; ami ellenben mindig ugyanabban az állapotban marad mozdulatlanul, az sem idősebbé, sem ifjabbá nem lehet az időben, sem úgy, hogy valaha *lett* volna, sem úgy, hogy most *lett*, sem pedig, hogy a jövőben lesz majd azzá. [ . . . ] Éppígy helytelenek az olyan kifejezések is, mint hogy *van* valami keletkezett vagy keletkező vagy keletkezendő dolog, és hogy *van* olyasmi, ami *nem létezik*: egyik sem pontos kifejezés.” (38 A—B, Kövendi Dénes fordítása.)<sup>52</sup>

A múlttal és jövővel értelme szerint nem rendelkező εἶναι és a sohasem teljesen jelen idejű γίγνεσθαι idővilágának szétválasztása a költészetben is kifejezésre jut, a filozófiai gondolkodástól nem függetlenül. Treu szerint az emberi létezést az epikával szemben először a görög líra fogja föl úgy, mint történést, mint valamivé-levést, szubjektívizálván az időt (Werdezeitként).<sup>53</sup> Ez a változás nyelvileg abban mutatkozik meg, hogy az örökkévalóság-formulában — először Szolónnál — a létige jelen és jövő idejű participiumát a γίγνεσθαι megfelelő alakjai helyettesítik.

E rövid áttekintés már legalábbis valószínűsíti, hogy súlya, jelentősége lehet annak, ha a múlt—jelen—jövő helyett Szophoklész csak múltat és jövőt mond. E határozók itt most egy bizonyos törvény illetve törvényszerűség érvényességi körét határozzák meg. Ezért először is a *nomosz* jelentését kell tisztáznunk. A νόμος az *Antigoné* egyik leggyakrabban használt szava, jelentése többféle, s a dráma egyes szereplői mást és mást értenek rajta. Kreón számára például mindig a közösség együttélési szabályai, az állam törvényei a νόμοι, illetve — mivel azonosítja magát az állammal — a maga

<sup>52</sup> Értelmezésemhez ld. H. Conrad-Martius: *Die Zeit*, München 1954, 96—103. o.

<sup>53</sup> *I. m.* 231. o.

határozatai, parancsai is (177, 191, 287, 382, 449, 481, 663). Antigoné először az Eteoklésznak megadott végtisztességet mondja jog és törvény szerintinek (24), majd sokat idézett szavaiban (450—455) Zeust és az alvilágiak közt lakozó Dikét nevezi a törvények adóinak, őket, akik fönt és lent határt vonnak az emberi mulandóságnak. Végül ezután Hádész törvényéről szól, mely ugyanaz annak is, aki életében jót cselekedett, és annak is, aki rosszat (519). A nomosz tehát az emberi egzisztencia határait jelöli ki, a *mulandóság törvénye*, ezért meghatározói is olyan istenek, akik e határok fölött őröknek: Zeusz, minden hybrisz megtorlója, Diké, a Hórák egyike, a kozmosz rendjének, körforgásának őrzője, és Hádész, a halottak ura. Ehhez a nomoszhoz, Antigoné fölfogásához érezhetjük a legközelebb a kar szóhasználatát is, hiszen Zeusz örökkévalóságával szemben az emberi létre az átkos pusztulás szükségszerűsége érvényes törvényként. A nomosz *tartalma* határozza meg érvényességi körét: a halandók törvénye ez, akik a görög gondolkodás szerint nélkülözik a jelent, az ἔστιν abszolút, egyszer s mindenkorra mostját. Akik születnek és meghalnak, azokról csak múlt és jövő időben lehet beszélni. *A törvény hatáskörét kijelölő határozók tehát nem a nomosz mint absztraktum idejét jelölik, hanem azt az időt, amely azoké, akik fönnhatósága alatt állnak. Ez az időjelölés már nem az archaikus, a szubjektum perspektíváját nélkülöző, hanem az az idő, amely a miénk, a kairosz.*

Ezt az időt, a mi időnket, E. Curtius így jellemzi: „Az időt, amennyiben az a miénk [...], vagyis ama tartalomra való vonatkozásban, amelyet mi adunk neki, tehát a minden egyes cselekvés szempontjából döntő pillanatot.”<sup>54</sup> Ugyanezt az időt jelölik a VI. század végétől τὸ παρόν-nal, a nekünk, számunkra lévő jelen, a velünk együtt lévő idő (alkalom) új elnevezésével. Az elemzett Szophoklész-sorok továbbá abban a tekintetben sem egyedülállóak, hogy a törvényhez bizonyos mértékben hasonló szerepe van Szolón egyik elégiájában Dikének (3, 15 skk.):

ἦ σιγῶσα σύνοιδε ἰὰ γιγνόμενα πρό τ' ἔοντα  
τῷ δὲ χρόνῳ παντὶς ἥλθ' ἀποτετισσόμενη.

Diké, aki tudja, *ami volt, és ami létrejön*, mintegy együtt van — rejtetten — az időbeli világ minden mozzanatával, és idővel megmutatkozik, bosszulóként. Hozzá hasonlóan a kardalbeli nomosz is örök jelenvalóságában uralkodik a múlt és a jövő felett, s idővel (παμπολύ γ') *áté*ként mutatkozik meg. Szophoklész megfogalmazása mégis merőben új. A létige participiumai helyett elvont időhatározókat használ, s ezzel az időt *önálló létezővé teszi*, elválasztván a benne történő dolgoktól. A τὸ τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν tehát az időbeliség, az emberi életidő; vele szemben az örökkévalóság isteni (még terminus nélküli)<sup>55</sup> idejét Zeusz képviseli. A filozófiai ellentételezés egyben mitológiai is:

<sup>54</sup> Idézi Treu: *i. m.* 231. o.

<sup>55</sup> Az *aion*, az örökkévalóság platóni kifejezése, Szophoklésznel még egyáltalán nem szerepel ebben a jelentésben.

τεὰν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀν-  
 δρῶν ὑπερβασία κατὰσχοι;  
 τὰν οὐθ' ὕπνος αἰρεῖ ὁ πάντ' ἀγρεύων,  
 οὔτε θεῶν ἀκάματοι μῆνες, ἀγήρως δὲ χρόνῳ  
 δυνάστας κατέχεις Ὀλύμπου μαρμαρόεσσαν αἴγλαν.

(604 skk.)

A leírás mitológiai összefüggései könnyen fölfedhetők. Szimbolikus értelmét összefoglalhatjuk abban, hogy *Zeusz fénybirodalmához nem érnek föl az Éj hatalmai*: sem az Álom (οὐθ' ὕπνος αἰρεῖ), sem az Öregség (ἀγήρως δέ...), sem — következésképp — a Halál. S rajtuk kívül még az istenek — talán a Hórák? — „fáradhatatlan holdjai [= hónapjai] sem”, azaz a *körbenforgó Idő* sem. Mintha az Idő is az Éj gyermeke lenne, akárcsak a többiek. Valójában azonban a jellemzés ezzel kilép a mitológiai keretből: Zeusz nem múltó fényessége nemcsak az Éj birodalmának mitológiai ellenpárja már, hanem mintegy magára veszi a parmenidészi éón, a platóni οὐσία időnkívüliségének jellemzőit is: nem öregszik az idővel, nem ér föl hozzá az idő körforgása. (Vö. Platon: *Parm.*, 141 skk., 151 skk.; *Tim.*, 38 A stb.) A kar látásmódja tehát a mitológia és a filozófia határán van, Zeusz és az emberi világ ellentéte magában foglalja az istenek és emberek hagyományos görög szembeállítását, de már azt a filozófiai dualizmust is, mely az örök, változatlan, *időtlen jelent* s a keletkezés és elmúlás *időbeliségét* választja el.

### *Idő és Áté*

Hogyan illeszkedik bele ez az időszemlélet a kardal egészébe? Abba a kardalba, melyet általában még inkább archaikusnak, aiszkhyloszinak szokás tekinteni? Ha ez a megítélés igaz lenne, nyilván sehogy sem. Nemrég azonban például Else fölhívta a figyelmet arra, hogy Szophoklész itt először az emberi cselekedetekbe, az észbe és a szívbe helyezi *átét*,<sup>56</sup> s ezzel alapvetően átalakítja az istenektől az emberre küldött, nemzedékeken át ható romlás aiszkhyloszi gondolatát:

νῦν γὰρ ἐσχάτας ὑπὲρ  
 ῥίζας ἐτέτατο φάος ἐν Οἰδίπου δόμοις  
 κατ' αὐτὸν νιν φοινία  
 θεῶν τῶν νεοτέρων  
 ἀμὲρ κόπις, λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν ἐρινύς.

<sup>56</sup> G. F. Else: „The Madness of Antigone”, *Abh. der Heidelberger Akademie der Wiss.*, Phil.-Hist. Klasse 1976/1, 27—28. o.

(Most pedig az utolsó sarjak fölé terült ki a fény Oidipusz házában, de learatja őt is ismét az alvilági isteneknek véres kardja és a beszédnek (a gondolkodásnak) örülete és a szív erinnsze.) (599 skk.) Áté e bensőségesülését Else a hérakleitoszi igazság, az ἡθοῦς ἀνθρώπων δαίμων (az éthosza kinek-kinek számára a daimon) érvényesülésének tekinti, s ebben követi a közfelfogást. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk ezt a szinte már evidenciává vált gondolatot, kiderül, hogy pontosításra és módosításra szorul.

A himnusz elején a kar szerint θεῶν τις, „az istenek valamelyike” dönti romba Oidipusz házát. Ez az isten a másik két Oidipusz-drámában Apollón (a jóslatok istene). Ám akárki legyen is, hozzá képest az *áté* csak a pusztulás allegorikus, elvont alakja, *daimón*. Az Elvakultság, a Harag, az Átok, az Örület alakjában valóban *daimonion*ja a hősöknek, megszállja őket, uralkodik rajtuk, náluk hatalmasabb erőként beleköltözik a szóba, a tettbe, a lélekbe (ezt a hármasságot fejezi ki ugyanis a kard, a szó örülete és a szív erinnsze). A daimónok általában közvetítők az általuk uralt hős és az istenek között. Az isteni elrendelés és a hős cselekedete között az *áté* hagyományosan úgy közvetít, ahogy Aiszkhylosz mondja, hogy ti. az isten a romlást *vétékként* belehelyezi az emberbe. Antigoné fivére, Eteoklész, a *Heten Théba* ellen hőse, tudván, hogy „nincs menekvés a végzettől, mit isten ád” (719), maga is *átétől* elvakultan ront ki fivére, Polyneikész ellen. A szophoklészi *áté* közvetítő-démonikus szerepe azonban már nem ez, hiszen ha elfogadtuk, hogy *áté* azonos az éthosszal — „éthosz anthrópó daimón” —, akkor már önmaga is végső oka lenne a törtetésnek, noha nem ő a legfelső instancia, hanem az a *theón tis*, akiről a kar először beszélt. Ez az istenség, ez a legfőbb hatalom azonban elvont és titokzatos marad, nem véletlen, hogy nincs neve sem. És nem kevésbé elvont akkor sem, ha azonosítjuk a harmadik strófa Zeuszával, hiszen ez a Zeusz, mint fentebb mondtuk, maga is elvont, fénybirodalma már inkább a *núsze*, az időtlenségé, mintsem a hagyományos Olymposz. Ezzel a már majdhogynem intelligibilis létűvé vált istenvilággal szemben az *áté* konkrét és megragadható, hiszen az időben való lét daimónja, a mulandó emberi élet átka. A két világ kapcsolata tehát már más természetű, az *áté* nem teremthet már szoros ok—okozati kapcsolatot az isteni elrendelés és az emberi tettek között, ez az aiszkhyloszi láncolat már nem létezik a maga egyértelműségében. A két világ más síkon van, sokkal nagyobb köztük a szakadék. Ahogy Xenophanész, a *doxa* univerzalitásának fölfedezője mondja: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ γένητ’ οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θ’ εἶν [ . . . ] — δόκος ἐπὶ πάσι τέτυκται. (Nem volt s nem is lesz senki, aki világosat tudna az istenekről [ . . . ] — mindenhez látszat tapad.) A két világ drámai kapcsolata Szophoklésznél már sokkal paradoxabb módon történik tehát, mint Aiszkhylosznál. Nézzük, hogyan.

Először is emlékeztetnünk kell arra, hogy Antigoné soha, semmikor sem fogadja el, hogy hibázott volna, még utolsó szavaiban sem (839 skk., 914 skk.). Ebben eltér az átok-sújtotta hősök magatartásától, akár Oidipusztól is — aki vállalja az istentől ráért vétet —, vagy az *Oidipusz Kolónoszban* Polyneikészétől, vagy Aiásztól stb. Elfogadja viszont, hogy átkos magzat, átkos vérfertőzésből, bűnből született, ez az ő lénye, s ezért is kell meghalnia.

Jaj!

Átok a násznyoszolyán [ματρῷται λέκτρων ἄται],

hol anyám — fia asszonya lett!

Ó mily pár magzata lettem,

én, végzet-keverte leányuk?

Íme átok alatt, hajadon fővel megyek el ma nyomukba!

(862 skk., Mészöly Dezső fordítása)

Sajátos módon tehát az *áté*, a bűnből születés, a vér átka nem kapcsolódik össze Antigonében a bűnhődés *morális* képzetével. Az átkos Antigoné, mint maga is hiszi, és mint ki is derül, *harmóniában van az istenvilággal*, az ő törvényüknek engedelmeskedve cselekszik látszólagos törvénysértést. Ebben is, mint sok egyébben, Antigoné leginkább az öreg Oidipusz rokona. De jelentős a különбözés is: *Antigoné átkos sorsának szentsége* (ὅσια πανουργήσας, 74; τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα, 943) individuálisan, önmagáért-valóan szent és isteni, miként mintája, Niobé; Oidipusz viszont hőrosszá válván, áldást hoz a közösségre. Antigoné isteni, szentséges voltát mi sem bizonyítja inkább, mint hogy Kreónnal való küzdelme a darab második felében átemelődik teológiai síkra: a szentség képviselőjének és az istensértőnek konfliktusává, *theomakhiává* alakul. Az elfogadott *áté* nem a moralitása, hanem a szentsége révén állítja helyre az egyensúlyt az isteni és az emberi szféra között.

Átének ez az új, paradox fölfogása bizonyára kapcsolatban van az időnek főntebb jellemzett filozofikus fölfogásával. Ezt az összefüggést támasztja alá a karnak és a főhősnőnek nem az időbeliségen belüli perspektívája, szemléltői pozíciója. Először is figyeljük meg, vajon milyen pozícióból beszéli el a kar az Oidipusz-ház történetét:

ἀρχαῖα τὰ Λαβδακιδᾶν οἰκῶν ὀρῶμαι  
πήματα φθιμένων ἐπὶ πῆμασι πίπτοντ’

(*Látom*, amint a pusztuló Labdakia-ház régtől való szenvedései szenvedésekre hullanak.) (594 skk.)

A látottak, és a szemlélő pozíció — egymástól elválaszthatatlan. A kar nem mítoszt mesél, ahogy Aiszchylosz tenné, s így nem is a történeßsoron magán van a hangsúly, hanem a magyarázatán. *A magyarázat a látás teljességéhez kapcsolódik*: a ὀρῶμαι jelene ugyanis egy *aiónt* ölel föl, egy uralkodóház (világ) korszakát Thébában. Kreón első szavaiból megtudtuk, hogy ők, Théba vénei, már Laiosz idején is az uralkodó mellett álltak, tehát Laiosztól kezdve maguk is végigélték és végigszemlélték a Labdakiák balsorsát. Laiosz — Oidipusz — Eteoklész — Polyneikész — Kreón uralmának kora, a Labdakiák kora, egy világkorszak, az idő egy teljes egysége, s így mintegy mása, képe az örökkévalóságnak, az istenek idejének. Ennek az *aiónnak* a végigélése olyan fölhalmozott tudást eredményez, melyet méltán nevezhetünk az isteni bölcsesség emberi léptékű, földi másának. E perspektívából lehet ítéletet mondani a

múltról és jövőről: τὸ τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει νόμος ὃδ' οὐδὲν ἔρπει θνατῶν βίῳ παμπολύ γ' ἐκτὸς ἄτας. Ez a perspektíva és, abból következően, ez a szemléletmód a drámai szereplők közül leginkább Antigonéhoz áll közel. Antigoné, akinek minden tette és minden szava az *áté* elfogadásán alapul — szintén egyfajta időtlenségből tekinti a történeteket. Ez az időtlenség nem a hosszú élet fölhalmozta tapasztalat nyugalmaé és bölcsességéé, hanem a holtak, illetve Hádész perspektívájának fölvetelésén alapul. Felőlük nézve látszik helyesnek a tiltott tett:

καῖνον δ' ἐγὼ  
θάψω· καλὸν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν.  
φίλῃ μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα,  
ὅσα πανουργήσας· ἔπει πλείων χρόνος  
ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.

Mészöly Dezső fordításában:

Bátyánk testét én magam  
teszem le sírba. Érte halnom: szép halál.  
Ott lent, mint kedves kedvesével, fekszem én,  
szent bűn után. Tudd meg: *tovább kell tetszenem*  
*az Alvilágban, mint a földön, mert amott*  
*örökre nyugszom.* (69 skk.)

Az örökkévalóságnak ezt az „alsó” perspektíváját a drámai cselekmény előtörténete alakítja ki. A dráma kezdetekor már halott Antigoné minden szerette, s az érzékeny, szerető szív számára a világ mintegy leszűkül rájuk. Nem képes már mást látni a világból, csak őket. Akárcsak Niobé, aki szintén már csak leölt gyermekeire tudott tekinteni, mígnem kővé meredt. Antigoné fölveszi halottainak perspektíváját, mely látszólag szűkös, ám éppen szűkössége révén az örökkévalóságé: s ez az „alsó”, hádészi örökkévalóság (időnkívüliség) a zeuszinak a tükörképe.

Az antigonéi látásmódnak ez a halál felőli időtlensége jellemzi majd a kései művek nagy öregjeit is, elsősorban a Kolónoszba érkező Oidipuszt, de Philoktétészt is. A magát már csak saját maga *εἰδωλον*-jának, halotti árnyának nevező Oidipusz (110) már a mű elején belép az Erinnyszek ligetébe, ahová pedig halandónak tilos belépni — ezzel is jelezvén, hogy már oda, közéjük tartozik. A drámai küzdelem egésze is ezért — a már halotti árny, illetve pusztá test — Oidipuszért folyik, *aki, élve, vagy holtan, ez mindegy*, üdvöt hoz azokra, akik magukénak mondhatják (389—390). Ő maga is így mondja Thészeusznek: δώσω σοι ἱκάνω τοῦ μὲν ἄλλου δέμας σοι δῶρον — „*testemet hoztam ajándékba neked*” (576 sk.). Ennél a testnél — minden természeti nyomorúság hordozójánál — már elevenebb az ő  *mítosza*, melyet „*egész Hellász ismer*” (597). A valódi Oidipusz már a múlthoz tartozik, illetve — még inkább — a mítosz időtlen világához, s aki érzékileg jelen van, az csak halotti árny, holt tetem: εἰδωλον, δέμας.

Jól érzékeli maga Thészeusz is Oidipusz időnkívüliségét:

Thészeusz: τὰ λοισθί' αἰτεῖ τοῦ βίου τὰ δ' ἐν μέσῳ ἢ λῆστιν ἴσχεις ἢ δι' οὐδενὸς ποιεῖ.

Oidipusz: ἐνταῦθα γὰρ μοι κεῖνα συγκομίζεται.

Thészeusz: „Csak halálodra nézve kérsz, s az életet, mi addig van, felejtet? Avval nem törődsz?

Oidipusz: „Ebben az egy kérdésben minden benne van”.

(582 skk.)

Míg tehát a drámai cselekmény intrikák és fondorlatok közt zajlik, akárcsak egy modern intrika-drámában, addig a küzdelem középpontjában álló hős maga már monumentum, *időtlen emlék*, akit már nem érinthetnek földi, időbeli történések. Thészeusznál nagyobb hatalmak is védik: az Erinnyszek, és saját átkai, melyek — mintha már most bosszúszellemmé vált volna — mindig megfogannak.

Más módon érintkezik problémánkkal a *Philoktétész*. Már a drámai alaphelyzetet is — Philoktétész *puszta* szigetre való kivetettségét — fölfoghatjuk a puszta térbe és időbe való száműzetésként. Ezt megerősítheti a kar egy sajátos hasonlata is: *az örökké körben rohanó*, tüzes *kerékhez* kötözött Ixiónhoz hasonlítja Philoktétészt (676 skk.). Mégis, ez a száműzetés nem töri meg Philoktétész hitét a *jövőben* (ti. hogy egyszer majd hazatér), sőt az idő javunkra fordíthatóságában, a *kairosz*ban sem (637—8). Azonban a világgal való újbóli érintkezése során tapasztalnia kell, hogy egyik sem az övé. A jövő még rettenetesebbnek látszik, mint a múlt, a Lémnoszra való kivetés:

οὐ γὰρ με τᾶλγος τῶν παρελθόντων δάκνει,  
ἀλλ' οἷα χρῆ παθεῖν με πρὸς τούτων ἔτι  
δοκῶ προσλεύσσειν.

Jánosy István fordításában:

„Ne hidd, nem a múlt fáj, amit tettek, hanem  
előre látom, mennyi szörnyűt szenvedek  
ezektől a jövőben.”

(1358 skk.)

A jövőt — akárcsak a múltat — a görbeelméjű Odyszeusz és társai határozzák meg, karöltve az istennel. Az istenek jóslata szerint kellett ugyanis Philoktétészt egykor kitenni a szigetre, mert Trója nem eshet el addig, *míg nincs itt az ideje*. S most az a jóslat, hogy *itt az idő*... Mindkét isteni szóban a *kairosz* gondolata rejlik: a magasabb (történelmi-politikai) szempontból tekintett *kairosz* az oka tehát Philoktétész szenvedésének és mostani kijátszásának is. Az idő megragadhatósága hatalmi kérdéssé válik — a *καίρος*-t kétszer Neoptolemosz, kétszer a hajósai, végül pedig Héraklész



mondja ki. Velük szemben a mindenétől megfosztott Philoktétész csak arra hivatkozhat, hogy már csak *árny, holttetem*, már rég nincs (945 skk., 1018, 1030).

Az utolsó Szophoklész-hősöknek ez az idővesztése és időnkivülisége tehát — véleményem szerint — az *Antigoné*ban gyökerezik. Az *Áté*-himnuszt éneklő kar fogalmazza meg először az emberi élet jelentelenségét, s emeli át a jelent örök mostként Zeusz tér- és időfölötti birodalmába. Ez a másvilági öröklét először Antigoné alakjában mutatkozik meg hādészi időtlenségben, az *emlékezet* időtlen jelenében, s később ezt az alakformálást folytatják az időből kiszakadt, önmaguk mítoszává vált hősök. Más irányban gondolja tovább az *Antigoné*beli időkrízist a *Trakhiszi nők* és az *Oidipusz király*. Az *Áté*-himnusz eddig nem említett utolsó strófája az *elpisz*, a reménykedés, a jövőre irányuló várakozás hívságáról beszél. Ez az *elpisz* a tárgya a *Trakhiszi nők*nek: Déianeira hybrisztét ugyanis joggal nevezhetnénk a jövő iránti túlzott várakozás, a túlzásba vitt *elpisz* vétkének is: ἄθυμῳ δ' εἰ φανήσομαι τάχα κακὸν μέγ' ἐκπράξας ἅτ' ἐλπίδος καλῆς — „de attól félek, csakhamar bajt hoz reám, mit jó reményben kezdtem el” (666 skk.; vö. 669—670, 723 skk.). Ezzel az *elpiszszel* szemben áll a — minden Szophoklész-drámában szereplő — isteni jóslat, mely itt is (mint az *Aiász*ban és a *Philoktétész*ben) az *időhatárt*, a *sors alakulásának időpontját* jelöli meg. Ennek a határidőnek — a homéroszi „végzetes nap” utódjának — tartalmát azonban az emberi cselekedetek határozzák meg. A hamis *elpisz* („észbe sem kap, ki gyanútlan, csak mikor már eleven szénre hágott” — mondja az *Áté*-himnusz az *elpisZRől*) *tragikus* fordulatot ad a megjelölt határnapnak. Végül, az önmaga emlékévé vált kolónoszi Oidipusznak nemcsak Antigoné az előképe, hanem egykori önmaga is, mégpedig ellentétes módon. Ez az Oidipusz a szó szoros értelmében ἐφήμερος,<sup>57</sup> ahogy Teiresziász mondja neki: ἦδ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ — „ez a nap szül és veszít el téged” (438). Valószínű, hogy öntudatlanul a jós e szavához kapcsolódik a király önjellemzése is, a tragikus felismerés küszöbén:

ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων  
τῆς εὖ διδούσης οὐκ ἀτιμασθήσομαι.  
τῆς γὰρ πέφυκα μητρὸς· οἱ δὲ συγγενεῖς  
μῆνες με μικρὸν καὶ μέγαν διώρισαν.

Babits Mihály fordításában:

„De én a sors fiának valloam magamat,  
ki minden jót ad és pirulni nem fogok.  
Az én anyám a Sors volt, és testvéreim  
a hónapok, akikkel nőttem s fogytam én.”

(1080 skk.)

<sup>57</sup> H. Fränkel: „Ephémeros als Kennwort für die menschliche Natur”, *Wege und Formen* . . . i. k., 35. o.

Oidipusz, az Időnek, illetve a változandó sorsnak, *tykhének* gyermeke, az *ephémerosz*, valamint az agg Oidipusz, az időtlenül pusztá test és árny, összetartozik. Mindketjükben a semmis emberlét magasztosul föl, híven az *Aiász* és az *Antigoné* tradíciójához. (Aiász, 180 sk.: ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἶδωλ', ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν; Oid. C., 1211 skk.: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νίκα λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κείθεν ὅθεν περ ἦκει δεῦτερον ὥς τάχιστα.; vö. *Ant.*, 611 skk.)

### *Idő és igazság*

Az Áté-himnusz kommentált soraira visszaemlékezve egyetlen kérdésünk marad még: vajon az időnek a parmenidészi—platóni gondolkodással rokon fölfogása összekapcsolható-e azzal a ténnyel, hogy éppen Szophoklész tragédiáiban jelenik meg először a látszat és igazság problémája? A kérdés maga jogosultnak tűnik, de válaszolni nagyon nehéz rá, mivel a művekben alig találhatók erre vonatkozólag támpontok. Így inkább csak egy föltevést, magyarázati lehetőséget kockáztatok meg.

Antigoné az egyetlen olyan Szophoklész-hős, aki kezdettől fogva az igazság teljes birtokában cselekszik, szemben Aiással, Déianeirával, Oidipusszal, Philoktéesszel, akiknek tragédiája, más és más formában, az emberi tudás korlátozottságából, látszat és valóság ellentmondásából ered. *Doxa* és *alétheia* a mozgatója az *Antigoné* tragikus cselekményének is, de úgy, hogy benne még szerepek szerint oszlik meg az igazság és a hamis vélekedés. Antigoné igazával szemben Kreónra, Iszménére egyaránt érvényes az Áté-himnusz kifejezése: τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῷδ' ἔμμεν ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν — ők azok, akiket az isten azzal büntet, ill. úgy vezeti őket átélé, hogy a *rosszat helyesnek vélik*. S ezt a végtelenül egyszerű dramaturgiát csak az bonyolítja, hogy a nézőnek ideig-óráig minden fordítottan látszhat, azaz maga is hamisan vélekedhet.

Említettük, honnan ered Antigoné igazsága. Onnan, hogy az *örökkévalóság* felől (az „alsó” örökkévalóság, a hādészi időtlenség felől) tudja tekinteni a dolgokat. (Ugyaninnen ered az agg Oidipusz bölcsessége is.)

Másik támpontunk lehet ennek az igazságnak a formája. Reinhardt óta bizonyítottnak vehetjük, hogy ez a tragédia nem eszme-dráma, következésképp Antigoné igaza sem eszme. Erre utal a törvény ama *kérdés*-formájú megfogalmazása, melyet nemcsak finomabbnak, de bizonyos tekintetben adekvátabbnak is gondolhatunk a direkt (kijelentő) megfogalmazásoknál:

Kreón: ἀλλ' οὐχ ὁ χρηστός τῷ κακῷ λαχεῖν ἴσα.

Antigoné: τίς οἶδεν εἰ κάτω ἐν εὐαγῇ τάδε;

Kreón: De nem nyerhet azonos sorsot a jó a rosszal.

Antigoné: *Ki tudja, vajon odalent szent-e ez?*

(520 sk.)

Ez az igazság ugyanis valóban ahhoz a másik világhoz tartozik, melyen még kívül vagyunk. Antigonéhoz hasonlóan mondja Hérakleitosz: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. „Az embereket haláluk után nem remélt és nem is vélt dolgok várják.” (27. fragm.)

Úgy tűnik, elfogadhatjuk Hölderlin megállapítását, hogy Szophoklész hősei „az Elgondolhatatlan alatt bolyonganak”,<sup>58</sup> ellentétben az euripidészi és aiszkhyloszi hősökkel, akiket inkább a harag, a szenvedély és a szenvedés nagysága jellemez. Ma ezt inkább úgy mondhatnánk, hogy Szophoklész tragédiái sokkal inkább a tudás tragédiái.

Az igazságnak ez a föltételezett transzcendenciája, másvilágisága további konzekvenciával jár a *diké* és a kozmikus idő vonatkozásában is. Főntebb kifejtettem, hogy az *Antigoné* cselekménye egy teljes napig tart, a Nap egy teljes körbefordulási idejét töltik ki a drámai történések. Ez az idő a maga körszerű teljességében az örökkévalóság képe — mint Platónról idéztem. Az *Antigoné* egy teljes napjának is megvan ez a vonatkozása, hiszen az idő e teljességében *Diké*, a világ rendjének képviselője jut érvényre. A Nap körbefordulásával együtt, az idővel együtt, a drámai cselekmény a Jog útját járja be. *Diké* és *khronosz* Szophoklész nyelvén gyakran szinonimák: πάντ’ ἐκκαλύπτων ὁ χρόνος εἰς τὸ φῶς ἄγει, „Az idő mindent kitakarván a fényre vezet” (*Hippon.*, 657) — ὁ πάνθ’ ὁρῶν καὶ πάντ’ ἀκούων πάντ’ ἀναπτύσσει χρόνος, „A mindent látó és mindent halló idő mindent feltár” (*Hippon.* 287.); ἐφημέρῃ σ’ ἄκουθ’ ὁ πάνθ’ ὁρῶν χρόνος, δικάζει. . . , „Megtalált téged akaratod ellenére a mindent látó idő, és megítéli. . .” (*Oid. T.*, 1213) stb. E metaforák közös szemléleti alapja az, hogy a változandóságban Jog és Szükségszerűség munkál. Hagyományosan Szolóntól eredeztetik ezt a világlátást. A három tragikus közül leginkább Aiszkhylosz tragédiáit tekinthetjük e világlátás kifejezőjének.

A főntiek szerint Szophoklésznel *dikét* és *khronoszt* úgy kell összekapcsolnunk, hogy *diké* (a történés „útja”) a múlt és jövő közt sodródó halandó sorsában, sorsváltozásában mutatkozik meg. *Diké* az idő, a változás törvénye. Vele szemben ὁρῶν ἀλήθεια αἰεί, azaz az igazság örök és változatlan. Nem a történetekben van, s nem is ér föl hozzá emberi tudás, de ott van pl. az agg Oidipusz isteni bölcsességében és Antigoné hódoltságában. A *doxának* és az időbeliségnek ez az *Alétheia* — vagy más néven Ananké vagy Themisz — az ellenpárja. Mindebből — pusztán logikailag — az következne, hogy a mítosz hagyományos logikája, az idő mindent fényre derítése — *diké* — még nem az igazság, még nem a történés végső értelme, még mindig csak *doxa*. Ezt a következtetést azonban legfőljebb akkor fogadhatjuk el, ha a *doxát világunknak* nevezzük, az elfogadott konvenciónak, illetve a tradíciónak. S ezt a tradíciót — Xenophanésztól kezdve — éppen a művész teheti kérdésessé (a szó pozitív értelmében), amíg megtartja a homéroszi költőhöz és a jóshoz hasonlóan időnkívüli, múltat, jelent és jövőt egyaránt belátó pozícióját.

<sup>58</sup> F. Hölderlin: *Anmerkungen zur Antigone*.

## RESÜMÉE

Éva Kocziszký: *Die tragische Zeit bei Sophokles und Hölderlin*

Der Aufsatz ist in zwei Teile gegliedert, die ursprünglich nicht eng zusammengehören, aber ein gleiches Thema behandeln. Der erste Teil — die drei ersten Abschnitte des Aufsatzes — untersucht die Zeitauffassung der Sophokleischen *Antigone*, und stellt die Frage, wie diese Zeitstruktur durch die Übersetzung von Friedrich Hölderlin verändert wird. Diese Frage ist berechtigt, weil der Übersetzer Hölderlin tatsächlich wichtige Zeitmomente im Drama verändert, neue hineinwebt, und manche umdeutet. Die auffälligsten Veränderungen ergeben sich durch das wiederholte Hineindichten der Bilder der Nacht in den Chören, die deshalb im Gegensatz der zum Tag gehörenden, im Tage verlaufenen Agonen einen nächtlichen Charakter erhalten. Aus der Analyse resultiert, dass die zyklische Zeitstruktur des Originals, die als Konzept des „ephēmeros

anthrōpos“, also des dem Taglauf, der Sonne unterworfenen Menschenloses aufgefasst werden soll, in polare Gegensätze von Tag und Nacht umgedeutet wird, und diese neue Zeitsymbolik als Träger der Hölderlinschen Tragödie zu betrachten ist. — Der zweite Teil — der vierte Abschnitt des Aufsatzes — ist als ein philologischer Beitrag zur Zeitauffassung von Sophokles zu lesen. Er erläutert eine Strophe aus dem zweiten Stasimon der *Antigone*, in der der Dichter die Zeit der Menschenwelt mit der des Olympos vergleicht. Die Eigenartigkeit dieser Zeilen besteht darin, dass dem Menschenleben eigentlich keine Gegenwart zuerkannt wird, und so die gewohnte Dreiteilung der Zeit gebrochen ist. Die Parallelen bezeugen, dass der Dichter hier Xenophanes, Parmenides und ihrer Schule folgte.

# HEGEL EMBERFÖLFOGÁSA ÉS A SZÜKSÉGLETEK ROSSZ VÉGTELENSÉGE

N. RÓZSA ERZSÉBET

A szükséglet Hegel 1820-as *Jogfilozófiájának*<sup>1</sup> egyik középponti kategóriája, a polgári társadalomról szóló fejezet első eleme; a „polgári társadalom” (bürgerliche Gesellschaft) pedig, a család és az állam mellett, az erkölcsiség (Sittlichkeit) egyik alakja.<sup>2</sup> Az erkölcsiség fogalmával Hegel az ember közösségi—társadalmi—tevékeny lény mivoltát, ennek formáit és a formák egymásra vonatkozásait ragadja meg. E kategóriákkal a modern kor kollízióit, a magánélet és az általános-társadalmi élet, a gazdasági folyamatok és a politikai történések viszonyát kísérli meg fölfejtetni.

<sup>1</sup> Karl-Heinz Ilting 1973-ban tette közzé a *Jogfilozófia* dokumentumait (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Előadások a jogfilozófiáról, Stuttgart 1973). Eduard Gans az 1833-as kiadásban Heinrich Gustav Hothonak az 1822—23-as téli szemeszterben készített előadásjegyzeteit, valamint az 1824—25-ös szemeszterből Karl Gustav Julius v. Griesheimtől származó jegyzeteit használta föl; Ilting viszont nyilvánosságra hozta kiadásában Carl Gustav Homeyer jegyzeteit az 1818—19-es szemeszterből, valamint David Friedrich Strauss 1831. november 10-én és 11-én keletkezett följegyzéseit. E dokumentumok alapján vált világossá az utóbbi évtizedekben, hogy az 1820-as *Jogfilozófia* nemcsak egyike Hegel politikai és jogfilozófiai témájú írásainak, hanem e mű Hegel „jogfilozófiáinak” egyik — megjelentetett — variánsa. A változatok ismeretében lehetségessé válik, hogy az 1820-as *Jogfilozófiáról* is a korábbinál differenciáltabb képet alkothassunk. E dolgozat hivatkozásaiban két kiadásra támaszkodom: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlata*, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971; illetőleg: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Akademie-Verlag, Berlin 1981.

<sup>2</sup> A polgári társadalom és a politikai állam fogalmi szétválasztása Hegel egyik nagy tette; ennek a nagy szétválasztásnak legtisztább kifejtése az 1820-as *Jogfilozófia*. De a „polgári társadalom” fogalmának számos kérdése ma is vitatott; jelentése éppúgy, mint az, hogy e kategória kapcsolatai miféle jelentésrétegeket hordoznak. Egyesek szerint még az is nyitott kérdés, hogy Hegel „polgári társadalom” kategóriája korszakfogalom-e vagy általános történetfilozófiai kategória! A „polgári társadalom” fogalmának megfejtéséhez, a hegeli szövegből kiindulva, az a megközelítésmód kínálkozik a leginkább célravezetőnek, amelyet Marx az *Alapvonalak* Bevezetésében vázol. Ennek alapján a polgári társadalom, elemi alakjában, már az antik világban is jelen van, miként az érték, az áru vagy a pénz, bár kifejtett létezési formája és ezért adekvát fogalma is a francia forradalomhoz és az angol ipari fejlődéshez kötődik: a modern világban, mint új korszakban, az új kor szellemében már lehetséges és valóságos. Ez Hegelre utal vissza: ő a polgári társadalommal kapcsolatban tesz egy figyelemre méltó megjegyzést: „A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik; csak ez juttatja jogához az eszme valamennyi meghatározását.” (*Jogfilozófia* 182.§, Függ., 207. o.) A polgári társadalom fogalmának — úgy látszik — legalább két jelentésrétege van: először olyan történetfilozófiai kategória, amely minden történelmi kor gazdasági és szociális alakzatainak rendszerét öleli föl, másodszor pedig annak a korszaknak a szubsztanciáját fejezi ki, amelyben a gazdasági struktúrák alapvető mozzanattá válnak.

A szükségletek rendszere (System der Bedürfnisse) a polgári társadalom első eleme. E státus miatt Hegelt többen elmarasztalták; úgy vélték, hogy „visszaesett” a klasszikus gazdaságtan képviselőinek álláspontja elé.<sup>3</sup> A szükségletek rendszere valójában nem abszolút kezdőpont Hegelnél a polgári társadalom szerkezetében. Az elvont jogban és a moralitásban már fölvázolta a gazdaság előfeltétel-rendszerét: a saját munkát, a saját tulajdont, a dolog-árut és az ezek által közvetített és ezekben existáló egyszerű forgalmi folyamatot. Tehát a vizsgálat első szempontja nem a fogyasztás, hanem a forgalom világa. Marx azt írja, hogy az egyszerű forgalom világában az egyének egymásra való akciójának tartalma a szükségletek kölcsönös kielégítése, formája az egyenlő, egyenértékű csere.<sup>4</sup> Így Hegel gondolatmenete a forma — a forgalom világa — felől halad a tartalom — a szükségletek — birodalmához.

Hegel ezen gondolatvezetéséből az is kitűnik, hogy a gazdaságtan recepcióját nem szűkíthetjük a *Jogfilozófiának* a polgári társadalomról szóló fejezetére, mert ez az egész mű fölépítését és tartalmát áthatja. Ennek pedig az az oka, hogy az angol fejlődést tanulmányozva Hegel fölismeri a „korszellem” fő tendenciáját: a gazdaság a társadalmi történések alapvető mozzanata lesz. Hegelt erősen foglalkoztatja ez a folyamat: a filozófus tennivalóját éppen abban látja, hogy kora történéseit a korszellem és a világtörténelem ítélőszéke előtt egyaránt megvizsgálja és megmérje. Így Hegel számba veszi a polgári társadalom mozzanatait, s ezek közül elsőként a

<sup>3</sup> A Hegel és a gazdaságtan viszonyát tárgyaló írásokban gyakran találkozunk lebecsülő állásponttal. Ennek klasszikus képviselője Plehanov. Szerinte „Hegel aligha foglalkozott sokat *politikai* gazdaságtannal, de zseniális elméje itt is, mint sok egyéb területen, hozzásegítette ahhoz, hogy megragadja a jelenségek legjellemzőbb és leglényegesebb oldalát.” (Lásd: „Hegel halálának hatvanadik évfordulójára”, *Válogatott filozófiai írásai*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1972, 271. o.) A gazdaság eszerint véletlenszerűen kerül be a hegeli filozófiába: ott veszi Hegel igénybe, ahol az idealizmus úgymond zsákutcába viszi. Erre alapozta azután Plehanov azt a máig is ható vélekedést, amely Hegelt és Marxot éppen a tudományosság kérdésében állítja szembe egymással. Eszerint mindketten a társadalmi élet törvényszerű folyamatának forrását kutatták. „De ezt a forrást ő [Marx] nem az abszolút szellemben találta meg, hanem magában a gazdasági fejlődésben, amelyhez [...] Hegel is kénytelen volt folyamodni ott, ahol az idealizmus még az ő erős és ügyes kezében is gyöngye és alkalmatlan fegyvernek bizonyult. De ami Hegelnél csak véletlenszerű, többé-kevésbé zseniális sejtés, az Marxnál szigorúan tudományos kutatássá válik.” (Lásd uo. 280. o.) Plehanov eme nézetét ismerhetjük föl M. F. Ovszjannikov alábbi gondolatmenetében: „Polgári társadalmon Hegel az emberek gazdasági viszonyait érti, melyeket az erkölcsi viszonyok egyik formájaként tüntet fel. Éppen ez jelenti az idealista filozófus misztifikációját. Jóllehet Hegel a gazdasági viszonyokat mint erkölcsi és jogi viszonyokat tárgyalja, mégis sikerül több zseniális megsejtést kimondania a burzsoá társadalom gazdaságának lényegéről és törvényeiről.” (*Hegel*, Gondolat Kiadó, 1963, 230. o.) — Marx a hegeli államjogon gyakorolt bírálatában az egész *Jogfilozófia* középponti kérdésének tekinti a polgári társadalmat, és megmutatja, hogy bár Hegel sokszor misztifikáló-spekulatív módon ábrázolja ezt, vizsgálódásának racionális-tudományos tartalma van. Lukács György *A fiatal Hegel* c. művében Marx szellemében alapozza meg azt az álláspontot, hogy a polgári társadalom nemcsak a *Jogfilozófia* egyik fejezetének tárgya, hanem az egész hegeli életmű és így a dialektika kardinális kérdése. A dokumentációs anyag hiányosságait részletes elemzéssel pótolva, kimutatja, hogy a frankfurti korszaktól kezdve Hegel szisztematikusan tanulmányozta a gazdaságtant és az angol állapotokat.

<sup>4</sup> Vö. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, 46/I. köt. 194. o.

szükségletek rendszerét. A polgári társadalom világát valóban a fogyasztás, a szükségletek szférájából indítva építi föl. Ám azt is látja, hogy ez csak a közvetlen kiindulópont; melynek alapja az az empirikus tény, hogy az egyének mindennapi gyakorlatában az első indíték a szükséglet. Ez egyben módszertani megfontolás: a filozófiai-fogalmi megismerés tárgyát a mindennapi tudat formáival és eljárásaival is el lehet sajátítani. De a filozófiai megismerés kibontja a mindennapi tudat megismerési módjainak minéműségét, s ezáltal differenciálja a megismerés tárgyát is. Így Hegel rábukkan a mindennapi szemlélet megismerési módjának és tárgyának azon sajátosságára, hogy benne a látszatoknak, a tévedésnek nagy szerepe van: „De tulajdonképpen csak tévedésben vagyok erre nézve, mert amikor azt hiszem, hogy ragaszkodom a különöshöz, mégis az általános és az összefüggés szükségszerűsége marad az első és lényeges: tehát általában a látszat fokán állok . . .” (*Jogfilozófia* 181. §., Függ., 206. o.)

Hegel szerint a filozófiai-fogalmi megismerés nemcsak a mindennapi szemlélettől különbözik, hanem a szaktudományos megismeréstől is. Ezek a különbségek nem csupán a fogalmak tartalmát, hanem sorrendjüket, fölépülésüket, formai meghatározottságaikat is érintik. Gazdaságfilozófiai pozícióban ezért is kell más kategóriarendszerrel dolgozni, mint a szaktudományos gazdaságtanban. De eltér egymástól a gazdaságfilozófiai és gazdaságtani megismerés tárgya is. A politikai gazdaságtan tudománya az előtte fekvő részletek végtelen tömegéből a dolog egyszerű elveit, a dolgot irányító értelmet, a szétszórtnak és gondolatnélkülinek látszó mögött a szükségszerűt tárja föl. Így meghaladja a közvetlenséget, a látszatot, és ennek a lényeggel, a szükségszerűvel, az értelemmel való egybefonódását mutatja meg. „Mindenekelőtt figyelemre méltó ez az egymásbefonódás, amelyben eleinte nem hiszünk, mert minden az egyes ember önkényétől függőnek látszik, s hasonlít a bolygórendszerhez, amely a szemnek mindig csak szabálytalan mozgásokat mutat, de amelynek törvényei mégis megismerhetők.” (*Jogfilozófia* 189. §. Függ., 214. o.) A gazdaságtan a polgári társadalomnak tudományos-fogalmi megismerése, mely a polgári társadalom első mozzanatát, a szükségletek rendszerét a tudományos megismerés tárgyává teszi. Viszont a gazdaságtan nem tárgyalja az elvont moralitást és az államot, sőt a jogszolgáltatás, a rendőrség, a testület, vagyis a polgári társadalom összes mozzanatai nem tárgya. Mindezt vizsgálja a hegeli jogfilozófia. Ez az embernek gazdasági lény minőségét elhelyezi az ember egyéb meghatározottságainak rendszerében. Ehhez antropológiai előfeltételeket vesz igénybe: az ember érzékiségének és gondolkodó mivoltának reflexiós mozgását teszi kiindulóponttá. Arra is rákérdez, hogy az egyes történeti korszakokban az embernek érzékiségén alapuló gazdasági tevékenysége és meghatározottsága milyen szerepet játszik. Így a gazdaságfilozófiai vizsgálódás beépül a történetfilozófiai szemlélet kereteibe.

Hegel fölismeri, hogy az új korszak, a modern világ, létezési formájában, de fogalmilag is átrendezi az elemeiben korábban is létező polgári társadalmat. A munka, a szükségletek világa korábbi alakulatokban is jelen van, sőt: ez az emberré válás döntő összetevője. De a gazdaság valamennyi kategóriájának, igazi konkrét alakjának

kifejlése csak a modern polgári társadalomban következik be. A munka és a szükségletek csak itt mutatkoznak meg teljesen kifejlett, társadalmiasult, reális és fogalmi alakjukban. Az elsődleges forrás az angol ipari fejlődés, amelyben Hegel a tőkés társadalom reális alakját, az angol gazdaságtanban pedig kifejlett fogalmi formáját látja. Hegel azonban — a német fejlődés problémáival viaskodva — kívülről szemléli mindezt. Elemzéseinek és ítéletalkotásainak, ezek kritikai attitűdjének ez a pozíció az egyik forrása.

Mi a funkciója a mindennapiság és a gazdaságtan filozófiai kritikájának? A gazdaságfilozófiai megközelítéssel Hegel a polgári társadalom mindennapi gyakorlatának látszatai mögé hatol. Fölbontja a magánszemély, a magánjólét fogalmaira épített, a gazdaságtanban is kísértő fogalmi struktúrát; megmutatja, hogy a polgári társadalom szubjektumai a munka és műveltség révén valójában a privátszférát fölbbontó társadalmiasulás hordozói. A polgári társadalom burzsoája nem az önző magánember, miként a gazdaságtan véli; ez látszat. A valódi összefüggés éppen az egyének társadalmiasulása a gazdaságban. Ha ezt nem látjuk be, akkor megrekedünk a moralitás álláspontján, és nem leszünk képesek a polgári társadalom fogalmi megragadására. Ugyanis, ha az embert csak különös szükségletei és magánjóléte vezérli, mint ahogyan ezt a mindennapi tudat véli, s ahogyan az utilitarisztikus fölfogásban és a gazdaságtan előföltévéseiben ez megjelenik, akkor Hegel szerint ez a moralitás pozíciója: „A *moralitás*nak ebben a szférában sajátos helye ott van, ahol a reflexió az ember ténykedésére, a különös szükségletek és a jólét célja uralkodó, s az esetlegesség a szükségletek kielégítésében esetleges és egyes segítséget is kötelességgé teszi.” (*Jogfilozófia* 207. §., 225. o.)

További probléma, hogy a gazdaságtan az objektív szellem világának csak egy szeletét, az áruvá tehető objektívációkat tekinti a fogalmi megismerés tárgyának. Benne a szellem egyéb meghatározottságai — így a szükségletek is — csak ebből a nézőpontból szemlélhetők. Ezért a szükséglet csak annyiban tárgya a gazdaságtani — tudományos megismerésnek, amennyiben az az áruvá tehető objektívációk fogalmi megismerésének föltétele.

Hegel viszont — gazdaságfilozófiai megközelítésben — a polgári társadalmat az objektív szellem mozzanataként értelmezi. Olyan elemként, amely maga is résztotalitás: önmagában-való, és ugyanakkor az objektív szellem totalitásának része. Ezért a *Jogfilozófia* kategóriái csak az egész hegeli történetfilozófia kontextusában értelmezhetők adekvátnan. Ennek következtében a szükséglet a szubjektív szellemhez is utal bennünket: a vágy, a hajlam, a szükséglet az ember benső világának kategóriái, amelyek ugyanakkor az objektív szellem birodalmában is hatnak. Az objektív szellem nemcsak elméletinek és gyakorlatinak egysége, hanem az objektív és a szubjektív szintézise is. Az objektív szellemben a gyakorlati szellem szubjektív meghatározottsága az, hogy ez közvetlenül a szükségletekből, érdekekből ered. Ez is tevékeny szellem — a szubjektív szellemben a gyakorlati szellem tevékenysége az *élvezet*. Az objektív szellemben az élvezet nem tűnik el nyomtalanul, hanem beépül ebbe. A gyakorlati szellem tevékenységi formáit kategóiahálóval írja le



Hegel: az elvont jogban ez a *tett*, a moralításban a *cselekedet*, a polgári társadalomban a *munka*, s ezeket a *műveltség* fogalma fogja át.

A szükséglet rendszertani helye is jelzi, hogy Hegel *strukturált* képződményként alkotja meg ezt a fogalmat. Legáltalánosabb jelentésben — mint a *Jogfilozófia* minden más kategóriája is — a szükséglet az *eszméhez* tartozik. A polgári társadalom eszméjének mozzanata, így a jog általános eszméje alá van rendelve; mint eszmei mozzanat, fogalom és megvalósulás (alakulat) egysége. Benne az erkölcsi eszme kettőződik meg külsőre és belsőre, különösre és általánosra, objektívrá és szubjektívrá. További meghatározottsága az, hogy a szükségletek rendszere *történelmi alakulat*. Ezen is azt kell értenünk, hogy a szükséglet korábbi korszakokban is létezik, sőt antropológiai elemként végigkíséri az emberiség történetét, bár összes meghatározását majd csak a modern világban kapja meg. Nemcsak a polgári társadalom, hanem ennek minden mozzanata, így a szükségletek is itt válnak rendszerré. A korábbi alakulatok szükségleteinek szerveződése ezért még nem felelnek meg a szükséglet fogalmának. A rendek tárgyalása során mutatja be Hegel a szükségletek történelmi alakjait. Ezeket a szükséglet-struktúrákat a munka tagolódásának és specifikálódásának történeti változásaihoz hozza összefüggésbe.

Az első a *szubsztanciális vagy közvetlen rend*nek megfelelő szükséglet-struktúra. Ez a földművelő tevékenységhez kapcsolódik, ahol „a természet szerepe a fő dolog”, az ember saját szorgalma és tevékenysége alárendelt. Az ember megélhetését a reflexió és saját akarata kevésbé közvetíti. Ennek megfelelően a természeti szükséglet túlnyomó hatása érvényesül, erre épül a szükségletek kielégítésének állandósága, biztonsága és szilárdsága. Ezen a fokon a nyers, a műveletlen állapot egyszerű újratermelése történik. Nem nehéz e gondolatmenetben fölfedezni a prekapitalista formációk szükséglet-struktúrájának ismérveit.

A *reflektáló rend*nek megfelelő szükséglet-szerkezet a polgári társadalomhoz tartozik. Az alapvető reflektáló tevékenység az ipar, amely a szelleminek megkülönböztetése a természetitől, és visszahatása arra. Az ipari munka, egyáltalán a tevékenység, *közvetítő közép* a szükséglet és kielégítése között. A tevékenység és a szükséglet tovább tagolódik:

- a kézműves rend tevékenysége — munka egyes szükségletek kielégítésére és egyesek kívánságára;
- a gyárosok rendjében a munka *elvontabb* összteleme *egyes* szükségletek kielégítésére, de *általános* kívánságra;
- a kereskedők rendjének tevékenysége a csere, amelyet a minden áru elvont értékét és az *elvont általános szükségletet* kifejező csereeszköz, a pénz közvetít. (Lásd *Jogfilozófia* 201. §, 205. §; 221—224. o.)

A harmadik szint — amely még nem alakulat, csak fogalom, s amely az államhoz vezet át — az *általános rend*. Ez a rend mentesül a szükségletek kielégítésének közvetlen munkájától, s az állam általános érdekeiért tevékenykedik.

Hegel a szükségleteknek ezzel a tagolásával mondhatni két differenciát föltételez. Elválasztja egymástól az ember érzéki mivoltához kötődő materiális szükségleteket,

amelyben a szellem neki idegen alakban existál, és a szellemnek megfelelő formában létező általános állami érdeket, mely utóbbi az antik hagyományokra utal vissza. Ezzel egy másik megkülönböztetést is bevezet. A szubsztanciális rendnek megfelelő szükségletstruktúrájának történelmi *múltja*, így *realitása volt*. A reflektáló rend szükségletrendszere a *jelennek*, a polgári társadalom világának hatékony mozzanata, ennek *realitása van*. A politika és az erkölcs föltételezett szintézise, amely a másik két struktúra materiális szükségleteihez viszonyítva egyben a magasabb értéket reprezentálja, a *kell* világába tartozik: a polgári társadalom materiális szükségletei ellentmondásainak s ezen ellentmondások transzcendálásának lehetőségét és eszközeit ez biztosíthatja, és kell, hogy biztosítsa.

A polgári társadalom szükséglet-rendszerének státusát és funkcióit egy magasabbnak föltételezett értékrend jelöli ki. Így rendszertani pozícióját nemcsak saját minősége adja meg, hanem transzcendálásának lehetősége és iránya is. Ez — tudjuk — a *Jogfilozófiában* az állam, amely a világtörténelem ítélőszéke előtt méretik meg; a hegeli rendszer egészében pedig az abszolút szellem világa. Így a polgári társadalom szükségletei rendszerre szerveződő totalitást alkotnak, amely totalitás egyúttal mulékony mozzanat a szellem magasabb alakulata, az összembari haladás pozíciójából szemlélve. A polgári társadalom transzcendálásának szükségességét pedig a „rossz végtelen” uralma indokolja.

A filozófiai-antropológiai jelentés a *Jogfilozófiában* kidolgozott szükséglet-fölfogásnak másik rétege. „A szükséglet és a kielégülés módja” c. fejezetben Hegel a következőt írja: „A jogban tárgyunk a *személy*, a morális állásponton a *szubjektum*, a családban *családtag*, a polgári társadalomban általában a *polgár* (mint *bourgeois*) — itt a szükségletek álláspontján a *képzet* konkrétuma, amelyet *embernek* nevezünk. Így tehát csak itt és tulajdonképp csakis itt van a szó az *emberről*, ebben az értelemben.” (*Jogfilozófia* 190. §., 214—215. o.) A szükséglet fogalmának kifejtéséhez a filozófiai-antropológiai megalapozás elengedhetetlen. Ehhez persze nemcsak a *Jogfilozófia*, hanem az *Enciklopédia*, a rendszer egésze is az elemzésbe vonandó. Az *Enciklopédiában* az antropológia a szubjektív szellem mozzanata. A *Jogfilozófiában* ugyan az objektív szellem kategóriája a szükséglet, de megértéséhez a szubjektív szellem tanára is szükségünk van.

A természeti antropológiát az emberre nem alkalmazhatjuk. Hegel fölfogása szerint az ember *gondolkodó* lény, *öntudat-ember*. Szubsztancialitása az, hogy szellem; a szellem mozgásában az ember gondolkodó lény mivolta manifesztálódik, de elidegenedett módon: az embertől elvonatkoztatott, számára idegen világgá formált gondolkodás alakjaiban.<sup>5</sup> Ez a kitüntetett vonatkoztatási pont adja meg az embernek

<sup>5</sup> Erdei László szerint Hegelnél rejtett filozófiai antropológiát találunk: „Hegel abszolút eszméje a misztifikált gondolkodó anyag, habár csak benne rejően; ez az, ami Hegel filozófiai rendszerében előbb anyagi világgá, természetté, majd gondolkodó anyaggá, emberi szellemmé fejlődik. *Emberi* szellemmé, mert bármivé is misztifikálta Hegel, másféle szellemet mint az emberit, tudományos vizsgálatnak semmi módon

mint a képzet konkrétumának, természeti lény mivoltának, szükségleteinek helyét, ezek változásának fő irányát és tartalmát. Az ember a *természetből szellemmé* formálódik, ezzel teszi önmagát.

A szükséglet antropológiai rétegének tárgyalása során Hegel alapvető vonatkoztatási pontnak az állati és az emberi szükségletek viszonyát tartja. Ugyanakkor jól látja az ebben az összevetésben rejlő egyfajta antropomorfizmust: „Számunkra az állat fogyatékos valami, magának nem az.” (*Jogfilozófia*, Bevezetés, 8. §., 42. o.) Az összehasonlítás során kiderül, hogy az állat szükségletei korlátozottak, de kielégítése eszközeinek és módjainak köre is az. „Az állat valami különös, megvan az ösztöne, s megvannak neki az ösztön kielégítésének határolt, át nem hágható eszközei. Vannak rovarok, amelyek egy bizonyos növényhez vannak kötve, más állatok, amelyeknek szélesebb körük van, különböző éghajlat alatt tudnak élni, de mindig fellép valami korlátozottság, szemben azzal a körrel, amely az ember számára van.” (*Jogfilozófia* 190. §. Függ., 215. o.)

Amint látjuk, Hegel az állati és az emberi szükségletek összefüggéseit a természethez való viszony és ennek különböző módjai alapján ragadja meg. Az eltérés döntő tényezője éppen a szellemi megkülönböztetése a természetitől, s ezt az ember önmaga hajtja végre. Hegel látja azt, hogy már az állat is *gyakorlati viszonyt* alakít ki a természethez. Az immanencia az állatnál föllép: önmaga által is fönttartja magát. „Az állat ösztön szerint cselekszik, valami belső hajtja, s így gyakorlati is, de nincs akarata, mert nem képzelel el vágyának tárgyát. Éppoly kevésbé lehetséges azonban akarat nélkül az elméleti magatartás vagy a gondolkodás, mert ha gondolkodunk, épp tevékenyek vagyunk. A gondolatnak a tartalma a léttel bírónak formáját kapja ugyan, de ez a léttel bíró valami közvetett, tevékenységünk által tételezett. Ezek a különbségek tehát elválaszthatatlanok: a kettő egy és ugyanaz, s minden tevékenységben, a gondolkodásban is, az akarásban is, megvan mind a két mozzanat.” (*Jogfilozófia*, Bevezetés, 4. §., 35—36. o.)

Az állat *puszta gyakorlati* magatartást alakít ki, amelyben nincs meg szükségletei tárgyának, azaz céljának előzetes képzele. Az állat immanenciája — vágyai és szükségletei — és ezek kielégítése közé, nem iktatja akaratát. Ezen a szinten a puszta ösztönöktől vezérelt immanenciának megfelelő gyakorlati magatartás lehetséges. Ezért az állat az *egyes*: partikularitása közegében reprodukálja magát. Ami azután nem felel meg az ösztönöknek, szükségleteknek, az nem valóságos számára, sőt még csak nem is létezik. Mindennek következtében az állat: természet. Így a szellem — az ember — előzményei az állat gyakorlati viszonyulásában mégsem valóságosak, csupán elvont föltételek. Az ember viszont már legegyszerűbb szükségleteivel kilép a természet szférájából. Ezzel kapcsolatban írja Hegel: „Van egy felfogás az ember úgynevezett

nem vetett alá.” („Dialektika — dialektikus logika”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1982/6, 769. o.) Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a szellem fogalmának ez az egyetlen jelentésrétege Hegelnél. Ezt a filozófiát semmiképpen nem lehet antropológiai filozófiává redukálni.

természeti állapotáról, amelyben az embernek csak úgynevezett egyszerű természeti szükségletei vannak, s kielégítésükre csupán olyan eszközöket használ, amelyeket egy esetleges természet közvetlenül nyújt neki, a szükségletek tekintetében pedig *szabadságban* él. Ez a felfogás még nincs tekintettel ama felszabadulás mozzanatára, amely a munkában rejlik. De erről később lesz szó. Ez a felfogás hamis vélekedés, mert a természeti szükséglet mint olyan és közvetlen kielégítése csak a természetben elmerült szellemiségnek, s ezzel a nyerseségnek és szolgaságnak állapota volna, s a szabadság egyedül a szellemnek magára irányuló reflexiójában van, a szellemi megkülönböztetésében a természetitől és reflexében a természetire.” (*Jogfilozófia* 194. §., 217. o.)

Az emberi szükségletek elsődleges *differentia specificája*: a *szellemi megkülönböztetése a természetitől és reflexe a természetire*. Az ember akarattal bír: ezért sem pusztá gyakorlati viszonyt alakít ki a természetéhez. Az akarat olyan gyakorlati viszony, amely ugyan az ember belsejében kezdődik, s ennek megfelelően immanens végrehajtást föltételez, de az immanenciában nem a pusztá belső uralkodik, hanem az ember a tárgy természetének megfelelően képes viselkedni. Tudott és akart gyakorlati viszony ez, tételezett viszony a természetéhez. Ez a viszony „kemény munka” a viselkedés pusztá szubjektivitása, a vágy közvetlensége, természetessége ellen, így a műveltség világához is tartozik, s annak fokmérője is.

Az ember szükségletei ebben a reflexiós folyamatban radikálisan átalakulnak. Az ember éppen szelleme révén — eltérően az állat egyes minőségétől — határozatlanul általános, univerzális lény. Ha az ember önmagát szükségleteiben határozza meg, ezzel nem számolja föl a határozatlan általánosságában lévő univerzalitását. Sőt, ez az általánosulás az ember specifikuma: az állat számára „az általános mint olyan nincs [...], hanem mindig csak az egyes dolog [...], csak az ember kettőzteti meg magát úgy, hogy az általános az általános számára.”<sup>6</sup> Az ember ebben az általánosulásban és univerzalitásban *természetiségét a maga szabad alakjává teszi*. Érzékisége és szükségletei így saját tette. Az *Enciklopédiában* ezt írja Hegel: „[...] a szellem tagadja a természet külsőségét, magához hasonítja a természetet, s ezáltal eszmeiesíti”.<sup>7</sup> De a természet eszmeiesítése a szükségletek rendszerében nem járhat ezek fölszámolásával; e „szerzetesi nézet” üres fölfogását Hegel a *Jogfilozófiában* is visszautasítja. A természeti meghatározottságok közvetlenségét megszünteti az ember, de létezésüket nem. A *szellem filozófiájában* ezt részletesen taglalja: „A filozófiának pedig fel kell ismernie, hogy a szellem csak azáltal *önmagáért* való, hogy az *anyagot* — részint mint saját testiségét, részint mint külvilágot általában — szembehelyezi magával, s ezt az így megkülönböztetettet az ellentét és ennek megszüntetése által visszavezeti a magával közvetített egységhez. A szellem és *saját* teste között természetszerűen még bensőbb a kapcsolat, mint az egyébkénti külvilág és a szellem között.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Enciklopédia I. A logika*, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1950, 68. o.

<sup>7</sup> *Enciklopédia III. A szellem filozófiája*, uo. 1968. 23. o.

<sup>8</sup> Uo. 186—188. o.

Hegel itt is megkülönbözteti a *külső-szervetlen* természetet és az ember *belső-szerves* természetét. A külső természet a szükségszerűség és esetlegesség birodalma, amely nem marad meg ebben a meghatározottságban, hanem a szellemi birtokba veszi és átformálja. A természetnek a szellem általi birtokbavétele *átmenet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába*. A filozófiai-antropológiai háttér így megalapozza a jogfilozófiai; az ember érzéki lény mivoltához kötődő gazdasági tevékenységet az ember szubsztancialitásához, gondolkodó és szabad lény mivoltához méri. Innen szemlélve a szükséglet, az érzékiség, a gazdaság az ember szubsztancialitásának külső és formális világa — a külső szükségszerűség, a formális szabadság birodalma. Ezt a történetfilozófiai aspektushoz is visszacsatolja Hegel: így a szükséglet a jelenhez tartozik, a polgári társadalom eleme, de a szellem világtörténetének perspektívájából mulékony mozzanat.

Az ember antropológiai lényként *univerzális* is. Egyetemessége vágyaiban és szükségleteiben is érvényesül: „[ . . . ] kitágítja képzeletét és reflexiói által vágyait — ezek nem alkotnak zárt kört, mint az állat ösztöne [ . . . ]” (*Jogfilozófia* 185. §. Függ., 210. o.) Az ember megsokszorozítja a szükségleteket, úgy, hogy megkülönbözteti a konkrét szükségleteket, egyes részekre és szempontokra bontja azokat. Az állat szükségleteinek zárt köre a kielégítés eszközeinek és módjainak korlátozottságával függ össze — a pusztá gyakorlati viszonyal. Az embernél, igazi gyakorlati viszonya következtében, nemcsak szükségletei, hanem a kielégítés eszközei és módjai is megoszlanak és megsokszorozódnak. Mindezt a *műveltség* és a *munka* viszi véghez.

A munka közvetítés a szükségletek és a kielégítés eszközei, módjai között. „Az a közvetítés, amely a *különös* szükségleteknek megfelelő ugyancsak *különös* eszközöket elkészíti és megszerzi, a *munka*, amely a természettől közvetlenül szolgáltatott anyagot e sokféle célra a legkülönbélebb folyamatok által specifikálja. Ez a formálás adja meg mármint az eszköznek az értékét és célszerűségét, úgyhogy az ember a maga fogyasztásában főképpen *emberi* alkotásokhoz tartja magát s az emberi fáradozás produktumait fogyasztja.” (*Jogfilozófia* 196. §., 218. o.) A szükségletek megsokszorozásában az ember különössége s egyben univerzalitása képződik, s mindez a humanizálódás mutatója. A szükségletek, a kielégítés eszközei és módjai egyaránt emberiek: ezeket, a természeti anyagot formáló munka révén, az önmagát is alakító ember szerzi meg.

A szükségletek *humanizációja* így egyúttal *társadalmiasulásuk*: a természeti szükségletekbe a szellem formálja bele önmagát, s bennük szabadságát önti létezési formába. „Mivel a társadalmi szükségletben, mint a közvetlen vagy természetes szükségletek kapcsolatában a *képzet* szellemi szükségletével, az utóbbi mint az általános túlnyomóvá teszi magát, ezért ebben a társadalmi mozzanatban a felszabadulás szempontja rejlik: az, hogy a szükséglet szigorú természeti szükségszerűsége elrejtőzik, s az ember a *saját*, mégpedig általános *véleményével* és egy csak magacsínálta szükségszerűséggel foglalkozik, csupán külső esetlegesség helyett belső esetlegességgel, az *önkénnyel*.” (*Jogfilozófia* 194. §., 217. o.)

Ezért az egyszerű-közvetlen természeti szükségletek koncepciója, amelyben föltételezve van az ember szabadsága, hamis vélekedés: a munkában rejlő fölszabaddulás révén különbözteti meg a szellem — az ember — önmagát a természettől, s azt reflexe: munkája és műveltsége tárgyává és termékévé teszi. A természeti szükséglet ezért *társadalmi* és *művelt* szükséglet is: a szabadságnak munkával és műveltséggel létrehozott, általuk fönn tartott, s nem természettől adott létezési formái. Így a szükségletek rendszere a *szabadság alakulata* is.

A szükséglet — miként föntebb láttuk — sokrétű fogalom a *Jogfilozófiában*: eszme, történeti alakulat, a humanizáció, a társadalmiasulás, az univerzalitás szférája, a műveltség és a szabadság alakulata. A szükséglet hegeli koncepciójához hozzátartozik a *gazdaságfilozófiai* jelentés is — erre is utaltunk. A szükséglet eredetileg a gazdaságtan kategóriája; ott a használati érték fogalomképzésével együtt vetődik föl. A szükséglet tehát a politikai gazdaságtan tárgya, amely — Hegellel szólva — „becsületére válik a gondolatnak”. A gazdaságtan az embert burzsoáként kezeli. *Homo oeconomicus*-fogalmában viszont összemosódik az ember mint a képzet konkrétuma, vagyis a szükségletek tárgya, valamint a burzsoá, a polgári társadalom tárgya. Azonban a polgári társadalom elemei sajátos módon szerveződnek totalitássá; a szerveződés rendező elve a *rossz végtelen*.

A polgári társadalom a szükségleteknek, az eszközöknek, az eszközök egymást keresztező mozgásának, a szükséglet kielégítési módjainak, a munkának, a cseréjüknek, s mindezek mögött a különös egyének egymásra vonatkozásainak a végtelenségbe haladó megsokszorozódása. „Éppígy *megoszlanak* és *megsokszorozódnak* az *eszközök* a partikuralizált szükségletek számára és általában kielégülésük módjai, amelyek ismét viszonylagos célok és elvont szükségletek lesznek — egy a végtelenségbe menő megsokszorozódás.” (*Jogfilozófia* 191. §., 215. o.) A munkának, a szükségleteknek, az eszközöknek a rossz végtelensége a végest, a partikularitást reprodukálja, a „végesített végtelent” állítja helyre. A végtelen ezen alakja felszínes: esetleges mozgása következtében csak formája a végtelennek, de tartalma véges. „Aminek választását az akarat elhatározta, azt éppígy feladhatja ismét. Ezzel a lehetőséggel azonban, [...] amelyet annak helyébe tesz, s így a *végtelenig*, nem jut túl a végességen, mert minden ilyen tartalom a formától különböző, tehát véges valami [...]” (*Jogfilozófia*, Bevezetés, 16. §., 49. o.)

A *logika tudományában* bővebb fölvilágosítást kapunk a rossz végtelenről: „Átmenetelük folyamata a következő részletes alakot mutatja. A végesen túlmegyünk a végtelenbe. Ez a túlmenés mint külső tevékenység jelenik meg. Mi keletkezik ebben a végesen túleső üresben? Mi benne a pozitívum? Mivel a végtelen és a véges elválaszthatatlan (vagy mivel ez a véges oldalán álló végtelen maga is korlátozott), keletkezik a határ; a végtelen eltűnt, fellépett a mása, a véges. De a végesnek ez a fellépése mint a végtelen számára külsőleges történés jelenik meg, az új határ pedig mint olyasmi, ami nem magából a végtelenből keletkezik, hanem éppígy készen megvolt. Ezáltal visszaesés történik az előző, hiába megszüntetett meghatározásba. Ez az új határ azonban maga is csak olyasmi, amit meg kell szüntetni, vagyis amin túl kell

menni. Ezzel újra az üres, a semmi keletkezett, amelyben éppígy megtaláljuk ama meghatározottságot, egy új határt — s így tovább a végtelenségig.”<sup>9</sup>

Miként hat a *szükségletek birodalmában* a rossz végtelen elve? Tudjuk, hogy az ember szükségleteinek ismérve Hegel szerint a szellemi megkülönböztetése a természetitől és reflexe a természetire. Ez a reflexió a munkában és a műveltségben történik, s eredménye a szükségletek társadalmiasulása és humanizálódása. Ezzel megszűnik az állati szükségletek partikularitása, s a kielégítés eszközeinek, módjainak véges, korlátozott mivolta is. Az állati szükségletek partikularitását a humanizációs folyamatban meghaladja az ember, sőt azt a fajta partikularitást is, amelyet a „régí világ” (a prekapitalista alakulatok) a szükségletek zárt és szilárd jellegével alakított ki. A polgári társadalomban felel meg az emberi szükséglet a fogalmának: ez a szükségletek általánosulásának, társadalmiasulásának, végtelenségének történelmi alakulata.

De ellentmondásokban mozgó alakulat egyúttal. Hegel különösen a 191. és a 195. §-ban exponálja ezt a meghasonlottságot. A szükségletek végtelenbe menő megsokszorozódása „[...] valami teljesen kimeríthetetlen és végtelenbe menő, mert minden kényelem megmutatja ismét a vele járó kényelmetlenséget, s ezek a feltalálások nem érnek véget.” (*Jogfilozófia* 191. §. Függ., 215—216. o.) „Ha a társadalmi állapot a szükségletek, eszközök és élvezetek határozatlan megsokszorozódására és specifikálódására irányul, amelynek, miként a különbségnek természetes és művelt szükségletek között, nincs határa — ez a *fényűzés*. Ez éppoly végtelen növelése a függésnek és szükségesnek [...]” (*Jogfilozófia* 195. §., 217. o.) A szükségleteknek ez a mozgása felszínes váltakozás: ugyanannak az unalmas ismétlődése.

Hegel fölismeri, hogy az általános társadalmi szükségletek a polgári társadalomban meghasonlott alakban existálnak; fölfedezi, hogy itt a materiális szükségletek kizárólagosságra törnek. Azt is jól látja, hogy nem fogyasztás, hanem a „nyereségre törekvő” osztály érdekei motiválják ezt: a profit a materiális szükségletek abszolút szükségletté válásának alapja. E ponton Hegel leszámol a „kölcsonös egymásrautaltság” illúziójával, s a profitban ismeri föl a polgári társadalom igazi általános szükségletét. „Ha a polgári társadalom akadálytalanul működik, akkor önmagán belül *népessége és ipara állandóan növekedőben van*. Az emberek kapcsolata *általánossá* válik szükségleteik által, s általánossá válnak a módszerek is, amelyekkel megteremtik és elosztják az eszközöket e szükségletek kielégítésére: ily módon nő a *gazdaságok felhalmozódása*, mert e kettős általánosulásból a legnagyobb nyereség adódik — az egyik oldalon. A másik oldalon nő a különös munka *elszigetelődése és korlátozottsága*, s ezzel az e munkához kötött osztály *függősége és nyomora*. Összefügg ezzel az, hogy az így sújtottak képtelenek érezni és élvezni a polgári társadalom további szabadságait és különösen szellemi előnyeit.” (*Jogfilozófia* 243. §., 252—253. o.) A függőséghez és nyomorhoz kötött, munkát végző osztály, valamint a gazdagságot és a profitot

<sup>9</sup> *A logika tudománya*, I. k., ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979, 115. o.

felhalmozó osztály viszonya a polgári társadalom szociális szerkezetének olyan rétege, amellyel számolni kell. Nyilvánvalóan szembekerül így Hegel a polgári társadalomnak az elvont jogban kifejtett föltételrendszerével, amely az elszigetelt ember — a csereérték-szubjektum — formális azonosságán és egyenlőségén alapult.

Ezért aztán a túltermelés problémáját, amelyet a gazdaságtan is érzékelt, Hegel továbbgondolja. Megmutatja, hogy a túltermelés szintén a rossz végtelen mozgása. Ezért sem abszolút túltermelés: ti. a fogyasztók hiánya nem csupán fogyasztási probléma, hanem fogyasztáson kívüli tényezőktől is függ. Attól a termelési és szociális szerkezettől, amely a fogyasztást a rossz végtelenség elve alapján működteti, s ez „alulfogyasztáshoz”, illetve „túlfogyasztáshoz” vezet. Hegel látja azt is, hogy a túltermelés mellett nem elég gazdag a polgári társadalom, mert a szegénységnek nem tud véget vetni. Ezért mondhatni „alultermelés” is jellemzi. A fogyasztás, amely uralomra tör a szükségletek rossz végtelenségében, valójában nem abszolút túlfogyasztás, mert a szegények számára „alulfogyasztás”. Hegel tehát a fogyasztás szférájában a fényűzés, azaz a túlfogyasztás, valamint a nyomor, a szükség, azaz az alulfogyasztás ellentétére bukkan, s jól érzi itt a „nyereségre törő osztály” érdekeinek elsőbbségét. Egy, a polgári társadalomban föloldhatatlan ellentmondást konstatál: a materiális szükségletek kimeríthetetlen mozgása, az anyagi javakban való gazdagság abszolút és általános szükségletté válik. Ugyanakkor látja, hogy ennek nincs mindenki számára realitása. Ám a polgári társadalom maga is kitermeli ezen ellentmondást látszólag föloldó univerzális formát. Ez az általános és abszolút szükséglet az, amit a pénz univerzalizáló alakja hordoz: a pénz az általános szükségletet és az általános embert mutatja be. Minden dolgot, ezáltal minden embert és emberit képvisel — így lesz *jel*.<sup>10</sup>

Ám Hegel átlátja, hogy ez nem oldja föl a kollíziókat, hanem az egyik pólus prioritását biztosítja. Így aztán a materiális szükségleteket és ennek dologi alakját, a pénzt abszolutizáló polgári társadalom *gyakorlatilag — reálishan termeli az ökonomizmust*: az ember minden meghatározottságát, képességeit, szükségleteit burzsoá létére és funkcióira vonatkoztatja és ahhoz méri. Az ember azonos a burzsoával: Hegel azonban ezt nem tudja elfogadni. A végtelenségnek a polgári társadalomban kibontakozott alakja nem igazi fejlődés; márpedig Hegel ember- és történelem koncepciójának kritériuma a szabadságban való előrehaladás. A polgári társadalomban a „progresszus” a rendező elv: „[...] a progresszus ezért ugyancsak nem továbbjutás, hanem egy és ugyanannak az ismétlése [...], a negatívum tehetetlensége [...]”<sup>11</sup>

A polgári társadalom szükségletei a *végtelen formáját* öltik föl, *tartalmuk* azonban a *különös cél*, a *különös vágy*. Ezért a fölszabadulás, az általános és a végtelen bennük

<sup>10</sup> A pénz általános szükséglet-mivoltát már a fiatal Hegel fölismerte: „Pénz, ez az anyagi, létező fogalom, az egység és a lehetőség formája a szükséglet minden dolgában.” (Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth—Akadémiai Kiadó, Bp. 1976, 340. o.)

<sup>11</sup> *A logika tudománya*, I. k., i. k. 203. o.



formális. Így viszont — véli Hegel — a végtelent pusztán formájában felmutató szükségleteket joggal nevezhetjük, Spinoza nyomán, *képzelt végtelenségnek* (infitum imaginationis). A problémát ugyanis Hegel számára nem a materiális szükségletek okozzák, de nem is végtelenségük; mindez a fölszabadulás és a műveltség mutatója is. Hegel a szükségleteknek azt a *rossz végtelenségét* utasítja el, amelyet a polgári társadalom produkál. Szerinte a végtelennek két alakja van: az igazi, a valóban végtelen (infitum actu) és a rossz végtelen. Az igazi végtelenben a fogalom és a létezési forma megfelelnek egymásnak: a fogalom létezése, tárgyi külsődlegessége maga a belső: „Joggal képzelték a végtelenséget egy kör képében, mert az egyenes vonal kimegy és egyre tovább megy ki, s csupán a negatív rossz végtelenséget jelzi, amely nem tér vissza magába, mint az igazi végtelenség” (*Jogfilozófia*, Bevezetés, 22.§. Függ., 53—54. o.)

A polgári társadalom egyik tendenciája szerint a materiális szükségletek megsokszorozódnak és kielégítésük maga is e szükségletek végtelen megsokszorozásához vezet: a kielégítést tolja el a végtelenbe. Ezzel viszont a kiindulópontot reprodukálja, így a kielégítés a szükségletek *képzelt* kielégítése. A szükségletekben s kielégítésükben érvényesülő általánosulás ezért helyreállítja a partikularitást: az újabb, de mégis ugyanazon szükségletekkel rendelkező különös személyeket egyszerűen reprodukálja. A polgári társadalom szükséglet-birodalmában a szabadság s az általánosulás úgy érvényesül, hogy a folyamatok a végtelenbe tartó mozgás meghasonlott formameghatározását öltik föl. Bennük a formális általános, a formális szabadság, a negatív-rossz végtelen birodalma képződik.

Így Hegel, a jelen álláspontját a jövőre is transzponálva, arra a következtetésre jut, hogy a tárgyi világ az emberi gazdagodást mindig csak ellentmondásosan hordozhatja. Álláspontja szellemi rokonságban van a *protestantizmussal*. A protestantizmus az embert belső világa, szellemisége felé fordítja, s a külvilágra orientált szükségleteket, törekvéseket is erre a belső szférára reflektálva értelmezi. A gondolat, a benső világ közegében nemcsak az objektív társadalmi valóság veszít jelentőségéből, hanem a külvilágra, a valóságra orientált szükségletek és érdekek is. Nemcsak a gondolat szabadságát helyezi a cselekvés szabadsága elé, hanem az eszmeiségben megnyilvánuló szabadságot az érzékiség alakjaihoz kötött szabadságnál többre tartja.

Láttuk, hogy Hegel az ember szubsztancialitását a tárgyi világon kívüli szférában találta meg.<sup>12</sup> A szükségletek és általában az ember érzékiségét, a történetiség alapján, a munka és a műveltség kategóriáival interpretálta. Mégis — végső soron — történetietlen szükségletkonceptiót alkotott; mégpedig azért, mert a munkának és a

<sup>12</sup> Hegel fogalmi fetisizmusában az érzéki és a gondolati viszonya megfordul. Erről írja Marx: „És mert a gondolkodás azt képzei, hogy közvetlenül önmagának a másikja, *érzéki valóság*, tehát számára az akciója *érzéki valóságos* cselekvésként is érvényes, ezért ez az elgondoló megszüntetés, amely tárgyát a valóságban meghagyja, azt hiszi, hogy azt valóban leküzdötte, és másrészt, mert az számára mármint gondolati mozzanatként lett, azért valóságában is mint önmagának, az öntudatnak, az elvonatkoztatásnak öngigazolása érvényes számára.” *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Bp. 1970, 112. o.

szükségletnek a modern világban, a polgári társadalomban érvényes formameghatározásait általános formameghatározássá tette. Mivel a tárgyasulás egyik történeti alakjában, a tőkés gazdaságban nem látott reális kiutat az elidegenedés megszüntetésére, ezt a perspektíva-hiányt a tárgyasulás, az érzékiség összes szférájára és alakulatára kivetítette. Ha — az anyagi javak ilyen ellentmondásosan szolgálván az emberi gazdagságot — ezen ellentmondások konkrét történeti forrásait elfeledjük, akkor az elidegenedés és a meg hasonlottság kategóriáiban oldódik föl mindenféle társadalmiasulás. A szükségleteket ugyan Hegel is a gazdaság anyagaként értelmezte, ezek formameghatározottságát ő is a munkából eredeztette. Azonban ezt a formameghatározást az elidegenedés és tárgyasulás egysége konstituálta. Az elidegenedés mint formameghatározás így általános történetfilozófiai és filozófiai-antropológiai kategóriává szélesült, amelynek minden történeti alakulatban érvényesülnie kell. A hegeli szükséglet-koncepció történetisége így egy sajátos történetietlenséggel ötvöződik.

Az ember általánosulása és az ebben kibontakozó szabadsága a polgári társadalom alapfolyamata Hegel szerint. A polgári társadalom a „szabadság” világa, a szabadság pedig a különös egyének számára mindig az „integritás” ígérete. Valójában a polgári társadalom ezt a szabadságot, végtelenséget csak meg hasonlott alakjaiban képes nyújtani, ezért *formája* a szabadságnak, s a végtelenségnek és az integritásnak is csupán *ígérete*. E forma azonban az egyén számára az illúziók világa is, amelynek ugyanakkor realitása van. A látszatok és az illúziók — tudjuk Hegeltől — a polgári társadalom tagjainak tudatát és akaratát hatékonyan érintik. Ahogyan Hegel írja, a látszatnak kettős létezése van: fogalomként illúzió, „tévedés”, realitásként az erkölcsinek a jelenségvilága. A polgári társadalom a szabad szubjektivitás *illúzióját* nyújtja az egyének számára. Hegel kideríti, hogy őket tudati és akarati formában valóban a szubjektivitás szabadsága mozgatja, de ez csak a mögötte rejlő és az egyénektől független, számukra idegen általános roppant hatalmának az illuzórikus tudata és akarata.

Hegel tehát föltárja a polgári társadalom nagy antinómiáját: az ember különös meghatározottságai itt fejlődnek ki, gazdagságának tartozékaként. Ám ez mégsem a szabad szubjektivitás igazi lehetősége, mert a különös az egyéntől elkülönült társadalmi funkciók végtelen rendszerévé objektiválódik és a létrehozó egyének tudata és akarata ennek az idegen világnak a látszata, formális szabadság csupán. A létrehozó és fönttartó egyének számára idegen rend ez, amelybe ugyanakkor ők maguk be vannak sorolva. „A végtelenül sokféle eszköz és ezeknek éppoly végtelenül egymást keresztező mozgása a kölcsönös létrehozásban és kicserélésben összegyűl a tartalmában benne lakozó általánosság révén és *elkülönböződik általános tömegekben*, úgyhogy az egész összefüggés a szükségleteknek, eszközeiknek és munkáiknak, a kielégítés módjainak s az elméleti és gyakorlati műveltségnek *különös rendszereivé* alakulnak — olyan rendszerekké, amelyekbe be vannak osztva az egyének —, a *rendek különbségévé*.” (*Jogfilozófia* 201.§., 221. o.) A különös személyek és meghatározottságaik: a szükséglet, a munka, az eszköz, a kielégítés módjai, a műveltség s ezek

totalitása az egyénektől függetlenné vált társadalmi funkciók rendszereként exisztál, ezért ez nem valódi totalitása a különös személyeknek.

Hegel ezzel leleplezi a polgári társadalom egyik nagy titkát, azt, hogy szubsztanciájából eredően a szabad szubjektivitásnak a rossz, a negatív alakját produkálja. Ez érvényes mind a különös személy belső világára, mind az egyének egymásra vonatkozásainak rendszerére, általánosulásukra. A rejtett filozófiai antropológia, a történetfilozófia és a jogfilozófia egysége tehát gazdag szemléleti alapot nyújtott ahhoz, hogy Hegel a modern világot, a „kor szellemét” sokrétűségében és mélységeiben megértse. Ugyanakkor rendkívül problematikus is ezen aspektusok összefonódása. Nemcsak azt derítette ki ugyanis Hegel, hogy az ember elvont meghatározásai korábbi alakulatokban is léteztek, ám teljes kifejlésüket csak a modern világban érik el; de a modern világot, mint valamennyi meghatározás összességét, kezdetté is tette. Így „hamis szétválasztások” és „hamis egyesítések” kuszálódnak össze: a jelen — korántsem közvetlen politikai apologikus attitűddel, hanem elvont filozófiai síkon — válik abszolút vonatkoztatási ponttá. Ezért marad meg Hegelnél a polgári társadalom bírálata elvont filozófiai síkon, s így a cselekvés lehetőségei beszűkülnek: amit a jelen meghasonlott világában tehet az ember, azt az állam és a filozófia, a politikai és a gondolkodói magatartás nyújthatja.

## RESÜMÉE

*Erzsébet N. Rózsa: Hegels Menschenauffassung und die schlechte Unendlichkeit der Bedürfnisse*

Das *Bedürfnis* stellt in der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1820 bzw. in dem daselbst dargelegten ökonomisch—philosophischen System eine der zentralen Kategorien dar. Dieses ökonomisch—philosophische System beruht auf anthropologischen Voraussetzungen: Hegel wählt die Reflexionsbewegung der Sensualität der Menschen sowie seiner Beschaffenheit als denkendes Wesen zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Seines Erachtens besteht die Substantialität des Menschen darin, dass er ein Geist ist: er formt sich aus der Natur zum Geist. Dies bildet zugleich die Grundlage für die Welt der menschlichen Bedürfnisse.

Aber im modernen Zeitalter, in der ausgebildeten Form der bürgerlichen Gesellschaft werden die materiellen Bedürfnisse zum absoluten Bedürfnis. So wird im System der Bedürfnisse das schlechte Unendliche zum Ordnungsprinzip, welches die Par-

tikularität des Menschen herbeiführt. Das Elend wie auch der Luxus bringen gleicherweise den Partikular-Menschen hervor. Die Bedürfnisse verkehren sich in ihr Gegenteil: sie sind ihrem Wesen nach Parameter der Freiheit und Kultur, doch in ihrer Form eines schlechten Unendlichen stellen sie Quellen für die Entzweiung des Menschen dar. Hegels Gedankengang verschiebt sich: er hebt die für die kapitalistische Formation gültigen Bestimmungen der Bedürfnisse auf allgemein-anthropologische und geschichtsphilosophische Ebene. Deshalb gibt es für ihn nur einen Ausweg: mit der Sensualität wie mit der Entzweiung gleichzeitig aufzuräumen. Der die reale Entzweiung in der Sphäre der begrifflichen Erkenntnis aufhebende Philosoph-Mensch — und das ist eigentlich die Hegelsche Lösung — ist eine Illusion über die menschliche Integrität und Totalität, auch er selbst stellt eine der Entzweiungsformen dar.

# AZ ÉSSZERŰ ÁLLAMJOG

(Kritikai és megbékélés-mozzanatok

Hegel politikai írásaiban)

SIMON FERENC

A fiatal Hegel mély ellentmondása — az, hogy, Lukács szavaival, „erőnek erejével” olyan történetfilozófiát akar „kierőszakolni”, amelyben a kibontakozott polgári társadalom arra hivatott, hogy megteremtse egy új hőkorszak alapját — a berlini korszakra föloldódik, hogy egy másik, ugyanolyan mély ellentmondásnak adja át a helyét. A társadalomfilozófia utópikus színezete megszüntetésének az az ára, hogy Hegel kénytelen lesz a jelen társadalmi viszonyainak kétségtelen ellentmondásosságát egy metafizikai konstrukcióból levezetetten föloldani; a megbékélés eszmei mozzanatait<sup>1</sup> a *főnnálló társadalmi viszonyokra is kiterjeszteni*. A főnnálló társadalmi viszonyokhoz való alkalmazkodás, a *valóságnak mint ésszerűségében szükségyszerűnek* a fölmutatása képezi a hegeli „megbékélés” általános alapzatát.

A már Jénában (1801—06) kialakult társadalomfilozófiai modell alapján megjelenő logikai megbékélés-struktúrának a tulajdonképpeni *társadalmi praxisra vonatkozó következményeit* Hegel egészen Heidelbergig (1817) *nem vonja le*. A társadalom ellentmondásosságán való gyakorlati túllépésre vonatkozó hegeli vázlatok egészen eddig megőrzik végső soron *utópikus* színezetüket: egy „erkölcsi” jövő lehetőségének várása elnyomja az ellentmondások összebékítésének törekvését. Jól példázzák ezt azok a politikai írások, amelyekben Hegel ekkoriban a főnnálló társadalmi-politikai viszonyokat elemzi.<sup>2</sup> Éppen ezért, a „megbékélés” tartalmait illetően, nem kis eltérés mutatható ki Hegel gondolkodói fejlődésének egyes stádiumaiban. Az azonos szubjektum—objektumból eredő „hamis” dialektikának a főnnálló társadalmi viszonyokra való kivetítése, a jelennek ésszerűkénti elismerése csak a berlini

<sup>1</sup> A „megbékélés” (Versöhnung) Hegelnél — annak általános logikai tartalma szerint — az azonos szubjektum—objektum elvén fölépülő „hamis” dialektika (Lukács) lehetőségeinek beteljesülése. Az azonos szubjektum—objektum viszonyban rejlő főbb megbékélés-mozzanatok a következők: a *közvetítés* idealista értelmezése; a „különösnek” az „általános” alá rendelése; a „totalitás” dezontologizálása; az „érvényesség” ontológiai alapjaként megjelenő „elismerés”.

<sup>2</sup> „Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung” (a továbbiakban: „Magistratsverfassung”); „Die Verfassung Deutschlands”; „Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816” (a továbbiakban: „Landstände”). Mindhármát ld.: G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke. Band VII., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1913 (a továbbiakban: Lasson).

korszakban teljeseedik ki. A fönnállóhoz való hegeli viszonyulás azonban rendkívül összetett. Ahogy J. Barion írja, „Hegel elsősorban » filozófiai tekintettel « volt korának társadalmi-politikai valóságára, ami azt jelentette, hogy ezt a valóságot mint az *örök észszubsztancia megjelenését* próbálta felfogni.”<sup>3</sup>

Hegelt, a *politikai* gondolkodót, tehát minden ízében befolyásolja a *filozófus* Hegel; mind a nagy dialektikus, mind pedig a rendszeralkotó „metafizikus”. A fönnálló „politikai valóság” nem bír *önálló* jelentéssel Hegel számára. A politikai élet sokszínű formakollekciója csak annyiban érdekes a filozófia számára, amennyiben kifejeződik benne a „szellemi szubsztancia”, a történelem objektív törvényszerűsége. Az, ami a „napok feladatához tartozik”, a véletlenszerű események „sürgése-forgása”, önértékűen nem sorolható a filozófiai vizsgálat körébe. Emellett azonban kirajzolódik az is, hogy Hegel történetfilozófiai meglátásai, a kikristályosodó nagy elvek, mennyire a kor társadalmi-politikai problematikájában gyökereznek; hogy mennyire a fönnálló viszonyok *valósága* és ellentmondásai határozzák meg Hegel *filozófiai* állásfoglalását. Hegel minden állásfoglalása magán viseli az *elmélet ideális eszményének és a valóság prózai gyakorlatának tudatosított ellentmondását*.

Az eszmény és valóság, elmélet és gyakorlat, a nyugat-európai színvonal és kora Németországának elmaradott állapota között feszülő — általa reálisan soha föl nem oldott — ellentmondások a hegeli gondolatiság állandó vonatkoztatási pontjait jelentik. Az ellentmondások föloldására tett kísérletek eredményezik a valóságnak eddig soha föl nem mutatott összetettségében való ábrázolását; a kísérletek végső kudarca pedig a döntő lépés előtti megtorpanást és az ellentmondások megbékeltetését.

Az az „ésszerűségében szükségszerű” valóság, amellyel Hegel megbékél, *nem* egyszerűen a kor *német* valósága.

A kor európai, *világtörténelmi valóságának* — amelyből Hegel mindig is kiindult — jellegzetességét a feudalizmus méhében kibomlott, és egyre meghatározóbb jelentőségre szert tevő, *tőkés* viszonyok és a társadalmi *elidegenülés* ezzel párhuzamos kiteljesedése adják. A korabeli német viszonyok sajátossága, hogy bennük egyszerre és egyenlő súllyal vannak jelen ezek a mozzanatok: a fejletlen termelőerők és a „weszfáliai béke által megszervezett politikai anarchia” (Hegel), a tőkés viszonyok fokozódó elterjedése, a nép szellemi korlátoltsága és anyagi nyomora. Hegel azonban mindig is a fejlett Nyugat által megvalósított társadalmi „lényegből” — az ipari civilizációt kifejlesztő *tőkés termelőerőkből*, ill. *munkamódból* és a francia forradalom mozgalma által létrejövő *polgári szabadságból* — kiindulva értékelte a német társadalmi viszonyokat.

A hegeli teljesítményt épp az minősíti, hogy mennyiben tudja az eszményi lényeg és a fönnálló német valóság közti, kétségtelenül meglévő különbséget elméletileg kimutatni. Látni fogjuk: még a „megbékélés” kiteljesedését hozó berlini korszak sem

<sup>3</sup> Hegel und die marxistische Staatslehre, 2. Aufl., Bonn 1970. (Kiemelés tőlem — S. F.)

értelmezhető a fönnállóval való teljes azonosulásként, a filozófia kritikai attitűdjének fölszámolódásaként. Nem arról van persze szó, amiről Adorno beszél, hogy ti.: „A hegeli apologetika és rezignáció egy jellegzetes polgári álarc, melyet az utópia azért tett fel, hogy ne ismerjék fel és ne éréjk tetten azonnal.”<sup>4</sup> Inkább arról, hogy — a berlini korszak releváns műve, a *Jogfilozófia* meggyőző erről — a Hegel által fölvázolt és a ténylegesen fönnálló társadalmi struktúra a berlini korszakban sem fedik egymást. Itt a legerősebb ugyan a Németország konkrét viszonyaihoz való közeledés, de a különbség objektíve itt is fönnmarad.

Hegel első gondolkodói korszakában — annak következtében, hogy még nem vet igazán számot az ipari és a politikai forradalom tényével és következményeivel — az észeszmény és valóság tudatosított ellentmondása helyett csak egy elvont erkölcsi nézőpont, egy (meghatározatlan) *demokratikus aufklérista társadalomeszmény* nézőpontja uralkodik. Az itt kifejtett gondolatrendszer még nem a valóságos korviszonyok elfogulatlan elemzésére épülő politikai-társadalmi elmélet, hanem csak *egy idealizált eszmény „külsődleges” vonatkoztatása* az antik történeti anyagra, illetve a fönnálló társadalom differenciálatlanul kezelt szerkezetére. Az „eszményi” társadalom hegeli fölvázolása mindamellett lényeges *módszertani* újdonságot mutat az aufklérista társadalomelméletekben, még a kanti—fichtei gyakorlatfilozófiában megfogalmazott eszmékkel szemben is.

A kanti—fichtei társadalombölcseletnek mindvégig fogyatékosága maradt, hogy az észeszmény történeti realizálódásának, gyakorlati megvalósulásának kérdését reálisan föl sem vetette. Hegel már a „republikánus korszakban” (Lukács) lényegesen túlhaladt a kanti—fichtei, szubjektivistikus morálfilozófián, egy eszményi állapot elvont követelésén, azzal, hogy *a profán gyakorlatra vonatkoztatta* az „eszményt”. Gondolkodói fejlődésének fordulatát éppen az eredményezi, hogy Hegel levonja a kanti—fichtei *filozófiából* adódó gyakorlati következményeket (végleg persze majd csak a „Természetjog”-tanulmányban és a *Fenomenológiában*); hogy számot vet a *kritikai filozófia* *észkövetelményeinek tárgyi realizálhatatlanságával*. Ehhez a számvetéshez pedig már ebben a gondolkodói korszakban is az kell, hogy *a fönnálló valóságot* vesse alá *elemzésnek*. Az antikvitás hegeli „szép erkölcsisége” így semmiképpen sem légből kapott eszmény csupán, elvont filozófiai elvek kvintesszen-ciája, hanem a — jóllehet még differenciálatlanul kezelt, főként ideologikus elvek formájában megjelenő — *fönnálló valóságnak eszményített ellenképe*.<sup>5</sup> Az eszményítés tényén ez persze nem változtat, mint ahogy azon sem, hogy az utópikus, elvárásra épülő módszertan még uralkodó marad. De Hegel éppen a fönnálló viszonyok

<sup>4</sup> *Aspekte*, Frankfurt/M. 1963, 60. o.

<sup>5</sup> Ezt a fejlődést a következő írások jelzik: „Systemfragment”, in: *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907; „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”, in: *Gesammelte Werke Band IV., Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968; „Positivität der christlichen Religion”, in: *Theologische Jugendschriften*, i. k. Magyarul az *Ifjúkori írások* (válogatta: Márkus György) c. kötetben, Gondolat, Budapest 1982.

elemzésén keresztül érti meg, hogy az antikvitás szerves közösségei, ezek eszményített zártsága és teljessége, korlátolt jellegűek; mint ahogyan azt is, hogy a „szép erkölcsiség” viszonyai végérvényesen és történeti szükségszerűséggel lettek visszahozhatatlanokká. És éppen ez a fölismerés fogja a fönnálló valóság elfogulatlan vizsgálatára késztetni, arra, hogy a polgári társadalmat öntörvényűsége alapján közelítse meg.

Németország társadalmi viszonyainak — tehát az eszményben megfogalmazottak<sup>6</sup> „fönnálló” ellenképének — első tablóját 1798-ban vázolja föl Hegel, a *Württemberg legújabb belső viszonyairól, különös tekintettel a magisztrátusalkotmány fogvatékosáigra* című írásában. Hegel itt annak a ténynek a rögzítésével kezdi fejtegetéseit, hogy a württembergi állapotok történetileg túlhaladóttak, melyekben, éppen ezért, a nép többé már nem töltheti be történelmi föladatait. Ez a túlhaladottság abban jut kifejeződésre, mondja Hegel, hogy a nép érzelmi és értelmi tespedtségbe jutott; „türelmes belenyugvással várja a mindenható végzetet”. — „Jóllehet a változás szükségszerűségét [...] érzik és elismerik, mégis — ha el kell kezdeni valamit — gyengeséget árulnak el, mindent meg szeretnének tartani, aminek a birtokában vannak . . .”<sup>7</sup> A történelmi túlhaladottság oka Hegel szerint a *szellemiség meghasonultsága*, ami szükségképpen maga után kell vonja az állapotok (a politikai rendszer) megváltoztatását. „Mennyire vakok — írja Hegel —, akik hinni szeretnék, hogy továbbra is fennállhatnak az olyan berendezkedések, alkotmányok, törvények, amelyek már nem egyeznek meg az emberek szokásaival, szükségleteivel, véleményével, amelyekből elszállt a szellem . . .”<sup>8</sup>

Jól látható, hogy a „túlhaladottság” jellemzésénél Hegel ugyanazokat az érveket sorakoztatja föl, amelyeket korábbi írásaiban az antik társadalom bukásának körülményeiként is fölhozott: a népszellem egységének megbomlását, az emberek tespedtségét, a közügyektől való elfordulását.<sup>9</sup> Ez az analógia semmiképpen sem erőltetett: a *történelmi túlhaladottság* meglétének objektív kísérőjelenségeit ragadja meg vele Hegel. Persze csak a kísérőjelenségeit, és nem többet. Nem látja ugyanis azokat a (gazdasági) okokat, amelyek a „meghasonlottság” kialakulását előidézik. Igaz, hogy a *változás történeti szükségszerűségére helyezi a hangsúlyt*, de a viszonyok megváltoztatását illetően — mert ennek alapjait természetesen nem ismeri — nincsen konkrét gyakorlati javaslata. Miután megállapította a „túlhaladottság” tényét, keresi azokat a társadalmi *erőket*, amelyek az átalakítást megvalósítanák. Ezirányú javaslata nem a realista politikusé, hanem a metafizikus gondolkodóé: az új politikai rendszer

<sup>6</sup> „Eszmény”-en itt az *öntörvényű szabadságnak* „A keresztény vallás pozitivitása” c. munkában adott hegeli tartalmait kell értenünk: a maga szabta öntörvényűséget, az autonómiát, a tevékeny közösségi életet. Ld.: „Positivität der christlichen Religion”, i. k. 221. o.

<sup>7</sup> „Magistratsverfassung”, Lasson, 152. o.

<sup>8</sup> I. m. 151. o.

<sup>9</sup> Lásd: „Positivität der christlichen Religion”, i. k. 223. o.

megszervezését egy „olyan testület kezébe [kívánja] helyezni, amely független az udvartól, s amely felvilágosult és becsületes emberekből áll”.<sup>10</sup>

Hogy egy ilyen testület föllelhetősége illúzió, az tény. Mégis vannak olyan (elméleti) okok, amelyek némiképp indokolják föltételezését. Hegel ugyanis a politikai rendszer megszervezésénél nem támaszkodhat sem a monarchára, sem pedig egy széles, népi alapú választásra. Az *egyeduralkodót* azért nem tartja alkalmasnak az új politikai-társadalmi rendszer megszervezésére, mert „ex providentia majorum [a legfőbb gondoskodásra hivatkozva] minden hatalmat önmagában egyesít, és semmi garanciát nem nyújt arra nézve, hogy elismeri és tiszteletben tartja az emberi jogokat”.<sup>11</sup> Egy *széles körű választójog* megadását is visszautasítja azonban: „Amíg minden egyéb megmarad a régi állapotban — írja —, amíg a nép nem ismeri jogait, amíg nincs közösségi szellem, amíg a hivatalnokok hatalma korlátlan, mindaddig a nép választójogával csak azt érnék el, hogy alkotmányunk teljesen összeomlana.”<sup>12</sup>

Ezekben a fejtegetésekben kétségtelenül együtt található az igaz a hamissal. E hegeli okfejtés mögött ugyanis ott lappang az a reális belátás, hogy a kor Németországában nem fejlődött még ki egy sikeres társadalmi akcióra érett népi erő. A kispolgári és plebejus tömegek széles körű választás esetén — „lokális és temporális korlátoztságuk folytán” — manipulálhatók lennének, így a formailag demokratikus akció anarchiába és saját ellentétébe fordulna. (Hogy ez a félelem mennyire reális volt, jól mutatják az 1810—1820-as évek pszeudo-demokratikus mozgalmi, amelyek objektíve a feudális arisztokrácia érdekeit szolgálták, éppen nem a polgári átalakulást segítették elő.)

Tudjuk, hogy Hegel mindenkor a társadalmi fejlődés *objektivitását* és *szükségyszerűségét* hangsúlyozza. Mi másnak tekinthetnénk fönti aggályait, mint az átalakulás objektív föltételeinek hiányára való ráérzésnek? És ez a reális meglátás indikálja a *spekulatív következtetést*, a platóni „első kasztra” való hivatkozást. A „felvilágosult és becsületes emberekből álló testület” jól láthatóan egy testetlen, irreális erő: elvonatkoztatás a reálisan meglévő társadalmi szubjektumoktól — valójában nem más, mint egy, az *átalakulás funkcióját hordozó metafizikai szubjektum*.

De jelen van a hegeli szövegben a néptől való kispolgári elzárkózás is. Hegel mindig is rettegett a forradalmi mozgalmaktól, a „csőcseléktől”, mely „vak, féktelen elemként űrjöng, mint az áradat, csak rombol”. Mégsem ez a szubjektív ellenérzés a döntő, hanem az átalakulás szükségyszerűségének a biztosítására irányuló igény. Hegel az ész által vezérelt biztos átalakulás után vágyik, amelyet — hite szerint — csak gátolhat a „pillanat benyomásától vezérelt sokaság”.

Ésszeszmény és valóság utópikus ellenpontoszásának módszertana megy tovább a töredékekben ránk maradt *Németország alkotmányában*, „a Birodalom katasztrófájának kommentárjában” (Irrlitz). Ami ebben mindjárt föltűnik, az a Németország

<sup>10</sup> „Magistratsverfassung”, XIV. o.

<sup>11</sup> I. m. XII. o.

<sup>12</sup> I. m. XIII—XIV. o.



állapotáról és jövőbeli lehetőségeiről fölvetett láttelet — minden más hegeli művet meghaladó — pesszimizmusa. Ez a pesszimizmus döntően arra vezethető vissza, hogy Hegel — az ez idő tájt kifejlesztett „reflexiók forma” segítségével is — egyre mélyebben képes lehatolni a társadalmi viszonyok alapjához; egyre inkább megérti, hogy a hagyományos társadalmi struktúra (feudalizmus) szétzúzása nélkül Németország állami egysége, társadalmi előrelépése nem biztosítható; hogy az anyagi és a politikai érdekek tartományi és rendi partikularitásának fölszámolása nélkül Németország nem csatlakozhat a történelmi haladás folyamatához. A pesszimizmust az okozza, hogy a föltárt ellentmondások (meghasonlás, izoláció, szétaprózódottság, a cselekvés hiánya, a partikularitást rögzítő magántulajdon stb.) föloldásának Hegel semmiféle *reális* lehetőségét nem látja. Mindamellett fölvezet a kibontakozás *elméleti* útját, a jelen ellentmondását fölszámoló „ésszerű praxis” főbb mozzanatait. Ez a praxis azonban az *államszervező ész praxisa*, az ellentmondások föloldásának a jövőre kivetített eszményi folyamata. Amikor Hegel megállapítja, hogy a valóságos gyakorlat nem ésszerű, akkor nem próbálja a meghasonlott valóságelemeket fogalmilag összebékíteni, hanem följük rendeli az állam eszményített elvét, és ebből kiindulva teremti meg a jövő társadalmának képét.

A *megbékélés-szerkezetnek* ezzel már megjelennek bizonyos mozzanatai: jelen van a különösnek az általánosság alá rendelése, az ellentéteknek az általánosból kiinduló közvetítése. Hiányoznak azonban azok az elemek, amelyek a társadalmi megbékélésnek elengedhetetlen mozzanatai lesznek: a „jelen” valóságos viszonyai és a „jövő” eszményi berendezkedése olyan mértékben izoláltak, hogy megbékéltető közvetítésük teljességgel elképzelhetetlen.

A röpirat a következő keserű fölkiáltással kezdődik: „Németország nem állam többé. . . Ha feltesszük, hogy Németország állam, akkor az *állam felbomlásának ezt az állapotát* nem nevezhetnénk másként, mint [. . .] *anarchiának*, ha a részek nem szerveződtek volna ismét államokká, amelyekben az egységnek legalább a látszatát nem annyira egy még fennálló, mint inkább a hajdani kötelék emlékezete tartja fenn.”<sup>13</sup> A fönnálló állapotoknak — amelyek a feudalizmus „nyomorúságos, szinte groteszk roncsát képezik” — fő okát Hegel az *izolációban* látja. Mélyen reális történelmi érzékkel tapint rá a német fejlődés döntő mozzanataira, amikor a német nyomorúság meghatározó okaiként a feudális szétaprózódottságot, a partikuláris érdekek önzését, a nemzeti egység hiányát emeli ki. A „Magisztrátusalkotmány”-nyal szemben megnyilvánuló tartalmi-módszertani különbség szembeszökő. Hegel itt már nem elégszik meg annak megállapításával, hogy a korviszonyok „pozitívá” lettek, hogy „elszállt belőlük a szellem”: — azokat a konkrét jelenségformákat keresi, amelyek a társadalmi berendezkedés túlhaladottságának megnyilvánulásai. Az *izoláció* — mutat rá Hegel — a társadalom minden szférájában jelen van; s ez ugyanúgy vonatkozik az egyes tartományi államokra, mint az egyes rendekre, illetve egyénekre. Az államiság

<sup>13</sup> „Die Verfassung Deutschlands”, Lasson, 3. o.

fölbomlásának döntő oka az, hogy minden tartomány, minden rend, minden egyén a közösre, az általános érdekre való tekintet nélkül, csakis saját partikuláris érdekét hajszolja.

Hegel egyik mély meglátása, hogy a *magántulajdont* a szabadság realizálhatóságának egyik gátjaként tárgyalja. Úgy látja, hogy korábban (az általa ugyan eszményített, de nem egy oldalról helyesen megragadott „germán formában”) a rendek, illetve az egyének szabadsága azért nem állt szemben az egész társadalom szabadságával, az egyes azért kapcsolódhatott szervesen az általánoshoz, mert a „feudalizmus” tulajdona — *nem kizárólagos* tulajdon. A kor pozitivista természetjogásaival szemben is hangsúlyozza, hogy a modern korok „kizárólagos tulajdona az egyesek érdekeit teljesen elkülöníti egymástól”, ami végső soron szabadságnélküliségre, illetve az egyének kölcsönös függőségére vezet.<sup>14</sup>

Hegel a meglévő német *alkotmányt* is pusztá magántulajdonnak nevezi, az önmagukat túlélte feudális rendek, céhek stb. *magánbirtokának*, amely éppen e magánjellege folytán veszítette el minden reális vonatkozását a társadalmi egészre. „A politikai hierarchia minden egyes tagja, minden uralkodói ház, minden rend, céh, város, mindegyikük, amelyek az állammal szemben jogokkal és kötelezettségekkel bírnak, maguknak szerezték ezeket, s az állam, saját hatalmának ilyen mértékű megcsorbitása mellett sem tesz mást, mint egyszerűen megerősíti, hogy a hatalmat elragadták tőle.”<sup>15</sup> Ez az alkotmány azonban nem maradhat fenn, hiszen a régi feudális viszonyok maradványa, és éppen ezért „nem felel meg ma már a nemzet tényleges szociális és gazdasági állapotának”. Egy állapotot fönntartani „azért mert az *adott*” — nos, egy ilyen gyakorlat „szemben áll az ész minden mértékével és parancsával”.<sup>16</sup>

A *különös érdekek túlsúlya* objektíve teszi lehetetlenné a „valóságként létező általánosság” létét, vagyis a történelem objektív törvényszerűségeinek Németországban való érvényre jutását. A fogalom és a szükségszerűség belátása — fordítja szembe Hegel a fönnálló viszonyok elemzésének eredményét a kanti kategorikus imperatívusszal és a természetjogászok frázisaival — nagyon is erőtlen ahhoz, hogy a cselekvésre hasson. „A korlátolt életet mint hatalmat a jobb élet csak akkor támadhatja meg hatalommal, ha önmaga is hatalommá vált.”<sup>17</sup>

Hegel tehát nem hagy kétséget a valóság „nyomorúságának” döntő okát illetően. Nem a szellemi „fogalmi általánosság” hiányzik Németországban, hanem a cselekvés, a tevékenység általánossága; egy ebben kifejeződésre jutó olyan birodalmi érdek, amely a tényleges társadalmi viszonyokban alapozódik meg. Ehelyett azonban minden rész izolált az egésztől, az általánostól. És ez az izoláltság nemcsak az általános érdekek megvalósulását teszi lehetetlenné, hanem az egyes részek fönntmaradását is

<sup>14</sup> Uo. 9. o., lj.

<sup>15</sup> Uo. 10. o.

<sup>16</sup> Uo. 139. o.

<sup>17</sup> Uo. 140. o.

veszélyezteteti. Jogos tehát Hegel végkövetkeztetése: „Ha az elszigeteltségre való eme törekvés az egyetlen mozgató elv a német birodalomban, akkor Németország feltartóztathatatlanul halad bukásának mély szakadéka felé.”<sup>18</sup>

Ezzel a végkövetkeztetéssel tulajdonképpen befejeződött a fönnálló viszonyok hegeli bemutatása. A föladat most már az lenne, hogy a föltárt okok alapján Hegel fölvázolja azt az *eszményi struktúrát*, amely közömbösíteni képes a dezorganizáció okait, amely normális mederbe képes terelni a társadalom elszabadult, pusztító erőit, amely, fogalmából adódó racionalitásával, gátat tudna szabni az irracionális erők burjánzásának. Hegel — ahogy az „Erkölciség rendszere” és a „Természetjog” elemzése alapján is láthatjuk<sup>19</sup> — 1802-ben már világosan látja, hogy az állam és társadalom, köz- és magánszféra szétszakitottságának végső oka a társadalmi viszonyokban eluralkodó dezorganizáció. Úgy véli, hogy — mivel nem lát lehetőséget a gazdasági szféra „differenciáinak” megszüntetésére, sőt szükségszerűnek tartja őket — a politikai szféra organitásából (az államból) kiindulva kellene semlegesíteni a társadalmi ellentmondásokat. Az 1801—02-ben kidolgozott „metafizikai” módszer-tan, a gazdasági szféra különös ellentmondásainak *az állam általánosságában való föloldása*, az itteni kifejtést is uralja. Hegel hamis idealizálása ott van, hogy az *öntörvényű objektivitással rendelkezőnek* nyilvánított *politikai szférában* kívánja föloldani a gazdasági szféra antagonizmusait, mivel számára az állam képviseli a történelem racionális elvét, s benne kulminál a — metafizikai értelemben vett — szabadság, benne intézményesül az észkövetelmény.

Az az állam-kép, amelyet Hegel itt fölvázol, már magán viseli a részleteiben csak később kidolgozott *organikus állameszme* fő jegyeit. Olyan *kompenzáló erő* ez, amely (logikai) „közép”-státuszánál fogva kiegyenlíti az ellentétes „szélsők” különbségeit; olyan *tagolódott egész* (totalitás), amelyben — ahogyan azt Hegel majd 1817-ben megfogalmazza — „a részek különös, alárendelt részeket képeznek”;<sup>20</sup> olyan *erkölcsi közösség*, amely az egyének élő kapcsolataként, a szabad emberek tudatos egyesüléseként áll fönn.

A hegeli „állam” kétségtelenül eszményített intézmény; mindazonáltal nem csupán „eszmény”, amely téren és időn kívül „lebeg”. Részben arról van szó ugyanis, hogy fölismerhető benne az angol „dicsőséges forradalom” államberendezkedése — persze lényeges eszményítés, átszellemítés közvetítésével —, másrészt, és ez a hangsúlyosabb mozzanat, a hegeli államfogalom egy mondhatni *polemikus ellenfogalom*; a liberalizmus államkoncepciójának végső pontig kihegyezett eszmei ellentéte. Mint tudjuk, Hegel számára azoknak a garanciáknak a megtalálása a legfontosabb, amelyek biztosítják a társadalom gazdasági mechanizmusa öntörvényűségének „ésszerű”

<sup>18</sup> Uo. 142. o.

<sup>19</sup> Lásd: „System der Sittlichkeit” és „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, Lasson.

<sup>20</sup> „Landstände”, Lasson, 177. o.

keretek közé szorítását. (Ezért rendelte Hegel a „Természetjog”-tanulmányban az iparúzők rendje fölé a „szabadok” képzetes rendjét.) Ilyen garanciát Hegel szerint a liberalizmus állama nem nyújthat. Nem, hiszen ebben az esetben az állam csak „éjjeliőr”, amely a gazdasági mozgásokon kívül maradvá örökdi a gazdasági mechanizmus alapelvének, a „laissez faire”-nek érvényesülése fölött. Ha azonban az államnak csak éjjeliőr szerepet szánunk, akkor eszközként rendeljük alá a polgári társadalomban munkáló vak szükségyszerűség céljainak, s így nem teljesülhet a végső cél, az emberi társadalom megvalósulása.

Hegelnek ez a meglátása, minden misztifikálás ellenére, a francia forradalom tapasztalataiba való mély betekintésről tesz tanúságot; fölismeri ugyanis azt a szakadékot, amely a forradalom lelkesült tudata és prózai gyakorlata között fönnáll. A francia forradalom ténylegesen a *liberté—égalité—sûreté* elveit tűzi zászlajára mint az emberi jogok alapjait. Bennük a már kifejlődött polgár *magánemberi* státusának biztosítékaként követel *politikai* státust. Hegel azonban látja, hogy a forradalom *libertéjének* nincs „metafizikai értelemben” vett szabadság-jelentése; hogy az nem az ember mindenoldalú önmegvalósításának elve, hanem, épp ellenkezőleg, a gazdasági partikularitás fönn tartásának, a gazdasági és a politikai szféra szétválasztásának megnyilvánulása. Hegel tehát tudatosítja azt a szakadékot, amely a magánügy és az általános ügy szférája, illetve a magánember és a közösségi ember között a modern társadalomban fönnáll, s amelyet egy *külsőként* tételezett állam-intézmény semmiképpen sem hidalhat át. (Ezért van, hogy későbbi írásaiban, az 1831-es *Reformbill*-írásig bezárólag, a politikai szférának a gazdasági alá rendelését, illetve ennek ideológiáját mint „francia absztrakciót” bírálja.) Hegel szerint az államnak *belülről* kell beavatkoznia a társadalom életébe, s kell kiegyenlítenie a fönnálló különbségeket.

A hegeli állam *totalitás*, de nem *totalitárius* szervezet. A kommentárirodalomban ti. nem egy helyen található olyan vélemény, amely szerint a hegeli állam totalitárius, elidegenült intézmény, mely egyre inkább maga alá veti az egyéneket, azok minden szabadságkövetelményével és törekvéseivel egyetemben. H. Heller például úgy értelmezi Hegel államfölfogását, mint „a brutalitást megalapozó reális hatalomelméletet”.<sup>21</sup> De még Marcuse is úgy látja, hogy Hegel államfölfogása a „szabadság új értelmezéséből adódik”, amelyben a „kényszerítés”, az „alávetés” mozzanata kerül előtérbe.<sup>22</sup> Hegelnél azonban az a mozzanat uralkodik, amely a Fichtével szembeni — az 1801-es *Differenz*ben kifejtett — polémiáját is meghatározta. Egyrészt az egyének kiteljesedett szabadsága nem mond ellent az „egész” szabadságának, másrészt a közösség az egyén szabadságát nemhogy korlátozná, hanem inkább kibontakoztatja. Hegel már az alkotmányról szóló írásában is hangsúlyozza, hogy az állam a „vonatkoztatási pont” funkcióját csak az „egésszel való életösszefüggésben” tudja betölteni. „Az anarchia különbözik a szabadságtól — írja. — Hogy a szabadság *szilárd*

<sup>21</sup> Hegel und der nationale Machtsgedanke in Deutschland, 1921, 53. o.

<sup>22</sup> Vernunft und Revolution, Darmstadt und Neuwied 1972, 59. o.

kormányzatot követel, az mélyen bevéődött az emberek tudatába, de éppoly mélyen az is, hogy a törvények megalkotásában és a legfontosabb államügyek intézésében a nép közreműködésétől nem lehet eltekinteni.”<sup>23</sup>

Szó sincs tehát itt korlátlan hatalomról. Az állam az egyes részek (egyének, rendek stb.) szabadságát saját tevékenységi körükön belül meg kell hogy tartsa, ezt nem korlátozhatja; csakis arról kell gondoskodnia, ami az „egészre való vonatkozásban” jelentkezik. „Ha a hatalom egy közösségnek nem engedi megtenni azt — írja Hegel —, amit az véghez tud vagy akar vinni — amennyiben ez nem az egészre (Ganze) való vonatkozásban áll —, akkor ez a fölösleges beavatkozás mint türannisz jelenik meg.”<sup>24</sup> Az állam tehát nem avatkozik bele az egyének tevékenységébe, ha saját biztonsága ezt nem követeli meg. Az állam csak akkor lép közbe, ha „magábanvalóan sérthetetlen szabadságát” az egyesek veszélyeztetik. Egyébként csak kompenzálja az egyesek „természetesen centrifugális tendenciáit”, és így tartja fenn a társadalom ésszerű rendjét.

Az államnak ebből az elemzéséből azonban már egyértelműen kitetszik a hegeli államfölfogás — mindvégig megmaradó — legfőbb gyengéje is. Hegel — illuzórikusan — nem úgy tekint az államra, mint valami külső-idegenre, amelyben az elidegenülés viszonyai intézményesültek, hanem éppen ellenkezőleg: mint közösség-formára, mint az elidegenülés alóli fölszabadulás céljára és eszközére. Ennek a misztifikációnak kettős alapja van. Hogy Hegel *idealizálja az államot*, hogy nem fogja föl annak osztálytermészetét, az részben a németországi fejletlen osztályviszonyoknak is következménye. Mint Marx írja *A német ideológiában*: a kor német társadalmában „sem rendekről, sem osztályokról nem lehet beszélni, legfeljebb egykori rendekről és meg nem született osztályokról [...] Az állam ilymódon látszólag önálló hatalommá szerveződött [...] Ebből a helyzetből magyarázható [...] a Németországban forgalomban lévő valamennyi illúzió az államról.”<sup>25</sup>

Persze Hegel a Nyugat fejlett osztályviszonyait is ismeri, s államkoncepciója kiépítésénél — meghatározó módon persze majd a *Jogfilozófiában* — ezekből az állapotokból indul ki. Ha következetesen realista lenne, ha a gazdasági viszonyokból, mint különösből fejlesztené ki az államot mint az előbbi általánosát, akkor — ahogy Berlinben nevezi majd — a „polgári társadalom” ellentmondásrendszerére a totálisan elidegenült állam általánosát kellene fölépítenie. De Hegel — az állam osztályföltitiségének ekkor még világtörténeti illúziójához ragaszkodva — éppúgy metafizikus, mint realista, s így a szubsztancia általánosát, az elidegenülésmentes „szellemet”, a „politikai államot” teszi meg a társadalom kiindulópontjául, a „polgári társadalom” gazdasági és osztályellentmondásainak leküzdését várva tőle.

Észeszmény és valóság viszonyának hegeli „fenomenológiájában” — annak ellenére, hogy az „elvárára” épülő módszertant alapjaiban nem érintik, sőt bizonyos

<sup>23</sup> „Die Verfassung Deutschlands”, Lasson, 128. o. (Kiemelés tőlem — S. F.)

<sup>24</sup> Uo. 144. o. (Kiemelés tőlem — S. F.)

<sup>25</sup> Lásd Marx és Engels Művei 3. k. (1976) 180—181. o.

mértékben fölerősítik annak „kell” -mozzanatát — a napóleoni háborúk eseményei némi változást hoznak. A változás lényege abban ragadható meg, hogy Hegel az 1806-os évektől kezdve egyre kevésbé elégszik meg bizonyos elvont szabadságelveknek a társadalom reális gyakorlatától való számonkérésével; egyre inkább közelít a fejlett Nyugat valóságos társadalmi folyamatainak — szinte azt mondhatnánk: szociológizáló módszertanú — vizsgálatához. Távolság kerül például attól, hogy a francia forradalomnak (az új alkotmányjogi berendezkedésben intézményesült) szabadságelveit mint a történeti szükségszerűség „metafizikai princípiumait” fogja föl. A változás objektív alapja a forradalom „örökségének” napóleoni kiterjesztése. Napoleon erős központi hatalma (későbbi szóval: a bonapartizmus rendszere) Hegel számára olyan erőként jelenik meg, amely — hite szerint — az ipari civilizáció kialakulásával együtt járó antagonizmusokat, a gazdasági szféra dezorganikus mozgásait közömbösítheti. És ugyanígy a politikai „felépítményben” is: Hegel úgy gondolja, hogy az új, „bonapartista” alkotmányjogi elvek, az új típusúan *polgári alkotmányos berendezkedés* képes nemcsak fölszámolni a feudalizmus rendjeinek kiváltságait és a politikai anarchiát, de képes arra is, hogy a nép és a legfelsőbb hatalom között egy „közvetített” egységet hozzon létre.

Hegel szeme előtt föl villan tehát egy *ésszerű és tárgyi praxis megvalósításának lehetősége*. Ez a lehetőség most még Németország vonatkozásában sem tűnik elvontnak. A Rajna-vidék gazdasági forradalmasodása, a tizenhat német államot tömörítő Rajnai Szövetség megalakulása, a III. Frigyes Vilmos uralkodásának első nyolc éve alatt Poroszországban megtett liberalizálási kísérletek, Németország egyáltalában való gazdasági és politikai erjedése némileg alapot szolgáltatnak Hegel elvárásaihoz. 1807 novemberében (már Bambergből) így ír Niethammernek: „Mostanáig azt látjuk a franciák utánzásával kapcsolatban, hogy [a forradalom eredményeinek] csak az egyik felét veszik át és a másik felét elhagyják; azt a másik felét, amely pedig a legnemesebbet tartalmazza: a nép szabadságát, a népnek a választásokon való részvételét, a döntéseknek, vagy legalábbis a határozatok okainak a nép elé terjesztését. Az elhagyás következtében amaz első rész teljes mértékben saját ellentétébe fordul; önkényé, durvasággá, nyersséggé, kiváltképpen némasággá, a nyilvánosság gyűlöletévé, kiszípolyozássá és pazarlássá. Ezáltal lép fel a másik oldalon a minden szolgálalkúsággal és alávalósággal szembeni érzéketlenség, kedvetlenség és közömbösség.”<sup>26</sup> A fölsorolt szimptómák oka Hegel szerint az, hogy Németország nem rendelkezik alkotmánnyal, nincs erős központi hatalom, amelyben az állami hivatalok konkrét tevékenységi és hatáskörrel bírnának, azaz a német állam „nem rendelkezik a szabadság fő mozzanatával”. „Mégsem tekinthető csekélynek az, amit Németország Franciaországtól tanult, és a németek lassú természete *idővel még sokat profitálhat ebből.*”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Hegel levele Niethammerhoz, 1807. IX., ld.: *Briefe von und an Hegel*, I. k., hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952.

<sup>27</sup> Lásd uo. (Kiemelés tőlem — S. F.)

Látható, hogy Hegel számára a francia forradalom igazi elvei nem mások, mint egy *alkotmányos berendezkedés* fő jogi elvei, azok az alapelvek, amelyek — bár némileg módosult formában — a *Jogfilozófia* ideális berendezkedésének is fő tartalmát alkotják majd. Ami ebben az 1807-es levélben különösen figyelemreméltó, az az, hogy szemmel láthatóan fölerősödik Hegelnél a hatalom demokratikus eleme. Ha egybevetjük az 1798-as *Württemberg-törvénnyel*, ahol nem látta realizálhatónak a „felvilágosulatlan, a vak engedelmességhez szokott, és a pillanat benyomásaitól vezérelt sokaságnak átengedni képviselői megválasztását”;<sup>28</sup> vagy ideállítjuk az 1821-es *Jogfilozófia* egyik fejtegetését, miszerint „inkább úgy áll a dolog, hogy a nép [. . .] azt a részt jelenti, amelyik nem tudja, hogy mit akar”;<sup>29</sup> akkor itt szembeötlő e sajátosság.

Az ésszerű és tárgyi praxis *Németországban való realizálhatóságának illúziója* tükröződik *A szellem fenomenológiájának* „Az önmagában bizonyos szellem. A moralitás” c. fejezetében is. Hogy Hegel ebben a fejezetben valóban Németország lehetőségeit taglalja, az többek között abból is kiderül, hogy 1814-ben, egy Niethammerhez írt híres levélben, a *Fenomenológia* elvont fejtegetéseihez („[. . .] úgy ment át az abszolút szabadság [. . .] az önmagát elpusztító valóságból az öntudatos szellemnek egy más országába [. . .]”) konkrétan hozzáfűzi: „itt egy [másik] ország lebegett a szemem előtt”.<sup>30</sup>

A *Fenomenológia* megírása után azonban, 1808-ban — amikor pedig a világformáló gyakorlat, a francia forradalom akarátának grandiózus végrehajtása még a tetőpon-  
ton van, és Németországnak is vannak esélyei a társadalmi megújulásra (gondoljunk Stein ún. „októberi ediktumára”) — Hegel már így fakad ki: „Az elméleti munka — nap mint nap egyre inkább meggyőződom erről — többet hoz létre a világban, mint a gyakorlati; csak ha a képzet birodalma forradalmasodott, akkor változik meg a valóság is.”<sup>31</sup> Az idézett gondolat már előre jelzi azt a folyamatot, amelynek során az elmélet és a gyakorlat egységének illúziója szertefoszlik. Ahogyan Hegel fokozatosan arra döbben rá, hogy a valóság „érzéketlen a jobb belátásához” és közömbös marad a filozófia követelményeivel szemben; ahogyan saját egyéni sorsán is azt tapasztalja, hogy a filozófus egyre kevésbé tud beavatkozni a világ folyásába, úgy szakad le a hegeli rendszerben az ésszerű elmélet az egyre ésszerűtlenebbnek mutató gyakorlatról. Ez a folyamat egyúttal a valósággal való *megbékélés* kibontakozását is jelzi.

Az eszményinek a valósággal való összebékítése legkorábban éppen az *elmélet*—*gyakorlat* vonatkozásban mutatható ki. Az eszményi elméletnek a tárgyi valósággal való összeegyeztetése az „elmélet” oldaláról kiindulva kerül elgondolásra. Hegel eddigi programja ez volt: a valóság analízise alapján kell megragadni azokat, a konkrét valóságban meglévő lehetőségmozzanatokat, amelyek e valóság tényleges megváltoztatása felé mutatnak. Ez a konkrét-történelmi dialektika, amely még

<sup>28</sup> „Magistratsverfassung”, Lasson, XV. o.

<sup>29</sup> *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest 1971, 325. o.

<sup>30</sup> Hegel levele Niethammerhoz, 1814. IV. 29., *Briefe von und an Hegel*, II. k., i. k. 28—29. o.

<sup>31</sup> Hegel levele Niethammerhoz, 1808. X. 28., uo. I. k. 253. o.

Jénában, sőt Bambergben is jelen volt, Heidelbergben és Berlinben háttérbe szorul, hiszen a kibontakozó polgári társadalom valóságából és a társadalmi-politikai reformtörekvések korlátozott megvalósulásán kiépülő új „felépítményből” csak egy még elidegenedettebb jövő lehetőségét lehetne konkrétan kielemezni. A gyakorlattól való elfordulás mindazonáltal csak a *napi érdekeken való felülemelkedés* programjaként kerül kimondásra.

Ezek a tendenciák már Hegel 1816-os heidelbergi székfoglalójának gondolataiban kibomlanak. „Hadd köszöntsük együtt olyan *szebb kor hajnalát* — mondja —, amelyben az eddig kifelé fordult szellem visszatérhet magába és önmagára eszmélhet, s teret és talajt nyerhet sajátos birodalma számára, ahol a *lelkek felülemelkednek a napi érdekeken* s fogékonyak az igaz, örök és isteni iránt. . .”<sup>32</sup> Hegel nem hagy kétséget az elmélet és gyakorlat viszonya eme fordulatának okait illetően. 1812-ben, amikor a filozófia általános ignorálását a kornak a „közvetlen kíváncsiságra irányultságában” látja megalapozva, még nem beszél ilyen „hajnalról”, csupán azt állapítja meg, hogy „*úgy látszik*, elmúlt a forrongás ideje, amellyel egy új teremtés kezdődik”.<sup>33</sup> Most viszont, mivelhogy a „*valóság e sodra megtört*”, Hegel a *jelen* reményei között említi, hogy a „közönséges valósághoz kötött érdek mellett a tudomány, a szellemnek szabad észvilága is újra felvirul”. Mindez azért következhet be, mert a „német nemzet túl van a legnehezebbjén, miután *megmentette nemzetiségét*, minden eleven élet alapját. . . Egyáltalán olyan messzire jutottunk most, [ . . . ] hogy számunkra csak *eszmék lehetnek érvényesek*, és az, ami eszünk előtt *igazolódik*. — Közelebbről azután a *porosz állam* az, amely értelmességen épült.”<sup>34</sup>

A fordulat jól érzékelhető. A politikai érdekektől való elfordulás, a „szellem” érdekeinek elismerése, mint látjuk, azért lehetséges, mert a *porosz állam ésszerű formája* biztosítja az eszményi és a valóságos ellentmondásosságának kiegyenlítését. Ne kérdezzük meg, hogy a porosz állam liberalizálódása, „ésszerűségének” fokozódása konkrét történeti tény-e, avagy csak Hegel elvont idealizációjából fakad. Eszményinek és valóságosnak megbékélése ettől a ponttól kezdve mindvégig a valóságosnak az eszményibe történő szublimálása módszertanán fog alapulni.

Mindemellett persze a gyakorlatinak az elméletibe való szublimálása (mint a kettő ellentmondó viszonyának közömbösítésére irányuló módszertan) a tárgyi jelenen való túllépés *progresszív tendenciáját* a továbbiakban is fönntartja. Az észeszmény és a valóság, az elméletileg megragadható *ésszerű* és valóságosan létező *tárgyi* praxis összeegyeztetésére irányuló törekvés a megbékélésen belül sem a társadalmi-politikai reakcióval való kiegyezés. Hegel a továbbiakban is ütközteti egymással a feudális és a tőkés viszonyokat, s keresi ezek túlhaladásának lehetőségét.

<sup>32</sup> Lásd: *Előadások a filozófia történetéről* (ford. Szemere Samu), I. k., Akadémiai, Budapest 1977, 16. o. (Kiemelés tőlem — S. F.)

<sup>33</sup> *A logika tudománya* (ford. Szemere Samu), I. k. Előszó az első kiadáshoz, Akadémiai, Budapest 1979, 1, 3. o. (Kiemelés tőlem — S. F.)

<sup>34</sup> Székfoglaló beszéd, i. k. 15–16. o. (Kiemelések tőlem — S. F.)



Hogy ez a törekvése nem jár teljes sikerrel, hogy a visszahúzó német gyakorlat nemegyszer magát az elvet is kikezdi, az jól látható az egyesítő kísérlet talán legerőteljesebb hegeli megfogalmazásán, a *Tanácskozások a Württembergi Királyság Rendi Gyűlésében 1815—16-ban* című íráson. Ebben a tanulmányban Hegel egy alkotmányos monarchia álláspontját képviseli a Landständdel mint a restaurációs, ellenforradalmi tendenciák megtestesítőjével szemben. A döntő föladat Németország számára — mondja ekkor Hegel — egy belső alkotmányjogi autoritásnak a megteremtése, egy olyan alkotmánynak a létrehozása, amely ugyanúgy biztosítja a népnek és a kormánynak a dialektikus egységét, mint a kormányzat tényleges hatalmát a partikuláris rendek és ezek érdekei fölött, tehát egy egységes, erős államot. „Most az a kor jött el — írja Hegel —, amelyben az alacsonyabb szférák is visszatérnek a politikai rendszerbe és megbecsülésben részesülnek; a privilégiumoktól és jogosultságoktól megtisztulva, az államba, mint egy organikus képződménybe illeszkednek be. Eleven összefüggés csak egy tagolódott egészben van, amelynek a részei maguk különös, alárendelt köröket alkotnak.”<sup>35</sup>

Ennek a „metafizikai struktúrának” a valóságban való megjelenésére nyílik lehetőség Hegel szerint Németország külső szuverenitásának megszerzésével. A kormányzat erőfeszítései és a régi rendek kompromittálódása — írja — lehetővé tették, hogy „a monarchia egy képviseleti alkotmány meghatározásával, valamint egy törvényszerű állapot, és a népnek a törvényhozást illető befolyása meghatározásaival kapcsolódjon össze”.<sup>36</sup> Az országos karok és rendek — akiknek képviselői ellen Hegel itt föllép — a „nyilvánossággal szemben megnyilvánuló morális és hipochonder önhittséggel” védik rendi kiváltságaikat és próbálják revízió alá vonni az 1806 óta hozott törvényeket, visszaállítani a rendi kincstárat, vagy röviden: visszakövetelni a württembergi hercegség régi örökös tartományi alkotmányát. Hogy a hegeli állásfoglalás mennyire progresszív, azt bizonyítja a Landtag álláspontjának ignorálása, a gyűlés restaurációs törekvéseivel szembeni nyílt kirohanása. A „jó ősi jog”, a „birodalmi hűbér állapotából” való kitörés természetes útjának mármint Hegel szemében egy erős monarchia létrehozása tűnik.

Amikor Hegel Németország államiságának megteremtését felülről akarja megvalósítani, akkor ebben nem csak az játszik szerepet, hogy fél valamiféle demokratikus népmozgalomtól. A „felülről való létrehozás” nála a filozófiai elv felől való létrehozást jelenti; egy olyan törekvés megnyilvánulása tehát, amely ki akarja zárni az államalakulás minden véletlenszerű esetlegességét, szubjektív önkényét. Ez az a döntő ok, amiért pl. egy államszerződés lehetőségének koncepcióját is elutasítja. „Az államszerződés — írja — azt a hamis gondolatot tartalmazza, mintha az államban a fejedelem és az állam viszonyára, a kormányzat és a nép kapcsolatára a szerződés fogalma igazán ráillene, és a magánjog törvényes meghatározottságai [...] itt

<sup>35</sup> „Landstände”, Lasson, 177. o.

<sup>36</sup> Uo. 161. o.

alkalmazásra kerülnének . . . [De] a fejedelem és alattvalók, a kormányzat és a nép közötti összefüggés, viszonyaik alapjait illetően, *egy eredeti szubsztanciális egység, a szerződés viszont [ . . . ] egy megegyezés [ . . . ] egy véletlen viszony, amely a felek szubjektív szükségletéből és akaratából származik.*”<sup>37</sup> A progresszivitás, amely a feudális kiváltságait védő rendekkel szemben megmutatkozik, persze együtt jár a monarchia által képviselt „főnnállóval” való megbékélés tendenciájával — tehát a kritikai elv, végső soron az észeszmény produktivitásának az elhomályosodásával. Amikor Hegel a király oldalára áll, a királyi alkotmánytervezetet védi, akkor ezzel kétségtelenül a haladás elvét képviseli, de úgy, hogy — ahogyan ezt Irrlitz megfogalmazza — amikor „azonosította saját politikai koncepcióját az empirikusan adott királyi alkotmánnyal, [ . . . ] ignorálta az elvnek és annak a valóságnak a különbségét, amely a fennálló hatalomban jutott kifejeződésre”.<sup>38</sup>

A főnnállóval való *megbékélés mozzanatai tehát már 1817-ben fölerősödnek.* De ahol Hegel követeléseket fogalmaz meg — a szólásszabadságot, még a megerősödött bürokráciával szemben is; az iparszabadságot, még a dezorganizációs tendenciák fokozódása mellett is stb. —, ott az „ésszerű államjog” követelései, az eszményi berendezkedés struktúrájának fölvázolása a *valóság bírálatának elemei maradnak.*

Erre mutat egyébként az eszményi állapotot fölvázoló *elmélet* funkciójának itteni megfogalmazása is. Eszerint az alkotmányjogról stb. szóló eszmékre „nem úgy tekintünk, mint egy írónak egy másikkal való eszmeceseréje során kialakuló *gondolatokra*, hanem úgy, mint a német kormánynak és a német népnek a szellemi munka során kikristályosodott eszméire, amelyek arra szolgálnak, hogy ezeket a tárgyakat megértsék és a gondolatokat a *valóság megújításában felhasználják*”.<sup>39</sup> A megbékélés — mert a valóság és az eszmény objektíve realizálhatatlan összeegyeztetésének követelményét mondja ki — mindig tartalmaz tehát a főnnálló ellen irányuló kritikai mozzanatot, még ha az explicit formákban nem is tételeződik.

A *valóságnak mint ésszerűségében szükségszerűnek* fölmutatása, észeszmény és valóság megbékéltetése Hegel *berlini* korszakában válik meghatározó mozzanattá. A föloldott ellentmondásnak, az ellentétek ideális közvetítésének, a „jelen” ontológiai-lag végsővé-válásának stb. hamis metodológiája itt teljesedik ki, válik a valóság filozófiai elsajátításának vezérlő elvévé. A valóságos megbékélés fő tartalmai — mint a valóságosnak ésszerűkénti beállítása, a „történelem vége”-koncepció, a történelemnek teodiceakénti fölfogása stb. — közül csupán a *politikai valóság* ésszerűségének hegeli koncepcióját kell érintenünk, bizonyítandó, hogy „eszményi és valóságos” hegeli közvetítése még legreakciósabbnak tartott munkáiban, a *Jogfilozófiában* és a *Reformbill-tanulmányban* is megengedi progresszív következtetések levonását.

A *németországi „nemzeti szituáció”* — ami a most tárgyalt időszakot: a Bécsi Kongresszustól Hegel haláláig terjedő intervallumot illeti — meglehetősen ellentmon-

<sup>37</sup> Uo. 196—197. o.

<sup>38</sup> Vö. Hegel: *Politische Schriften*, hrsg. von G. Irrlitz, Berlin 1970, XLII—XLIII. o.

<sup>39</sup> „Landstände”, Lasson, 158. o.

dásos. A tőkés gazdasági viszonyok csak lassan és nehezen hódítanak tért. Többnyire háziipari, kézműipari, manufakturális termelésről lehet beszélni, a termelő üzemek kicsik: egy üzemre átlag 6—7 munkás jut.<sup>40</sup> Társadalmi téren — tárgyunk szempontjából — a német szövetségi államoknak 1819 szeptemberében, Karlsbadban tartott konferenciáján elfogadott határozatok a legjelentősebbek. A „karlsbadi határozatok”: a restauráció győzelmének megnyilvánulása Németországban. E határozatokban lép föl a reakció a napóleoni háborúk idején kialakult viszonylagos liberalizálódás visszavételére, a nemzeti és demokratikus mozgalmak fölszámolására. A szellemi élet területére vonatkozó legjelentősebb határozatok: az egyetemek rendőri fölügyelet alá helyezése, a diákegyesületek működésének betiltása, a cenzúra bevezetése.

Hegel filozófiájának társadalmi és politikai funkcióját, a restaurációhoz való affinitását vizsgálva azt a különös szituációt kell számításba vennünk, amelyben a modern társadalom a Napóleon-éra végén találta magát.<sup>41</sup> Hegel számára a kor meghatározó kérdése mindig is a *forradalom napóleoni örökségéhez* való viszony volt. A kor Németországában három nagy szellemi irányzat alakult ki e kérdés megválaszolásával kapcsolatban. Az egyik irányzat a *feudális viszonyokat próbálta védelmezni*: ide tartozott J. Möser, a romantikusok, a Hegel által oly kíméletlenül ostromozott német természetjog. A második irányzat egy viszonylag szűk keresztmetszetű *demokratikus szellemi mozgalom* (igen gyér társadalmi bázissal), amely egy polgári-demokratikus köztársaság megvalósítását tűzte ki céljául. A harmadik irányzat, amely egyben a legtágabb keresztmetszetű és társadalmi bázisú is volt, és amelyhez lényegében Hegel is tartozott, *reformokon keresztül, felülről létrehozandó polgári átalakulást követelt*. Alapjában a polgári gazdasági-társadalmi viszonyok kiteljesedésének kívánt lehetőséget biztosítani alapvető politikai követeléseivel: az egységes nemzet megteremtésével, egy fölvilágosult fejedelem szükségességére való hivatkozással. Politikai követelései tehát, összességében, egy *alkotmányos monarchia megteremtésére* irányultak, amely társadalmi reformok bevezetésével kell hogy biztosítsa a polgári átalakulást. Ez az irányzat üdvözli az 1807-es „októberi ediktumot”, amely a rendi elzárkózottságot enyhíti; az 1810-es pénzügyi reformot, amely megszünteti a nemesség adómentességét, üdvözli a céhek fölszámolását, a megváltásos jobbágyfölszabadítást; az önálló nemzetlét megteremtésének követelésével párhuzamosan föllép a tiltsiti békekötés után megjelenő nacionalizmus, a kibontakozó franciagyűlölet ellen. A Bécsi Kongresszus után képviselői liberális oppozícióból indítják meg „beadványmozgalmukat” egy alkotmány bevezetéseért.

Hegelnek a főnnállóhoz való viszonyulását így jellemezhetjük: amennyiben megérett rá az idő, úgy fokozatosan társadalmi reformokat kell bevezetni: egy új állam formájában, a privilegizált rétegek ellenállását is legyűrve, létre kell hozni a

<sup>40</sup> Vö. Tokody—Niederhauser: *Németország története*, Budapest 1972.

<sup>41</sup> Vö. Marcuse: *Vernunft und Revolution*, i. k. 154. o.

„szabadság jogi formáját”. Ez a hegeli alapviszonyulás a főnnállóval való megbékélés jó néhány elemét is tartalmazza, de a hegeli megbékélés egy *megreformált valóság szabaddá tételének módszertani eszközéül* szolgál,<sup>42</sup> nem pedig „a karlsbadi rendőrszisztem tudományosan formulázott igazolásaként”.<sup>43</sup> Hegel a forradalmi átalakulást tárgyilag megtörténtté nyilvánítja. De amikor így jár el, ebben az jut kifejeződésre, hogy elismeri a kapitalista társadalom jelenvalóságát (értsd: történetileg szükségszerű voltát), elméletileg ezt akarja kiterjeszteni a főnnálló német viszonyokra is, miközben a meghaladás valamiféle formuláját is keresi. A fejlett Nyugat polgári jelenvalóságát, annak tartalmi elemeit — ami Németországban valójában még csak a jövő — tételezi az „örök időtartamban”: a tulajdon szabadságát, a személynek és foglalkozásnak a szabadságát, mint a „reális” szabadság tartalmi elemeit.

Hegel 1818. október 22-én kezdi meg berlini pályafutását. Ennek a pályafutásnak egyik alapjellegzetessége kétségtelenül a *poroszság előtti főhajtás*, abban az értelemben, ahogy ez a heidelbergi és a berlini bemutatkozó beszédben kifejezésre jutott. Mégsem érthetünk egyet azzal az elterjedt fölfogással, mely Hegel „porosz-rajongásában” a szentszövetségi rendszer igenlésének, sőt az expanziós világ hatalmi politika iránti rajongásnak a megnyilvánulását látja. A. von Martin a következőképpen nyomozza Hegel idevágó nézeteinek gyökereit: „A poroszok — írja — más államhoz viszonyítva sokkal inkább látszottak alkalmasnak arra, hogy ezeknek az elvárásoknak eleget tegyenek: köszönhetően rendszerük speciális erő hatalmi szervezetének és köszönhetően vezető rétegük expanziós lendületének. Ez a réteg mindig is meg volt győződve arról, hogy a poroszok világ történelmi szerepre hivatottak, és hogy ennek a szerepnek az eljátszása a becsület dolgát képezi az állam számára, és mindazok számára, akik azonosultak vele. Ez az uralkodó rétegeket átlelkésítő állameszme szétterjedt más rétegekre is, és Hegel úgy tekintette ezt, mint az objektív ész és objektív, politikailag intézményesített (verstaatlichte) »erkölcsiséget«.” Ezek után Martin úgy jellemzi Hegel berlini lelkiállapotát, hogy a filozófus „minden reformtörekvést elvileg veszélyesnek tartott”, s hogy elsősorban megbízható oltalom után vágyott, amelyet egyedül „egy maximálisan ellenforradalmi hatalom pozíciójában vélt felfedezni”.<sup>44</sup>

Úgy véljük azonban, hogy Hegel elvárásai a porosz állammal szemben korántsem ilyen egysíkúak. Hegel a porosz állam „szellemi túlsúlyáról” beszél, arról, hogy ez az állam a „nemzeti egység” megteremtése alapján a liberalizálódás folyamatát indítja el; fölszabadítja a feudális béklyók által megkötött modern termelőerőket, politikai jogokhoz juttatja a polgárságot, biztosítja a szabadságjogokat. Hogy Hegel elvárásai nagyrészt illuzórikusnak bizonyultak, hogy a porosz állam nem teljesítette ezeket a követeléseket, az — a porosz államnak főleg a 20-as évek elején megnyilvánuló, bizonyos fokú liberalizálódása mellett is — történelmi tény. De történelmi tény az is, hogy

<sup>42</sup> Vö. G. Irritz: i. m. XXXIX. o.

<sup>43</sup> R. Haym: *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 364. o.

<sup>44</sup> *Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung*, Mainz/Wiesbaden 1976, 15—16. o. (Kiemelések tőlem — S. F.)

a hegeli államfogalommal nem igazolható egyetlen létező állam, így a porosz állam sem.<sup>45</sup> Hegel a porosz államban olyan államot ismer el, amely az általa fölvázolt eszményt jobban megközelíti, mint bármely más állam.

A hegeli „kritika” illetve „megbékélés” határvonalait valójában az jellemzi, hogy képes-e az általa eszményített államstruktúra és társadalmi berendezkedés, valamint a fönnálló porosz társadalom közti diszkrepanciát tudatosítani. A *Jogfilozófiának* az ipari munkamegosztásról, a proletariátus sorsáról, a monarchia korlátozott funkciójáról, a megvalósítandó társadalmi-politikai intézkedésekről szóló fejtegetései azt a véleményt támasztják alá, hogy a fönnállóval való azonosulás tendenciája mellett a berlini megnyilvánulások is megőrzik a kritikai mozzanatokat. De Hegel személyes tevékenysége is ezt támasztja alá. Igaz ugyan, hogy — mint erről az akkori Berlin társasági életének egyik centrumát fönttartó Varnhagen von Ense beszámol — „a minisztériumok Hegel filozófiáját úgy tekintik, mint egy teljesen legitim, az államot szolgáló porosz filozófiát”, hogy az ebben az irányzatban kétségtelenül meglévő radikális gondolatokat „nem torolják meg”,<sup>46</sup> de az is igaz, hogy „Hegel sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, távol állt tőle a reakció szolgálata. [...] Nem lehet szemére vetni, hogy rendszerét az ún. porosz restauráció szellemének tudományos oltalmazójává tette.”<sup>47</sup> Sőt, rektorsága idején, nagy tekintélye folytán, a Karlsbadi Határozatoknak az a része, amely az egyetemen a Kormánybiztosok Hivatalának fölállításával rendőri ellenőrzést írt elő, valójában hatályon kívül helyeződött. Hegel magatartását, meghatározó módon, nem a politikai rendszernek való behódolás jellemzi: személyes álláspontját döntően a filozófiai függetlenség és az alkotói szabadság megőrzésének föltétlen igénye motiválja. Hegel Berlinben, meglehet, „filozófiai diktátor”, de nem egy politikai diktatúra kiszolgálója. Csak annyiban filozófusa a porosz államnak, amennyiben a porosz államot egy reformpolitikát folytató alkotmányos monarchiának lehet nevezni.

A *Jogfilozófia* fejtegetéseiből világosan kiderül, hogy a benne fölvázolt *szabad monarchia* kétségtelenül nem azonosítható III. Frigyes Vilmos *porosz monarchiájával*; az az ésszerű tartalom, amelynek ésszerű formára hozását, tehát valóságformáiban való bemutatását tűzi ki alapvető föladatként a *Jogfilozófia*, nem egyezik meg a fönnálló politikai-társadalmi rendszerrel. A hegeli „szabad monarchiában” ugyanis a *törvénynek*, az írott alkotmánynak, mint a „magában- és magáértvaló politikai észnek” jut a döntő szerep. A polgári és politikai szabadságjogok (a rendek részvétele a törvényhozásban, a polgárok törvény előtti egyenlősége, a rendi tanácskozások és a

<sup>45</sup> Vö. ehhez: B. Bitsch: *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel*, Bonn 1977, 229. o.; P. H. G. Bartels: *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels*, Hamburg 1976, 45. o.; J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*, i. k. 57, 131. o.; Lukács: *A fiatal Hegel*, Akadémiai—Kossuth, Budapest 1976, 504—505. o.

<sup>46</sup> „Blätter aus der preussischen Geschichte”, ld.: *G. W. F. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von F. Nicolin, Berlin 1971, 322. o.

<sup>47</sup> J. Schulze R. Haymhoz; idézi Ovszjanyikov: *Hegel*, Gondolat, Budapest 1963, 22. o.

jogorvoslás nyilvánossága, a sajtószabadság, a korporációk és a helyi igazgatás relatív önállósága) legfőbb biztosítója a nyilvános törvény, amely a társadalmi egész (Ganze) minden elemének, így a monarchának is ellenőrzi tevékenységét. A monarchiára vonatkozó olyan megfogalmazás, amely szerint „a törvényes állapot, a bíróságok, az alkotmány, a népszellem állapota oly szilárd önmagában, hogy csak a pillanatnyi dolgokban kell döntení”<sup>48</sup> — valójában „ellentétben találja magát III. Frigyes Vilmos politikájával” (Irllitz), aki ezt az állapotot csak ígérette, a megvalósítás legcsekélyebb ambíciója nélkül. Az ésszerű államjogot csak a szabadság törvénye determinálja; Hegel számára a *törvény hatalma* képezi a modern társadalom egyetlen adekvát politikai formáját. „Jól elrendezett monarchiában csakis a törvényt illeti az objektív oldal, amit az uralkodónak hozzá kell tennie, csak a szubjektív » én akarom «.”<sup>49</sup>

Hegel az itt ismertetett filozófiai és politikai megfontolásokat érvényesíti az 1831-es *Reformbill-tanulmányban* is. Ezt az írást sem lehet egyszerűen úgy elintézni, hogy benne Hegel „az angol arisztokrácia politikai privilégiumait védelmezi”.<sup>50</sup> Az írás Hegel „forradalommentes haladásra” irányuló koncepciójának, részleteiben is átgondolt kifejtése, amely egy konkrét történeti esemény, az *angol választójogi törvény* vitája kapcsán ölt testet.

Egy reform bevezetését — ha nem is a tervezettét — Hegel is szükségszerűnek tartja. Érdeemes odafigyelnünk érveire: „A tervezett reform abból a vitathatatlan tényből indul ki — írja —, hogy azok az alapfeltételek, amelyek alapján Anglia különböző grófságai és községei parlamenti részesedését meghatározták, az idők folyamán tökéletesen megváltoztak.”<sup>51</sup> Az angol alkotmány „a partikuláris jogok alaktalan halmaz [ . . . ], keresztül-kasul különös jogokon, szabadságokon, privilégiumokon nyugszik, melyeket a királyok vagy a parlamentek különös ösztönzéseire adtak, eladtak, elajándékoztak, vagy amelyeket kicsikartak . . . Az alkotmányjog megmaradt eredetük magánjogi formájánál, és ezzel tartalmuk véletlenszerűségénél.”<sup>52</sup> Angliában „a kormányzati hatalom azoknak a kezén nyugszik, akik gyakran az ésszerű államjognak és az igazságos törvényhozásnak ellentmondó privilégiumok birtokában vannak”.<sup>53</sup>

Miután Hegel megállapítja, hogy az angol alkotmány, illetve maga a fönnálló angol állam is pusztulófélben van, keresi a kiutat ebből a helyzetből. Rámutat, hogy „az angol államigazgatás nyomorult állapotának megváltoztatására [ . . . ] mélyrehatóan be kellene avatkozni a partikuláris jogok belső állapotába [ . . . ], meg kellene kezdeni az öröklési jogok megváltoztatását, a szülői vagyon gyermekek közötti igazságos

<sup>48</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. k., i. k. 127. o.

<sup>49</sup> *Jogfilozófia*, i. k. 308. o.

<sup>50</sup> A Piontkovszkij: *Hegel állam- és jogbölcselete és büntetőjogi elmélete*, Budapest 1972, 17. o.

<sup>51</sup> „Über die englische Reformbill”, in: *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe, Band XI.: *Berliner Schriften*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1956, 464. o.

<sup>52</sup> I. k. 468. o.

<sup>53</sup> Uo. 469—470. o.

elosztásának bevezetését [...], egyáltalában a földtulajdon jogi karakterének megváltoztatását”.<sup>54</sup> De miért nem valósítható ez meg a Reformbillen keresztül? Hegel válasza egyértelmű: mert „nem áll olyan hatalom rendelkezésre, amely a magánszemélyek tömérdek jogosítványa mellett mélyreható intézkedéseket képes véghezvinni [...], *nincs közvetítő hatalom* a pozitív privilégiumok érdekei és a reális szabadság követelményei között”.<sup>55</sup> Amit Hegel itt a legerőteljesebben követel, az a reális szabadság igényeinek a konkrét angol viszonyokból való levezetése. Hogy ez esetleg a „dicsőséges forradalom” arisztokráciájának a *politikai* jogait meghagyná — számára másodlagos kérdés. Az elsődleges föladat olyan anyagi, intézményi változtatások létrehozása, amelyek a „szabadság jogi formáját” képviselik, amelyek „egy megrázkódtatástól, erőszakoskodástól és rablástól (tehát forradalomtól) mentes átalakulást” tesznek lehetővé.<sup>56</sup>

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Hegel antiforradalmi reformkoncepcióját, illetőleg Hegelt, a politikus gondolkodót semmiképpen sem marasztalhatjuk el egyértelműen. Nem, mert azok a haladó erők, amelyek akár Angliában, akár Németországban mint egy radikális társadalmi mozgalom szubjektumai kitűntek, nem képviseltek számottevő párterőt, mint ahogyan nem támaszkodtak szélesebb társadalmi bázisra sem.<sup>57</sup> Nem csodálható tehát, hogy a filozófus Hegel beéri az eszményi állapot elméleti tételzésével, s a megvalósítást a reformáló jövőre bízta.

Mégis, a fönnálló valóságoshoz való hegeli viszony végső mozzanata nem a „megbékélés”, hanem a *rezignáció*.

A megbékélésnek mindig volt olyan mozzanata, amely a reményvesztettségre utalt, de ezt többnyire elnyomta az ésszerű társadalom megvalósulásába vetett hit. A rezignációnak ez az eleme erősödik föl azonban Hegel utolsó éveiben, amikor a meg nem értett júliusi forradalom, és a „nap hangos lármája és ama képzelődés elbódító szószátyársága, amely hiú arra, hogy reá szorítkozik”,<sup>58</sup> minden ésszerű reményt elnyomott. Hegel, noha ingerülten reagál a franciaországi változásokra, *teoretikus* magatartását azonban ez — mint ahogyan a Reformbill-tanulmányból is kiderül — nem befolyásolja.<sup>59</sup> Mint *magánember* azonban lelki válságba jut, szenvedőleg veszi tudomásul reményeinek szertefoszlását. Elég itt fiának, Karlnak egy följegyzésére és magának Hegelnek egy levelére utalnunk: azon — kisszámú — dokumentumokból kettőre, amelyek Hegel utolsó évekbeli lelkiállapotát és egyben a fönnállóhoz való személyes viszonyát fölillantják. Karl Hegel így ír az 1830-as események Hegelre gyakorolt hatásáról: „A franciaországi »júliusi forradalom« és ennek Belgiumra,

<sup>54</sup> Uo. 480. o.

<sup>55</sup> Uo. 506. o.

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> Vö. ehhez G. Gervinus: *Geschichte des 19. Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen*, Leipzig 1856, 576. o.

<sup>58</sup> *A logika tudománya*. I. k., Előszó a második kiadáshoz, i. k. 17. o.

<sup>59</sup> Vö. még: „Reformbill”, i. k. 472, 500. o.

valamint Lengyelországra gyakorolt hatása 1830-ban, hirtelen félbeszakította a politikai csendet. Apám megrémülve látott benne *katasztrófát, amely az ésszerű állam biztos alapját látszott megingatni*; másrészt azonban — Niebuhrral ellentétben — mégsem gondolta, hogy a forradalom Németországban despotizmushoz vagy barbársághoz vezetne.”<sup>60</sup> Hegel pedig, egy Göschelnek 1830 decemberében írt levelében, így kesereg: „Mégis, jelenleg a félelmetes politikai érdekek minden mást összekuszáltak — *krízisben* élünk, amelyben minden, ami egyébként érvényes volt, most úgy tűnik, kérdésessé válik. Amilyen kismértékben szállhat szembe a filozófia ama hangos lármázás tudatlanságával, erőszakosságával és rosszindulatú szenvedélyeivel, *oly kevésbé hiszem, hogy ebbe a krízisbe* — amely oly kényelmesen berendezkedett — *beavatkozhatna.*”<sup>61</sup>

A rezignáció, amely Hegel utolsó éveinek döntő attitűdje, nem azonos a megbékéléssel. A világ társadalmi viharait átélte bölcs apátiája és lemondása jut benne kifejeződésre; a végső lemondás arról a reményről, hogy az eszményített elvek a kor Németországában — vagy másutt — valaha is megvalósulhatnak.

## RESÜMÉE

*Ferenc Simon: Das vernünftige Staatsrecht*

Hegels Versöhnungsbegriff ist eine Folge des falschen Moments der idealistischen Dialektik. Bei Hegel wird der gegenständliche Widerspruch im Geist aufgelöst. Er vermag eine vernünftige und zugleich sachliche Praxis nicht aufzuzeigen.

Im weiteren Sinne des Wortes gilt die Versöhnung für eine logische: die logischen Gegensätze werden in Form des identischen Subjekt-Objekt Verhältnisses vermittelt. Im engeren Sinne bedeutet sie eine sachliche Akkomodation an die herrschende gesellschaftliche Situation.

Jene Wirklichkeit, mit der Hegel sich versöhnt hat, ist nicht einfach die deutsche Wirklichkeit der Zeit. Hegel geht stets von dem „gesellschaftlichen Wesen“ des fortgeschrittenen Abendlandes, von den eine industrielle Zivilisation entfaltenden kapitalistischen Produktionskräften, von der bürgerlichen Freiheit der Französischen Revolution aus, und mit diesem Maßstab misst er auch die deutschen gesellschaftlichen Verhältnisse.

In den Grundtexten der hegelschen „versöhnungsfreien“ Periode (bis 1817), wie auch

im „Württemberg-Aufsatz“ und in der „Verfassung Deutschlands“, sind die wirklichen Verhältnisse der „Gegenwart“ und das ideale Bild der „Zukunft“ voneinander so isoliert, dass es unmöglich ist, ihre versöhnende Vermittlung zustande zu bringen.

In Hegels Berliner Zeit entfaltet sich die Versöhnung zwischen dem Vernunftsideal und der Wirklichkeit im vollen Masse. Hegel wird es stufenweise klar, dass die Wirklichkeit sich nicht verändern lässt und selbst der Philosoph nicht in den Lauf der Welt eingreifen kann. Damit parallel entfaltet sich seine ontologisch falsche Methodologie. Trotzdem bleiben progressive Momente — obgleich mit Akkomodationstendenzen durchsetzt — auch noch in den für reaktionär gehaltenen Werken (Rechtsphilosophie, Reformbill-Aufsatz).

Die von Hegel geforderte Form ist nichts anderes, als die Praxis einer „staatsorganisierenden Vernunft“, eine vermittelnde Macht zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Folgen der realen Freiheit.

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel in *Berichten seiner Zeitgenossen*, i. k. 415. o. (Kiemelés tölem — S. F.)

<sup>61</sup> Hegel levele Göschelhez, 1830. XII. 13., *Briefe von und an Hegel*, III. k., i. k. 323. o.



## A SZÁMŰZÖTT TÉVEDÉS

(Kritikai jegyzetek Hegel logikájáról)

CSIKÓS ELLA

A tévedésnek a logikából (illetve a logika által tárgyalt megismerési folyamatból) való száműzési kísérlete — hosszas előzmények után — Hegel *Logikájában* válik a legtökéletesebbé. Talán meglepően hangzik, ám a sokak által irracionalizmussal vádolt Hegel végletes, bizonyos tekintetben aufklérista *racionalizmusának* egyik jegye ez — igaz, hogy az ő racionalizmusa nem korlátozódik a diszkurzivitásra, a hagyományos — tulajdonképpen skolasztikus — értelemben vett fogalmiságra, hanem a sokkal tágabban értelmezett fogalom mindenhatóságát, szubsztancialitását hirdeti. Ebbe a logikába, a sikeresen előrehaladó, eredményes — hiszen eleve a végeredménytől visszacsatoló —, bár ellentmondásokon keresztül, de az abszolút szellem természete által garantáltan megvalósuló tudás diadalmenetébe nem illik és nem fér bele a *valódi* tévedés, nem méltók hozzá a tényleges megismerés kudarcai, zsákutcái, megtorpanásai, kitérői, avagy balfogásai. Hegel *Logikájából* ugyanúgy hiányzik a tévedés, ahogyan nincs benne valójában történetiség, idő és fejlődés sem. A logikai kategóriák kibomlása egy pusztán logikai, absztrakt gondolati térben és időben zajlik le (mondhatnánk: pusztán fenomenológiai síkon, mert a *tényleges* kialakulás „A szellem *fenomenológiájá*”-ban történik); nem valóságos fejlődés ez, hanem annak logikussá rendezett utánjátszása, ahogy Marx egy helyütt mondja, „az elvonatkoztatás magában keringő aktusa”. Olyan folyamat, amelynek egyetlen perspektívája, hogy elérje azt a célt — az abszolút szellem totális önismeretét —, amely voltaképpen *mögötte* van kitűzve, nem előtte, s ugyanannyira kiindulópont, mint végeredmény, így az ehhez a már meglévőhöz (csak nem tudotthoz) vezető gondolati út úgyszólván sikerre van ítélve. (Hiszen itt Isten, vagy(is) az istenített ember ideális, normatívvá tett gondolatairól van szó, amelyek az igazság letéteményesei!) A *hamisság* ugyan, viszonylagos módon, helyet kap a *Logikában*, mégpedig ugyanúgy, mint az igazság, a kifejlődési és megismerési folyamatnak tulajdonképpen minden pontján, minden mozzanatában. Hiszen a reális és gondolati mozgás (Hegelnél egyszerre mindkettőről van szó) egyes szintjei és konkrét elemei mint mozzanatok mindig csak nem teljesen igaz, tehát egyben nem-igaz módon valósítják meg az egészet, az egyedül igazat. A megismerésről a *Logika* olyan képet fest, hogy az a garantáltan (nem valamiféle transzcendens ok, hanem saját természetének törvényszerűsége által garantáltan) létező, illetve folyamatosan létesülő egész jegyében, arra való vonatkoztatottságban zajlik le; így az *egész* egy vetületeként minden egyes létezési és

gondolkodási forma az igazhoz közelít, de az egésznek csak *vetületeként* a közelítő fokok egyben hamisak is, s továbbhajtják magukat önellentmondásukkal a mindenkori magasabb szintre, amely innen tekintve igazságuknak tűnik, meghaladva viszont maga is csak igazság-mozzanatnak bizonyul. Ez a hamisság tehát nem eltérés az említett előrehaladó folyamat vonalától, hanem annak szükségszerű velejárója, kiiktathatatlan eleme, s ennyiben az igaz egész kifejlődésének konstituense: *igazságmozzanat* is. Már *A szellem fenomenológiájának* előszava leszögezi: „Éppúgy *nincs* hamis, mint ahogy *nincs* gonosz.” Igaz és hamis egységének helyes fölfogása érdekében „nem szabad többé használni az igaz és hamis szavakat, amikor máslettük megszűnt [ . . . ] A hamis többé nem mint hamis az igazság mozzanata.”<sup>1</sup> Ezért jogosult azt állítani, hogy bár a hamisság jelen van, sőt minden elemben szükségképpen van jelen a hegeli *Logikában*, a tévedés mégis kiszorul belőle. Ugyanabba a *történeti*, tehát Hegel szerint nem-filozófiai megismerésszférába sorolódik be, mint a történeti (közvetlenül tárgyi, empirikus) igazságok.

A tévedés „legalizálása” ugyanis szétfeszítené a *Logika* kereteit; mégpedig két okból. Egyrészt: megtörné a „tézis—antitézis—szintézis”-szerkezetnek már a kezdőpontban determinált egyvonalúságát, és a sikeres megismerés útjáról való letérések elágazásaival (a cél szempontjából) illogikus, sőt irracionális tereppé változtatná a *Logika* királyi útját. Ez a fajta kitérés megkérdőjelezné a megismerés célirányosságát, garantált evolúcióját, s megengedne hibákat, indokolatlan ugrásokat, regressziót, megtorpanásokat, sőt végleges leállásokat is, amelyek a hegeli *Logika* szempontjából nem pusztán hamisságok, hanem az *illogikum* értelmében vett tévedések. Másrészt megkérdőjelezhető a *Logika* koncepciója olyan szempontokból is (ezek viszont Hegel álláspontjáról az *alogikum* értelmében tévesek), amelyek alternatív elveket, kiindulópontokat képviselnek, s a monologikus jellegű hegeli logikától a dialogikusságot, a vitahelyzetet, más szóval a hegeli szubjektum *kommunikáló társadalmi lényként* való fölfogását, ezáltal különböző lehetséges *logikák* összeütközését s vitájukban természetesen a tévedés lehetőségét kéri számon. A nyitottságnak a hiánya, az adott rendszer keretein belül elgondolhatatlan, más logikájú eljárásoknak az elutasítása, s még inkább új lehetőségek, alternatívák *teremtésének*, emberi kreációknak a kirekesztése megnyilvánul a *Logikában* már a szubjektív logikát megelőző szintek kategóriáinak elemzésében is. Ha Hegel elvben megengedné egy olyan gondolkodás lehetőségét, amely az ő logikája szempontjából alogikus, annak keretein kívül esik, mégis reális, s netalán a maga koordináta-rendszerében még igazságértékre is igényt tart, akkor érzékeltetnie kellene ezt már az objektív logika tárgyalásában is, különösképpen a „véletlen” és a „lehetőség” kategóriájának interpretációjában. Hegel azonban — teljes belső következetességgel — így jár el a véletlen fogalmának fejtegetésekor:

<sup>1</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó 1961, 27—28. o.

A véletlen (Szemere fordításában „esetleges”, eredetileg „Zufall”) a lehetőség és a valóság egysége a lehetőség meghatározottságában. Vagyis a véletlen a valóság a maga közvetlen, pusztán létezésében, amely mint csak-lehetséges van meghatározva, de mivel a lehetséges magán hordozza a valósággá-válás kellőségét, egyúttal valóságos is. Mint közvetlen valóságnak nincs alapja; mint reflexiójában másra irányulónak van alapja. „Az esetlegesnek tehát azért nincs alapja, mert esetleges; s ugyanígy azért van alapja, mert esetleges.”<sup>2</sup> A csak-lehetségesnek és a közvetlenül valóságosnak, „e két meghatározás *levésének abszolút nyugalansága az esetlegesség*. De mert mindegyik közvetlenül átcsap ellentétébe, azért ebben éppúgy teljességgel *egyesül önmagával*, s ez az *azonosságuk* egymásban a *szükségyszerűség*.”<sup>3</sup> A véletlen így, mint a lehetőség és valóság egysége, egyben a szükségszerűnek bizonyul, és viszont, a reális szükségyszerűség két tekintetben is véletlennel: „A *reális szükségyszerűség magánvalósága szerint esetlegesség* is. — Ez mindenekelőtt úgy jelenik meg, hogy a reálisan szükségyszerű a *forma szerint* valami szükségyszerű ugyan, de a tartalom szerint valami korlátozott s tartalma miatt esetleges. Ámde a reális szükségyszerűség formájában is benne rejlik az esetlegesség; mert mint kitűnt, a reális lehetőség csak *magánvalósága szerint* a szükségyszerű [...]”<sup>4</sup> Végül a reális szükségyszerűségből kibomló vak, „abszolút szükségyszerűség” ugyancsak esetlegesnek bizonyul: az esetlegesség, mint a létnek önmagával való azonossága, abszolút szükségyszerűség, de ez utóbbi, mint negációban alkotott egység, nem más, mint esetlegesség.

A véletlen így a hegeli fölfogásban csak mint az általános — ez esetben a szükségyszerűség, a törvény — közvetlensége jelenik meg, mint az általánosság által uralt folyamatban *szükségyszerűen szervesülő* mozzanat. Ami előbb formális lehetőség, az reális lehetőségként, majd abszolút szükségyszerűségként bontakozik ki, a lét kezdeti véletlenszerűsége föloldódik az abszolút szükségyszerűség benső mozgásában. Természetesen nem abban rejlik a hegeli interpretáció problematikussága, hogy — Pascal és Leibniz nyomán, a valószínűségelmélet kezdeti eredményeit is bevonva horizontjába — fölmutatja a véletlenben a benne megnyilvánuló szükségyszerűséget, nem-véletlenséget, amely utat nyit a pusztán véletlennel látszó jelenségek törvény alá rendelésének, s így tudományos megragadásának, hanem abban, hogy fölfogásában, a véletlen általánosság-vonatkozásának *túlhangsúlyozásával*, elvész a véletlen megismételhetetlen, minőségi egyedisége, történeti esetlegessége. Mintha csak olyan véletlennek lennének, amelyek föltétlenül szervesülnek, a fejlődést előreviszik, s maradéktalanul törvény alá sorolhatók (mintha pl. minden biológiai mutáció biztosan fokozná egy faj életképességét), s nem létezne olyan véletlen, amely egy megindult fejlődést zsákutcába visz, vagy amely nem rendezhető mennyiségileg egalizált véletlenek sorozatába, mert ismétlődése esetén nem tekinthetünk el történeti körülményeinek különös meghatáro-

<sup>2</sup> Hegel: *A logika tudománya* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó 1957, II. köt., 154. o.

<sup>3</sup> Uo. 155. o.

<sup>4</sup> Uo. 159. o.

zottságaitól. Helytálló tehát Hegelnél a véletlen általánosság-oldalának kibontása, egyoldalúság ugyanakkor csak az általános vonatkozás kiemelése — bár rendszere szerkezetét és dinamizmus-elvét tekintve mindenképpen funkcionális és szándékának megfelelő lépés. Hasonlóképpen jár el Hegel pl. természetfilozófiájában az idő kategóriájának a „most”-okból való (a most pontualitásának tagadásán keresztül) kibontakoztatásakor. Amint Heidegger erről szólva megjegyzi: „Hegelnél a most-ból kiinduló időjellemzése előfeltételezi, hogy annak teljes struktúrája rejtett és nivellált marad, azért, hogy mintegy ‘ideálisan’ létezőként szemlélhető legyen . . . Itt a most-ok sora a legszélsőségesebb értelemben formalizált és végtelenen nivellált. Egyedül az időnek ebből a formál-dialektikus fogalmából kiindulva képes Hegel összefüggést teremteni idő és szellem között.”<sup>5</sup>

Az általánosság alá sorolás véghezvitelének „technikája” Hegelnél mindenütt egy és ugyanazon eljárás alapul. Nem a valóságos dolog (véletlenekkel kikövezett) fejlődési útját, hanem a dolog elvont *fogalmának* önmozgását, akadálytalanul logikusan kibontakozó fejlődését rekonstruálja *Logikájában*. Marx kritikus jellemzése szerint itt „a gondolkodás azt képzei, hogy közvetlenül önmagának a másikja, *érzéki valóság*, tehát számára az akciója *érzéki, valóságos* cselekvésként is érvényes, ezért ez az elgondoló megszüntetés, amely tárgyát a valóságban meghagyja, azt hiszi, hogy azt valóban leküzdötte, és másrészt, mert az számára mármost gondolati mozzanatként lett, azért valóságában is mint önmagának, az öntudatnak, az elvonatkoztatásnak önigazolása érvényes számára”.<sup>6</sup> Márpedig így a világot egységesítő fogalom, az ebben az értelemben mindent átfogó racionalitás terén semmi sem rekedhet kívül, a gondolkodás törvényszerű menetébe előbb-utóbb minden besorakozik. A fogalom haladása föltartóztathatatlan; s a már lehetségessé vált tudás mögött lemaradó, „tévelygő” világ nem érdekli Hegelt. Ily módon nemcsak az alternatív logikákkal való párbeszédnek nem nyújt teret, hanem a fejlődés különböző szintjei sem kommunikálnak nála egymással; a jelen, az éppen elért szint számára a *múlt* csak meghaladottként él tovább, s mint ténylegesen létező atavizmus, továbblétezés érdektelen. (Aktuális példával élve, mintha ma a harmadik világban továbbélő hajdani társadalmi berendezkedéseket nemlétezőnek tekintenénk, csak azért, mert a társadalom fejlődése másutt e szinteket, lényeges dimenziókban, már meghaladta.) Az a logikait megelőző gondolkodás pedig, amely nem „önmagában mélyül el”, nem önmagát teszi tárgyává, az a tudás, amely nem válik „tudománnyá”, s esetleg nem is törekszik erre (nem is szólva a gondolkodás — Fogarasi kifejezésével — „őstörténetéről”), végképp méltatlannak minősül a hegeli *Logika* figyelmére.

Ily módon a tévedés problémája kívül marad a *Logika* — egyébként monumentális — tárgyalási univerzumán. (Hogy ez a *Logika* közvetetten mégis lényegi tanulságokkal szolgál e kérdés fölfejtéséhez, arra a későbbiekben még visszatérünk.) Érthető

<sup>5</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, 431—432. o.

<sup>6</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth Kiadó, 1970, 112. o.

módon marad kívül, hiszen Hegel éppen egy hatalmas történelmi korszak, a klasszikus kapitalizmus és a benne kitermelődött gondolkodásmód legáltalánosabb mozgástörvényeinek *pozitív* kifejtését nyújtja, ám a kibontakozó társadalmi fejlődés alternatívái és megtorpanásai, esetleges visszalépései jobbra homályban maradnak előtte, s lehetséges logikák egymásmellettsége és kommunikációja nem vetődik föl számára elméleti problémaként. Korábban a társadalmi mozgások szerkezete és általános tendenciája — már Németországban is — elég határozott karakterű volt ahhoz, hogy a mozgástörvények logikája elsajátítható és elsajátítható legyen. Ezért is teljesen helytálló a hegeli *Logika* lényegének keresésében a „pedagógiai haladás” kulcsszavának alkalmazása. Bibler interpretációja szerint Hegelt az egyedül lehetséges és változatlan logika kifejtésekor „nem a logika önmegalapozásának (önmegváltoztatásának) pátosza fűtötte, hanem az a lelkesültség, amely a csak félutat megtevő logikai mozgás esetén egyedül lehetséges: az „általános” (társadalmi) szubjektum és a személyes szubjektum közötti érintkezés, vagyis a *művelődés* pátosza [...] Nem az új felismerése, hanem a *művelődés*, a meglévő kultúra elsajátítása a hegeli logika titka.”<sup>7</sup> Mármint egy nem pusztán elsajátításra, hanem *a tárgy és önmaga megváltoztatására törekvő*, ezt elvéve tevő gondolkodó-cselekvő szubjektum és társadalmi formáció viszont, szüntelenül önkorrekciójában, óhatatlanul és *szándékosan* is kiteszi magát a tévedés kockázatának, s ennek tudatosítása az igaz és a téves megismerés viszonyának, ezen belül a tévedés mibenlétének és törvényszerűségeinek vizsgálatát fölöttébb aktuálissá, sőt elengedhetlenné teszi. Vegyük hát szemügyre, milyen kiindulópontot nyújt ehhez a vizsgálathoz a hegeli *Logika*, amely — bár a logikus gondolkodás menetében, mint említettük, nem *engedi meg* tévedés érvényesülését — természetesen *tud* a tévedések létéről!

A tévedés kérdését Hegel explicit módon az ellentmondásról szóló fejezethez fűzött megjegyzésében említi, példaként a „negatív” fogalmának jobb megértéséhez. „Pozitív” és „negatív” az ellentmondás tételezett, de szüntelenül eltűnő mozzanatai. Mindkettő annak az ellentmondásnak a hordozója, hogy a „magával való azonosság tételezése”, meghatározása az egyiket a másik kizárásával éppen azzá teszi, amit kizár magából, a pozitívat valaminek a negatívumává, a negatívát, mint fönnállóként megragadottat, valami pozitívvá. Szempontunkból különösen az utóbbi mozzanat hangsúlyozása fontos, ti. hogy „a negatívnak, amely szemben áll a pozitívval, csak e mására való vonatkozásban van értelme; tehát *fogalmában* tartalmazza azt. A negatívban azonban *saját fennállása* van a pozitívra való vonatkozás nélkül is; azonos magával; így azonban maga az, aminek a pozitívna kellene lennie.”<sup>8</sup> A megvilágító példa a fény és a sötétség, majd az erény és a bűn mint ellentétes reflexiók meghatározások. „A bűn nemcsak az erény hiánya — az ártatlanság is ez a hiány — s nemcsak külső reflexió számára különbözik az erénytől, hanem magánvalósága szerint

<sup>7</sup> V. Sz. Bibler: *Az alkotó gondolkodás*, Gondolat Kiadó, 1982, 63—64. o.

<sup>8</sup> Hegel: *A logika tudománya*, i. k., II. köt., 48. o.

ellentétes vele, *gonosz*. A gonosz önmagára támaszkodik a jóval szemben: a pozitív negativitás.”<sup>9</sup> Ugyanígy viszonyul egymáshoz mármost igazság és tévedés: a tudatlanság közömbös az igazsággal és a tévedéssel szemben, az igazság pozitív, de csak annyiban igazság, amennyiben negatívan viselkedett az objektum másságával szemben, viszont „a *tévedés* pozitív mint a nem magában- és magáért-valónak véleménye, amely tud magáról és helyt áll”.<sup>10</sup> A tévedés tehát maga is pozitíve fönnáll, a tudatlanságtól eltérően *tudás*, csak épp ezen belül az igaz tudás ellentéte, negációja, „rosszul tudás”.

A tévedésnek ez az interpretációja mindenképpen figyelembe veendő alapszempon- tot ad a téma bármilyen tendenciájú tárgyalásához. Azonban a hegeli *Logika* azért nem tudja kiaknázni ezt az árnyalt fogalom-meghatározást, mert a logika tárgyaként csak az igazságról igazságra haladó gondolkodást veszi tekintetbe, s a tévedést ugyan *gondolkodásbeli*, de nem *logikai* jelenségként kezeli. (Annak ellenére, hogy hangsúlyo- zottan óv attól, hogy a pozitívat objektívnak, a negatívat ellenben valami szubjektív- nak, önkényesnek, s a „külső reflexióhoz tartozónak” fogjuk föl.) Az igazság problémája logikai illetőségű kérdés nála, e fogalom reflexiók párja, visszája azonban nem. — Itt csak megemlíthetjük, hogy hasonló okokból, mint a tévedés, az egyszer s mindenkorra „kész” válaszok birtokában lévő, fölvilágosító—művelődésterjesztő hegeli *Logikából* az alternatívákkal együtt kiszorul a gondolkodás előrehaladásának egy olyan alapvető formája is, mint a tudományos *kérdés*. — Bár a tévedést Hegel a tudás általánosabb fogalma alá sorolja, tudáson valójában az abszolút tudás felé menetelő igaz tudást érti (ez nagyjából fedi a mindennapi fogalomhasználatot is), éppúgy, ahogyan egy objektum kifejlődésének leírásában csak a pozitív, vagyis az objektum lényegének megvalósulását támogató külső körülményeket veszi tekintetbe. A dialektikus fejlődés szerkezetének közhely szinten ismert példája ( a növény mint bimbó—virág—gyümölcs) nem teljesen véletlen: e fejlődés modellje közvetlenül a zavartalanul kibontakozónak tekintett *szerves természet* világából vétetett, s ennek következményei messzire nyúlnak. Ez a modell csak módosításokkal vonatkoztatható a szervetlen természet mozgásformájára (egyebek között azért, mert ebből a szférából hiányzik a dinamikus kölcsönhatás, ill. egyensúly), s ugyanakkor ez az absztrakt szerkezet nem adja vissza egy társadalom kölcsönhatás-rendszerének bonyolult komplexitását sem, ha nem járul hozzá az a megalapozás és differenciálás, amely a továbbiakban megvalósult a hegeli dialektika Marx általi kezelésében. De a szerves természetre vonatkoztatva sincs helye benne olyan — később többek között Darwin által föltárt — jelenségeknek, mint a kereszteződés (hibridizáció), mutáció, a kiválasztódás folyamatában egyes fajok életképtelennek bizonyulása, vagyis a kifejlődés klasszikus menetének megtörése.

A tévedésnek, a véletlennek, az alternativitásnak, a többoldalú kommunikációs és problémahelyzetnek és egy sor rokon fogalomnak mint konstitutív logikai tényezőknek

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo. 49. o.

az eliminálása e tekintetben a logika hagyományos, szűkebb értelemben vett változataihoz közelíti Hegel dialektikus logikáját, amely egyébként forradalmi módon ismeretelméleti horizontú. A hegeli logikának egy marxista megalapozottságú rekonstrukciója, Erdei László dialektikus logikája, az ellentmondás tárgyalása során nyilvánvalóvá is teszi, hogy az ellentmondás gondolati kifejeződésében a közhiedelemmel ellentétben nem egy igaz és egy hamis ítélet egységéről van szó, az ellentmondó ítéletek együttes igazságának semmi köze a tévedés fogalmához, a megismerés ellentmondásokon keresztüli fejlődése nem egyjelentésű annak tévedésekkel tarkított előrehaladásával. Hiszen egy valóban ellentmondó ítéletpárnak mindkét tagja („Minden emberi tevékenység anyagi természetű” és „Minden emberi tevékenység tudati természetű”) igaz, bár a teljes igazságot az adott tárgyról az adott vonatkozásban csak a kettő együtt fogalmazza meg.<sup>11</sup>

Az ítélet és következtetés logikája tárgykörének hegeli leszűkítése az ilyen formájú igaz gondolatokra azonban nem tartható fenn változatlanul a marxista logika kiművelése során. Nemcsak azért, mert az „igaz” fogalma éppúgy értelmetlen és alkalmazhatatlan saját ellentéte nélkül, mint fordítva, hanem főként azért, mert e logika egyik alapkövetelménye az, hogy a gondolkodást ne a Hegel-féle elvont, elvontan igaz vagy hamis gondolkodásként, hanem *konkrét-történeti meghatározottságában*, egy konkrét társadalom szubjektumainak (s egy konkrét társadalmi szubjektumnak) a gondolkodásaként tekintse — annak a megismerési-cselekvési, problémamegoldási folyamatnak a kontextusában, amelynek alanyi és tárgyi oldala egyaránt önellentmondásokban mozog. Így az ellentmondásosság nem csupán az ítéletpárok állítmányaiban és az ítélet alanya által képviselt objektumban van jelen, hanem éppannyira az *ítéletalkotó szubjektumban* is. Bibler, már említett munkájában, a mai logikai szituáció lényegi, bár még potenciális vonását fedi föl abban, hogy a „megismerés fundamentális objektumát nem a predikátumok végtelen halmazának összességében kell felfogni [...], hanem két ellentétes logikai szubjektum azonosságaként egyetlen szubjektumban (nem pedig egyszerűen az ellentétes predikátumok azonosságaként, ahogy a dialektikus logika tankönyvei többnyire mindmáig állítják)”.<sup>12</sup> A gondolkodó (belső dialógust folytató, kérdező, ítéletalkotó stb.) szubjektum, a változó—ön szabályozó szubjektum bevonása a logika terrénjébe azt az utat is jelzi, amelyet követve a marxista logika saját tárgykörét és szempontkörét a tudománytörténet, tudományelmélet és tudományszociológia eddig nem integrált eredményeivel gazdagíthatja. A marxista dialektikus logika fogalmának ilyen irányú tágítása természetesen az említett területekkel való *kölcsönhatásban* hozhatna csak valóban előrevivő eredményeket. (E pillanatban ez az átjárás nehézkes; gondoljunk csak a polgári tudományelmélet művelőinek „dialektikai kiműveletlenségére”, amely

<sup>11</sup> Erdei László: *Ellentét és ellentmondás a logikában*, Akadémiai Kiadó, 1973, 81—82. o.; ill. „A logikai ellentmondásról”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1980/5, 781 sk. o.

<sup>12</sup> Bibler, i. m. 168. o.

pl. e terület klasszikussá vált művében — Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete* — ismert dialektikus összefüggések „fölfedezésében”, ennyiben nem-ismeretében tetten is érhető.)

Az az elvként igen absztrakt követelmény, hogy a gondolkodást történetileg meghatározott konkrétságában tekintsük, témánk vonatkozásában első lépésben úgy konkretizálható, hogy az ismeretek igazságának vagy hamisságának mint elkülönített (s a valóságban ilyenként nem is létező) értékeknek a *logikai* vizsgálatát össze kell kapcsolni az eredményes megismerés és a tévedés megismerésbeli (nyelvi, cselekvésbeli) kontextusának *ismeretelméleti* (ill. nyelvelméleti, cselekvéseméleti stb.) elemzésével. De ez az első lépés a marxista kutató számára egyben egy másodiknak a szükségességét, magának az ismeretelméleti nézőpontnak a meghaladását is maga után vonja, lévén hogy a valóságos ismeret nem egy absztrakt szubjektum—objektum viszony logikai terében, hanem egy konkrét társadalmi közegben keletkezik és funkcionál. Kérdésünkre vonatkoztatva ez — általánosan fogalmazva — azt jelenti, hogy csak szociológiai (a marxizmusban végső soron egy globális történetfilozófia által megalapozott) szempontok bevezetésével kereshetünk magyarázatot az igaz ismeretek és a tipikus tévedések társadalmi okaira, keletkezési mechanizmusaira, a társadalmi mozgás folyamataiba való bekapcsolódásukra és befolyásolhatóságuk mikéntjére. Így tehetjük csak föl a kérdést: ha egy fölfogás hamis, miért akadnak mégis meggyőződéses, kitartó képviselői? Ilyen szempontból vethetjük csak föl a tévedések ideológiává válásának, akként való működésének, egyáltalán a tudományos megismerés és az ideologikus tudatformák viszonyának a kérdését. Az ismeretelméleti szempont mércéjén való túllépés szükségessége különösen nyilvánvalóvá válik, ha az ideologikus formákra érvényes igazság—hamisság-kritériumot keressük. Hiszen, mint Lukács György írja, „az ideológia történelmi funkciójának és jelentőségének kritériuma nem tartalmának tárgyi-tudományos helyességében, nem abban rejlik, hogy híven tükrözi-e vissza a valóságot, hanem abban, hogy miként és milyen irányban befolyásolja azokat a tendenciákat, amelyeket a termelőerők fejlődése napirendre tűzött”.<sup>13</sup>

A tévedések társadalmi eredetének és szerepének fölismerése tulajdonképpen megjelent már — áttételesen, a leírás szintjén, nem kifejtetten — egy sor gondolkodónál, Arisztotelésztől Baconön keresztül Hegelig, de a marxi társadalomfilozófia differenciált ideológiafogalma nyújtott csak esélyt a cselekvés és megismerés eme közismert, mégsem megismert jelenségének komplex, tudományos megragadására. Igaz, a modern marxista irodalomban folyt és folyó ideológia-vitákban nem történt meg a visszacsatolás a tévedés-kérdés szaktudományos (logikai, tudománytörténeti, döntéseméleti, szociológiai, szociálpszichológiai stb.) tárgyalásmódjához és fölismeréséhez. Így luxusnak tűnhet olyan logikát vizsgálni e szempontból, amelyből, mint rámutattunk, éppenhogy logikailag következetesen hiányzik ez a probléma. Azonban

<sup>13</sup> Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, Magvető Kiadó, 1976, II. köt. 489—490. o.



Hegel dialektikus logikájának rendkívül gazdag gondolati eszköztára a maga általános, de épp ezért hosszú korszakokon át tanulságos belátásaival mégis hozzájárulhat többek között e kérdés tisztázásához is. Csak nem közvetlen, konkrét válaszokat kell művében keresnünk, hanem a gondolkodás mozgásának logikussá rendezett leírása mögött, a reális tartalommal bíró kategóriák kifejtésében rejlő általános összefüggéseket. Itt csak jelezni tudjuk, hogy azok a kulcsfontosságú kategóriák, amelyek elvi kiindulópontot nyújthatnak a tévedés kérdésének filozófiai általánosságú fölvetéséhez, a *mérték* és a *közvetítés* hegeli kategóriái. Amiképpen az igaz megismerés és cselekvés az embernek az objektív környezethez, a természethez való — eredetileg mindig gyakorlati (termelő) — viszonyának és mindenkori társadalmassági fokának mértéke (s egyben folyton mozgó mércéje), úgy a tévedés, *legáltalánosabb fogalma* szerint, ennek a mértéknek az elvétele egy adott probléma, ellentmondás valamelyik végletének vonzásában. S mivel az, hogy az ember „minden species mértéke szerint” termeljen, s ismeretei révén „mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni”,<sup>14</sup> tehát a mérték (a keresett objektíve igaz) dinamikus jellegű, s csak tendenciaszerűen valósítható meg, ennek jelentős elvétést tartalmazó közelítései olyan tévedések, amelyek szükségszerűen jönnek létre és termelődnek újjá a munkavégzés, megismerés, mindenfajta társadalmi cselekvés alapszerkezetéből adódóan. (Bár legitimitásuk foka és funkcionalitásuk elismertsége koronként változó.) A tévedés *absztrakt lehetősége* valamennyi emberi tevékenységnek abból a közös jellemzőjéből fakad, hogy az közvetített s egyszersmind közvetítő, ezáltal a közvetítettséget (közvetlenül) újratermelő; eme folyamatok nem közvetlenül lényegeset (értéket) előállítók, hanem jelenségekre hatók s látszatokat is termelők, minden közvetítéssel tévedés-esetőséget is újratermelők. De éppen szükségszerű újratermelődésük módjainak és okainak megismerése teremti meg annak lehetőségét, hogy a tévedések minimalizálására törekedjünk (akár egyéni, akár csoport- vagy ösztársadalmi szinten), mégpedig azért, hogy a tévedést *saját mértékére* hozzuk (mivel nem pusztán epifenomén, van saját mértéke is), elkerülve mind kiiktathatatlanságának fatalista értelmezését, mind pedig azt a tévedést, amelybe a tévedések tudományos jelentőségének bagatellizálásával bonyolódnánk.

## RESÜMÉE

*Ella Csikós: Der verbannte Irrtum (Kritische Bemerkungen zu Hegels Logik)*

Im ersten Teil des Artikels wird von der Hegelschen Interpretation der Begriffe des Falschen und insbesondere des Zufalls behauptet, dass das *wirklich* Falsche und Zufällige in der Logik von

Hegel keinen Platz haben. Das hängt mit dem Grundcharakter dieser Logik, mit dem Monologismus und der Gebundenheit zum Bildungsideal der Aufklärung zusammen, und hat auch die Verwei-

<sup>14</sup> Marx, i. m. 50. o.

sung solcher Kategorien wie das Problem, Erscheinungen wie eine Sackgasse oder Umkehrung in der Entwicklung zur Folge. Obwohl Hegel im Aufbau seiner Logik konsequent war und die logische Behandlung der erwähnten Erscheinungen aus immanenten Gründen nicht unternehmen konnte, ist für eine *marxistische* Logik nicht möglich, diesem Problem auszuweichen. Sie muss — nach der Meinung der Autorin — ihren Gegenstand erweitern und über die klassische Frage Wahrheit—Falschheit hinausgehend auch die komplexe Er-

scheinung des Irrtums in ihr Horizont einbeziehen. Dabei müssen auch die Gesichtspunkte und Ergebnisse solcher Disziplinen wie Erkenntnistheorie, Wissenssoziologie, Denkpsychologie, Kommunikationstheorie usw. ins Betracht gezogen werden, was zum Ergreifen des Gegenstands „Denken“ als eines historisch bedingten gesellschaftlichen Gebildes unerlässlich ist. Durch eine komplexere Annäherung an das Problem des Irrtums können die Irrtümer zwar nie absolut eliminiert, ihre Gesetzmässigkeiten jedoch dargelegt werden.

# A LOGIKA MŰFAJELMÉLETE — A MŰFAJELMÉLET LOGIKÁJA

(*Megjegyzések Hegel műfajelméletéhez*)

POSZLER GYÖRGY

## BEVEZETÉS

A közelmúltban hosszabb — még kiadatlan — tanulmányban foglalkoztam Hegel műfajelméletével. Elsősorban nem maga a hegeli műfajelmélet érdekelt, hanem a műfajteória általában, annak lehetősége és lehetetlensége — abból kiindulva, hogy fogalmaink tisztázatlanok. Klasszikus fogalmaink vannak; ámde az irodalom- és műfajtörténet jelenségeinek nagy része nem-klasszikus. És a nem-klasszikus jelenségek a klasszikus fogalmakkal nem értelmezhetők. Ezek a fogalmak logikusak is, de logikájuk az irodalomelmélet szülte elméleti, és nem az irodalomtörténet szülte történeti logika. Ezért ezek a klasszikus és elméletileg-logikus fogalmak — nem-klasszikus és történetileg-logikus revízióra szorulnak. „Eredetként” vizsgáltam meg Hegel teóriáját: ugyanis mai közkeletű műfajelméletünk — több közvetítésen, például Lukács közvetítésén át — hegeli fogantatású.

Mivel Hegel elmélete általános és meglehetősen abszolút érvénnyel lép fel, három szűkebben értelmezett irodalom- és műfajelméleti és egy tágabban értelmezett esztétikai és rendszertani kérdést fogalmaztam meg vele kapcsolatban. Először: kellőképpen absztrahálja és magyarázza-e ez a műfajelmélet a születése előtt létrejött irodalomtörténeti jelenségeket? Másodszor: kellőképpen absztrahálja és magyarázza-e a születése után létrejött irodalomtörténeti jelenségeket? Harmadszor: lehetségesek-e egyáltalán a múltban létrejött és a jövőben létrejövő jelenségeket egyaránt absztraháló-magyarázó, általános-abszolút érvényű műfajelméleti fogalmak? Eddig a szűkebben értelmezett irodalom- és műfajelméleti kérdések. A tágabban értelmezett esztétikai és rendszertani kérdés ezekből következik, s így fogalmazható meg: kedvez-e egyáltalán a zárt (vagy záródásra hajlamos) filozófiai szisztéma a *par excellence* művészetelméleti—esztétikai, például műfajelméleti kérdések felvetésének, vagy sem?

A kérdésekre csak rendszerelemzéssel válaszolhattam. Ezért végeztem el a hegeli szisztéma „szoros olvasását” — két megszorítással. *Irodalmárként és a műfajelmélet szempontjából* olvastam. Az erre vonatkozó konzekvenciákat gyűjtöttem össze, és éleztam ki. Két alapvető szempontja volt ennek az „olvasatnak”: a műfajelmélet súlya a rendszerben és a rendszer súlya a műfajelméletben. Hol, hogyan, milyen összefüggésben jelentkezik a rendszerben műfajelméleti kérdések, és miképpen vezethetők vissza a szisztémára; hol, hogyan, milyen összefüggésben jelentkezik a műfajelméletben rendszertani kérdések, és miképpen vezethető le a műfajelmélet a szisztémából? E két kérdést három szakaszban közelítettem meg. Elvégeztem a

műfajelmélet „topográfiai” elemzését, helyének meghatározását a teljes filozófiai rendszerben; „genetikus” elemzését, függésének meghatározását a teljes filozófiai rendszertől; és „történeti” elemzését, a két előbbi eredményeinek szembesítését a műfajok fejlődésének Hegel előtti és utáni tényeivel. Ezen belül természetesen jelentkeztek olyan problémák is, amelyek a „topográfiai” és „genetikus”, illetve a „genetikus” és „történeti” elemzés között helyezkedtek el.

A föltett kérdésekre végül is, a rendszerelemzés alapján, meglehetősen egyértelmű válaszokat adtam. Így a szűkebben értelmezett irodalom- és műfajelméleti kérdésekre. Először: Hegel műfajelmélete nem absztrahálja és magyarázza kellőképpen a születése előtt létrejött irodalomtörténeti jelenségeket, illetve azoknak csak egy, történetileg jól körülhatárolható részét és típusát absztrahálja és magyarázza. Ez a magyarázat az epika esetében az „Iliász”-ra és a hozzá hasonló típusú antik eposzra, a líra esetében a romantikus műfajra, de inkább csak a dalra, a dráma esetében az „Antigoné”-típusú antik tragédiára és az arisztophaneszi komédiára vonatkozik. Éspedig úgy, hogy a részt egésszé, az egy variációra jellemző minőségeket az egész műnemre jellemző minőségekké lépteti elő. Másodszor: Hegel műfajelmélete nem alkalmas arra, hogy absztrahálja és magyarázza a születése után létrejött irodalomtörténeti jelenségeket. (Legfőljebb arról lehet szó, hogy a regényre vonatkozó gondolatmenet — a hős és a prózaivá lett külvilág viszonyára alapozva — előlegzi a klasszikus realista regény felbomlásáig, tehát Nyugaton Flaubert-ig, Keleten Tolsztojig végbemenő folyamatokat.) Harmadszor: a múltban létrejött és a jövőben létrejövő jelenségeket egyaránt absztraháló-magyarázó, általános-abszolút érvényű műfajelméleti fogalmak — a műfaji jelenségek egyszerre és egymás után jelentkező hihetetlen gazdagsága és variabilitása miatt — csak nagyon korlátozott mértékben lehetségesek. Csupán nagyon laza, átfogó és rugalmas műfaji tendenciák megfogalmazásáról lehet szó, ahol persze felvetődik a kérdés: hol van a határ, ameddig a laza, átfogó és rugalmas műfaji tendencia megfogalmazása megőrzi definitív, az adott jelenséget a többitől még elválasztó jellegét.

A három, szűkebben értelmezett irodalom- és műfajelméleti kérdésre adott válaszom keresztül adtam választ a tágabban értelmezett esztétikai és rendszertani kérdésre is. Ez is meglehetősen egyértelmű. A zárt vagy záródásra hajlamos filozófiai szisztéma a *par excellence* művészetelméleti—esztétikai, például műfajelméleti kérdések felvetésének kevésbé kedvez. Legalábbis a hegeli rendszer esetében így van ez. Mert az egész elnyomja, magához idomítja, determinálja a részt; és mennél zártabb a szisztéma, e tendencia annál határozottabban érvényesül. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy filozófiai előföltevések nélkül egyetlen esztétikai vagy műfajelméleti kérdés sem közelíthető meg. Olyan filozófiai előföltevések nélkül azonban, amelyek szempontokat adnak a tények elrendezéséhez és értelmezéséhez, s a tényekkel szembesítve vagy igazolódhatnak, vagy érvénytelenné válnak.

A műfajelmélet súlyát a rendszerben a „topográfiai” és a „genetikus” elemzés közelíti meg. A „topográfiai” elemzésben felmerülő fő szempontok a következők:

A műfajelmélet elsősorban az *Esztétika* harmadik kötetében jelenik meg, de jelen van már *A szellem fenomenológiájában*, és történnek rá fontos utalások másutt is. Elemzéséhez nemcsak a teljes *Esztétikára* van szükség. A kategoriális bázist a logika, a történeti bázist pedig a történetfilozófia, a filozófiatörténet és a jogfilozófia szolgáltatja. Legfőbb analógia: a fenomenológia és a szellem filozófiájának gondolatmenete.

A műfajelmélet nem egyszerűen az *Esztétika* végén helyezkedik el, de le is zárja és szintetizálja is azt, sőt, bizonyos értelemben, az egész filozófiai szisztéma néhány szempontját. A szintetizálás fokozatai a következők: a műfajelmélet végén a dráma szintetizálja a két másik műnemet, az epikát és lírát; a költészet pedig ábrázolásmódjában szintetizálja a két másik romantikus művészetet, a festészetet és zenét. Mivel azonban az epika szobrászi-klasszikus, a líra zenei-romantikus minőségű, a dráma a két másik műnemmel együtt a klasszikus és romantikus művészeti formációt is összefoglalja. Az epikának és lírának szimbolikus előszakasza is van. Így a drámai szintézisben — végső soron — a szimbolikus művészeti formáció is jelen van: a dráma tehát az egész művészeti szféra összefoglalója és csúcspontja. Sőt. A művészeti szféra az abszolút szellem első vagy alsó fokozata; összefoglalásában megjelenik az abszolút szellem belső tagozódása is. Amennyiben a klasszikus-szobrászi epika tárgyiassága a művészetre, a romantikus-zenei líra képzetszerűsége a vallásra, a kettőt egyesítő dráma fogalmisága a filozófiára utal. Ezen túlmenően a műfajelmélet rácsúszik a szubjektív szellem ismert variációira is: az objektív epika a tudat, a szubjektív líra az öntudat, az objektív—szubjektív dráma a kettőt összekapcsoló ész megfelelője.

Ehhez a szintézisjelleghez három megjegyzés kívánkozik. Először: a hármasságok a logika és az egész rendszer tézis—antitézis—szintézis sémájára épülnek, a megszüntetve-megőrzés, az „Aufhebung” fontos mozzanatával. Ahogyan az egész rendszerben a logika, természetfilozófia és szellemfilozófia; a szellemfilozófiában a művészet, vallás és filozófia; úgy a művészetben a szimbolikus, klasszikus és romantikus formáció; a romantikus formációban a festészet, zene, költészet; a költészetben az epika, líra, dráma egymást tagadó-összegző hármasáról van szó. Másodszor: a hármasságokon belül a szintézis javára megvalósuló értékhierarchia keletkezik. Az egész rendszerben az abszolút szellem; az abszolút szellemenben a filozófia; a művészetben a klasszikus formáció; a romantikus formációban a költészet; a költészetben a dráma jelenti a legmagasabb megvalósulást. Harmadszor: a művészetben belül jelentkezik egy ellentmondás. A művészeti szférának ugyan a klasszikus művészet a legtisztább megvalósulása, de a művészeti szféra az abszolút szellem magasabb formájába, a vallásba megy át, az átmeneti pont pedig nem a klasszikus, hanem a romantikus művészet. A romantikus művészeti formációnak a zene a legtisztább megvalósulása, de, bár éppen a romantikus formációban megy át a művészet a vallásba, az átmeneti pont nem a zene, hanem a költészet. Vagyis: a művészetben belül a művészet szempontjából a klasszikus formáció, a romantikus formáción belül pedig a zene kerül a középpontba; az egész rendszer szempontjából viszont a romantikus formáció és a költészet kerül a csúcspontra.

A műnemek rendszerezésének három szempontja van. Először: a szubjektum—objektum viszony. Az epika a szubjektum alárendelése az objektumnak; a líra az objektum alárendelése a szubjektumnak; a dráma az előbbiek szintézise. Az egész szisztéma alapkérdéséről van szó: a kettő szétválásáról mint indító-, összekapcsolódásáról mint záró-mozzanatról. Másodszor: a totalitás. Az epika a tárgyak, a líra a szubjektív reflexiók, a dráma a konfliktus körül létrejövő mozgások totalitása. Ismét az egész szisztéma alapkérdéséről van szó: kezdetként a felbomlott, végként az újra megvalósult totalitásról. A művészet azonban nincs a rendszer, az abszolút szellem-csúcán; ezért a végső totalitás nem is jöhet benne létre. Van azonban egy másik totalitásfogalom is. Egy kornak és nemzetnek, nemzeti kultúrának a mindennapi életvitelben, családi életben, gondolkodásban, filozófiában, hitvilágban, vallásban, művészetben megvalósuló teljessége. A műnemek totalitásformája ennek három variációja. Harmadszor: a tartalom és forma. A végső magyarázatot itt a logika adja, a jelenségről és lényegről, ezen belül a tartalomról és formáról szóló gondolatmenetében. Éppen esztétikai szempontból azonban súlyos ellentmondásoktól terhesen. A szimbolikus forma a még létre nem jött, a romantikus a már fölbomlott, a klasszikus az éppen megvalósult tartalom—forma egység. A műfajelméletben ez úgy jelenik meg, mint az epika retardáló-extenzív, a dráma konfliktusra épített intenzív szerkezete, a líra pont- és pillanatszerűsége. Érdekes a műfajelméletben a nyelv funkciója is. Az egész rendszerben a nyelv a tiszta szellemi tartalmak megvalósulásának tiszta szellemi közege. A művészet azonban a tiszta szellemi tartalmak megvalósulásának még nem tiszta, azaz anyaghoz kötött közege. Ezért a nyelv lényegi szerepe ott kezdődik, ahol a művészet lényegi szerepe véget ér. A költészet az utolsó művészet, de nyelvi művészet is egyben. Benne fejeződik be a művészet anyagszerűsége, benne kezdődik a vallás képzetszerűsége. Ezért a költészetben a nyelv külső, anyagi hangzó eleme végletesen lefokozódik, belső, jelentés- és képzetszerű eleme végletesen felfokozódik.

A „topográfiai” és „genetikus” elemzés között felvetődő fő szempontok a következők:

Az egyes művészeti ágazatok értelmezésében feltűnik, hogy az építészettől a költészet felé haladva az anyag fokozatosan szellemmé, a tér fokozatosan idővé alakul. Az építészet, a kiindulópont, tiszta anyag és tér. A zene, a végpont, tiszta szellem és idő. A költészet a visszafordulást is jelentő szintézis. Szerkezete idő-tér egységre épül. Ezen belül a szobrászi epika maximálisan anyag- és térszerű. A zenei líra maximálisan szellem- és időszzerű. A dráma mint szintézis az eddigi szellem-anyag és idő-tér viszonylatok összefoglalása és megismétlése.

Az esztétika korábbi hármasegységei mellett felvetődik azután egy másik, talán fontosabb is. A csírázás—virágzás—hervadás, keletkezés—megvalósulás—felbomlás triádja. Amelyben az első tag az önmaga megvalósítása felé való fejlődés; a második az önmagával való azonosság; a harmadik az azonosságtól való visszafejlődés. A bázis ezúttal is a logika. A magábanvaló- és magáértvaló léttel, s az utóbbi felbomlásának hármasságával. A történetfilozófiában ennek a nemzeti elvek felbukkanása, virágzása és felbomlása, a filozófiatörténetben a gondolatrendszerek ugyanilyen mozgása felel

meg. A művészetben mindez a művészeti formációkon és ágazatokon, sőt a műnemeken is végigvonul. Magának a művészetnek, minden ágazatnak és műfajnak egy és csak egy csirázó, virágzó és hervadó—felbomló periódusa van. Ez egyrészt eleve értékszempontokat tartalmaz, másrészt magában rejtje a dekadencia — problematikus — fogalmát, harmadrészt pedig (minden jelenségnek csak egy, önmagával azonos virágkort tulajdonítván) szigorúan normatív-klasszicizáló szemléletet körvonalaz.

Ezzel függ össze a művészetnek kedvező heroikus-költői, ill. nem kedvező józan-prózai világállapot kettőse, melyben az első a klasszikus, a második a romantikus művészettel esik egybe. Ez ugyanakkor a szubsztancia és szubjektum egységének és különválásának korszaka és két gondolkodásmód is. A mindent egységben látó költői szemlélet és a mindent részleteiben vizsgáló prózai értelem kora. (Amely utóbbi már átmenet az ész, a gondolat, vagyis a filozófia korához.) A nagyobb mozgásteret biztosító költői korban vannak az igazán költői műfajok, például a klasszikus eposz és a görög dráma. A szűkebb mozgásteret biztosító prózai korban vannak a nem igazán költői műfajok, például a nem klasszikus eposz és a prózai regény.

Érdekes módon határozódik meg a költészet helye a művészetek között. Az egész rendszer szempontjából egyértelműen csúc- és végpont. Benne szűnik meg a művészet, megy át az abszolút szellem magasabb formációiba, a vallásba és a filozófiába. Az esztétika mint részrendszer szempontjából azonban egyrészt nem csúcspont — mert az a legklasszikusabb művészet, a szobrászat —, másrészt azonban összefoglaló általános művészet. Mert egyes variációi a klasszikus-költői korban, más variációi a nem klasszikus-prózai korban valósulnak meg.

A költészet helye veti fel a művészet halálának gondolatát is. Ez egyrészt a rendszerből következik, mert a művészet — éppen a költészetnél — helyet ad az abszolút szellem magasabb formációinak. Másrészt egyes művészeti folyamatok — főképpen a német klasszika — felbomlásának eltúlzott értelmezéséből következik. Hegel pontosan megérzi a művészet válságát, és ebből absztrahálja — a rendszer logikájától is megtámasztottan — a művészet halálának koncepcióját.

A „genetikus” elemzés a következő szempontokat vetette föl:

Problemátikus az egész rendszerben, így a műfajelméletben is, a rész és egész viszonya. Annál is inkább, mert a *Fenomenológia* híres Bevezetése szerint csak az egész lehet igaz. A bonyolultságot itt az adja, hogy nemcsak az egész épül részekből, hanem mondhatni a részek is az egészből. Ha az egész hármasságokból áll, így kell ez legyen minden részben is; így a művészeti formációk, a romantikus művészeti ágazatok és a költői műnemek triádjával, még hozzá úgy, hogy minden műnem megismétli magában a formációk és ágazatok egész rendjét, s a végén a dráma ott jelenik meg, ahol az egész rendszer logikája számára azt előírja.

Ugyancsak gondot okoz a logikai és történeti viszonya. A rendszer bázisa a logika: így a többi diszciplínát, a természetfilozófiát, a szellemfilozófiát — amint arra Marx is rámutatott — Hegel alkalmazott logikaként kezeli. Nála szinte nem a logikai nő ki a történetiből, hanem a történeti a logikaiból. A jelenségeknek tényleges történetük van ugyan, de ezek elemzésében nem a történeti tény korrigálja a logikai rendet, hanem

inkább a logikai rend determinálja a történeti tényt. Kétségtelen, hogy az egész rendszeren, így az esztétikán és műfajelméleten is, végighúzódik a fejlődés gondolata. De ez annyiban korlátozott, amennyiben a „megbékélés” állapotában megszűnik. Az ész megvalósulását követve egy teleologikus rend bontakozik ki.

A rendszer súlyát a műfajelméletben a „történeti” elemzés közelíti. Előbb azonban, a „genetikus” és a „történeti” elemzés között, szintén fölvetődik néhány probléma.

A három műnem elmélete: organizmus. Benne azonban olyan összefüggések is létrejönnek, amelyek az irodalomtörténet tényei között nincsenek: ezért pontosan el kell egymástól választani a fejlődésnek tényleges és rendszer-konstruálta erővonalait.

A műnemek elmélete az utolsó hármasegység az esztétikában, ezért az egész részrendszert össze kell foglalnia. Még hozzá úgy, hogy a művészet, minden sajátosságával együtt, beépülhessen az abszolút szellem magasabb formációiba, a vallásba és a filozófiába. Ebből adódik például az epika szobrászi és a líra zenei voltának, valamint mindkét műnem szimbolikus előszakaszának tételezése.

A műnemek között az egész rendszer szempontjából a dráma a legfontosabb, mert átmenetet képez a magasabb abszolút-szellemi formákhoz. Az esztétika szempontjából az epika a legfontosabb, mert a legművészibb (szobrászibb-klasszikusabb) műnem. Mégis a legromantikusabb (mert zenei) líra van a középpontban, ezen belül is a dal. Az epikától műfajvariációk képeznek átmenetet a lírához és dalhoz mint centrumhoz, és onnan műfajvariációk képeznek átmenetet a drámához mint végponthoz.

A műnemek egymásutánjának logikai rendje történeti rendet is sugall. Azt, hogy kezdetben van a kialakulóban lévő nemzeti élet műfaja, az epika, ezt követi az individuum születésének műfaja, a líra, majd pedig a szubsztanciális elveket képviselő individuumok konfliktusára épülő dráma. Ez az ókori görög irodalomban — legalábbis a fennmaradt emlékek tanúsága szerint — valóban így van: de nem ismétlődik a nemzeti irodalmak fejlődésében. Vagyis itt a műnemek sorrendjének az antik görög irodalom fejlődéséből absztrahált logikai rendjéről van szó.

Az ezt követő *történeti elemzést* adom az alábbiakban teljes részletességében közre.

## 1. EPIKA — A MŰNEMHÁRMAS KIINDULÓPONTJA

Az epika az első műnem. Ezt több szempont indokolja. Legalább négy. Először: a három műnem hármasegységében, az objektum—szubjektum viszony szempontjából ez az első tag, a tézis. Súlyos szempont. Mert az objektum—szubjektum feszültség az egész rendszer lezárásában oldódik fel, és a műfajelmélet mint részrendszer, az esztétika lezárása és feloldása, az egész rendszer lezárását és feloldását előlegezi. Másodszor: a műnemek zárt organizmust képeznek, középpontban a lírával, azon belül a dallal. A zárt rendszert létrehozó mozgások, zárttá tevő műfaji átmenetek az epikából indulnak a líra és a dal mint centrum irányába. Harmadszor: a műnemek logikai sorrendje egyben kívánatos történeti sorrend; történetileg pedig — a



történetivé is vált logikai rend értelmében — az epika jelenik meg először. Negyedszer: az epika a legművészbibb műnem. Klasszikus-szobrászi jellegében leginkább a művészethez, az abszolút szellem első vagy alsó fokához kötött. A líra és a dráma már meghaladja ezt: részben a nem legművészbibb romantikus művészeti formáció, részben a magasabb, abszolút szellemi formák, a vallás és a filozófia felé. Ha pedig az epika kötődik leginkább a művészethez, mint meghaladandó formához, a művészetfilozófiát záró részdiszciplínában, a műfajelméletben elsőként kell megjelenennie. Az epikafejezet első volta ezekben gyökerezik, és eleget is tesz e követelményeknek.

A fejezet három gondolati pilléren nyugszik — és ezek által egy negyedik alapelve. A három gondolati pillér: az epika műnemének a klasszikus, a homéroszi eposszal való azonosítása; az objektum—szubjektum viszonyban az objektum dominanciája; a tárgyak totalitása. Az ezekből következő alapelv: a költői és prózai kor kettőssége, az epika kettőssége az előbbi szerint. A három gondolati pillér és az ezekből kinövő alapelv az egész fejezet minőségét meghatározza. Erényei és fogyatékoságai belőlük következnek.

Az epikai műfaj és a klasszikus eposz lényegi azonosítása az egész műnemet, annak egy műfajával hozza egy nevezőre, annak is csak egyik történelmi variánsával, a klasszikus homéroszival. A magyarázatot erre messzebb kell keresni: látszólag az egész esztétikában mint részrendszerben, valójában az egész filozófiában mint egész rendszerben.

A rendszer felől mindez szimmetrikus és szükségszerű is. Ugyanis az epikán belül ez a variáns, a homéroszi eposz klasszikus és szobrászi jellegű, és ez valósul meg a heroikus művészi korban. A klasszikus-szobrászi jellegnél és a heroikus-művészi kornál érdemes megállni. Mindkettőnél megfigyelhető egy sajátos gondolati körforgás, bezáruló, önmaga farkába harapó logikai kör. Mert egyfelől a homéroszi eposz klasszikus, mert görög és epikai műfaj, és a görög művészet és epika a klasszikus művészet és műnem. Sőt, szobrászi műfaj is, mert a legklasszikusabb művészet a görög szobrászat, és ezért a klasszikus görög eposz és általában az epika: szobrászi. Vagyis a homéroszi eposz görög és epikai voltából adódik klasszikus minősége, és görög-klasszikus minőségéből szobrászi jellege. Másfelől mivel a homéroszi eposz szobrászi-epikai műfaj, a szobrászat pedig a legklasszikusabb művészet, s a klasszikus művészeti formáció a legművészbibb, a szobrászi-klasszikus homéroszi eposz és epika a legművészbibb eposz és epika is. Az epika pedig a legművészbibb költői műnem. Tézis a műnemek hármában, az antitézis és szintézis viszont már távolodik a művészet centrumától. A legművészbibb műnem, az epika centrumában a legművészbibb epikai műfajvariáns, a homéroszi eposz áll. Vagyis a homéroszi eposz az epika fogalmának megfelelő, azzal lényege szerint eggyé lett műfajvariáns. A műnemen belül minden hozzá méretik; minden út hozzá vagy tőle vezet. Mindezek eredményeképpen: a homéroszi eposz azért a legművészbibb-legigazibb epikai forma, mert klasszikus-szobrászi minőségű, és azért klasszikus-szobrászi minőségű, mert a legművészbibb-legigazibb epikai forma. A bezárult körben a homéroszi eposz művészi minőségeiből megkaphatjuk az epika műnemében elfoglalt centrális helyét; az epika műnemében

elfoglalt centrális helyéből megkaphatjuk művészi minőségeit. Az első következtetés a tények logikáját érezteti a rendszerrel szemben, a második a rendszer logikáját a tényekkel szemben. Mert a görög művészet klasszikus volta, a klasszikus művészet legművészibb jellege, az epika klasszikus minősége és így tovább — mindez maga is a rendszer eleme, mely egyszersmind felépíti a szisztéma új mozzanatát, az egész rendszer új részrendszerét.

A heroikus művészi kor és a homéroszi eposz összefüggése majdnem ugyanilyen. Mert van egy heroikus művészi korszak, amelyben létrejönnek a legművészibb művészeti ágazatok és műnemek. És van egy legművészibb költői műnem, az epika és ebben a legművészibb műfajvariáció, a homéroszi eposz. Itt az a probléma, hogy a heroikus művészi korszak és a homéroszi eposz minőségei mintegy egymásra csúsznak; sőt, egymásból születnek, egymásból absztrahálódnak. A homéroszi eposz minőségei megkaphatók-levezethetők a heroikus művészi korszak minőségeiből; a heroikus művészi korszak minőségei a homéroszi eposz minőségeiből. A heroikus művészi korszak azért olyan, mert benne foglaltatik a homéroszi eposz; a homéroszi eposz azért olyan, mert benne foglaltatik a heroikus művészi korszakban. És még csak nem is arról van szó, hogy egyikből absztrahálódik a másik; hogy a műfaj jegyeiből lesznek a korszak jegyei, vagy hogy a korszak jegyeiből lesznek a műfaj jegyei. Hanem kölcsönösen egymásból lesznek, mintegy körforgást hoznak létre: van egy korszak, minőségeit a rendszer határozza meg, és van egy műfaj, minőségeit ugyancsak a rendszer határozza meg. A két minőség egymásra csúszik, egymást korrigálja: a korszak a műfaj minőségeit, a műfaj a korszak minőségeit igazítja magához.

Így jön létre a heroikus művészi korszak műfajának, a homéroszi eposznak és a homéroszi eposz korszakának, a heroikus művészi korszaknak teljes egysége. A megegyezés tökéletes. Az *Esztétika* első kötete pontosan úgy tárgyalja a művészeti szépről szóló gondolatmenetben az általános művészi világállapotot, mint az *Esztétika* harmadik kötete a műfajelméletéről szóló gondolatmenetben a különös epikai világállapotot. A heroikus művészi világállapot azonos az epikai költői világállapottal. Egy nemzeti közösség kialakulásának a szubsztancialitáshoz belső, erkölcsi normák formájában kötődő, az egyén döntéseit lehetővé tevő, még mozgásban lévő állapota. Szemben a prózával, amely egy állami rend kialakulásának a szubsztancialitáshoz külső, kodifikált törvények formájában kötődő, az egyén döntéseit korlátozó, már megmerevedett állapota. Mindez bizonyítja: a homéroszi epika a görög dráma és szobrászat mellett a klasszikus, tehát legművészibb művészeti formáció legsajátabb tartalmi—formai megvalósulása.

Ebben a heroikus-művészi-költő-epikai világállapotegységben műfaji szempontból két dologra érdemes felfigyelni. Az egyik, hogy ez az egység a nemzetnek mint történelmi-szellemi közösségnek kezdeti, kialakuló szakaszához kötődik. A másik, hogy ennek az egységnek bázisán jelenik meg a nemzeti elv kialakulásának első, népközösségi formáját reprezentáló herosz, az epikai kollektív hős.

Persze a kettő nincs is egészen külön, és egyformán kapcsolódik a történetfilozófiához. A nemzeti elv ugyanis a történetfilozófia alapelve. A nemzet a történelemben

megnyilatkozó észnek, a szubsztanciának eleven, vele azonosságra törekvő szubjektuma. A kettő azonosulásának, a világtörténelem beteljesedésének egy-egy lépcsőfoka. Nos, ha az eposz a heroikus-művészi-költői-epikai korszak műfaja, akkor egyben az *in statu nascendi* nemzeti elv is, a nemzetivé alakuló népi szellem eredeti totalitásának művészi-költői összefoglalása. Vagyis világtörténelmi műfaj, amelyben költőileg megfogalmazódik a história szubjektumának, a nemzetnek születése és felnövekedése, a szülés fájdalmaival és a gyermekbetegségek kríziseivel együtt. Ebből két dolog következik. Ha a homéroszi típusú eposz a nemzeti elv teremtménye, a nemzeti kozmosz kozmogóniája, egy nemzet tudata lényegéről és születéséről, lényege születéséről, akkor minősége olyan lesz, mint a születő nemzeti elvé, vagy pontosabban, amilyenek egy nemzeti tudat az önmaga születő minőségét látja. És ha benne a művészi szervező elv a népközösség nemzetközösséggé fejlődésének elve, akkor konfliktusrendszere csak a születő népközösségek, nemzetközösséggé fejlődő népközösségek egymás közötti konfliktusai körül szerveződhet meg. Így jön létre ebben a műfajelméletben az eposz — és egyben az epika! — történetfilozófiailag elgondolt teóriája, amelynek középpontja a korai nemzeti állapotokat és szellemet reprezentáló népkönyvről, eredeti nemzeti bibliáról szóló tanítás.

Az eposzi-epikai hős pedig ennek a differenciálatlan népközösségnek, születő nemzeti közösségnek hőse. Olyan, amilyen ma a népközösség, és holnap a nemzetközösség. Szándékai, indulatai, álmai a közösség szándékai, indulatai, álmai. Olyan, mint a közösség többi tagja, csupán fejfel magasabb: nem azért, mert más, hanem mert olyanabb, mint ők. Az eposzi kollektív hős a születő nemzeti elvet reprezentálja. A születő nemzeti elv pedig a világtörténelem születő szubjektumát. Az eposzi hős tehát a reprezentált nemzeti elvek által világtörténelmi elvek hordozója is. Világtörténelmi egyed. Szubjektívvá teszi az objektívat. Átéli, kiharcolja, megvalósítja a szükségserűt. Legalábbis ő a világtörténelmi egyed első megjelenése a műfajelméletben. A második — fejlettebb, szaggatottabb, sorsszerűbb — a drámai hős.

A rendszer, főképpen az egész esztétika és történetfilozófia felől a homéroszi eposz és az epika lényegi azonosítása indokolható. De az indoklás nyugtalanító, éppen mert a rendszer, az egész esztétika és történetfilozófia felől indokolható. Az irodalomtörténet felől viszont nem: vagyis nem konstruálható meg az azonosítás poétikai-irodalomtörténeti indoklása. Mert előtte, mellette és utána gazdagon teremnek más epikai, sőt eposzi variációk is. Előtte vannak, más-más időpontból származóan és más-más jelleggel, a Gilgames-mítoször eposztörédei. Vannak azután, ha távol és más jelleggel is, a nagy szanszkrit eposzok. Utána, ha belőle származik is, a latin hősi epika, például az „Aeneis”. És megint utána az egész középkori epika, a lovagi és barokk eposz. És persze az egész regényfejlődés, az új nagyepikai forma Hegelig, s természetesen utána is.

Nos, az epikatörténeti tények ilyen gazdagsága mellett, az elméleti általánosítás számára két út járható. Egy történeti-induktív és egy logikai-deduktív. Az első azt jelentené, hogy a variánsok gazdagságára támaszkodva meg lehet teremteni az epika többféle fogalmát, azaz a többféle variációfogalom közös nevezője alapján az egész

műnem laza-rugalmas, logikailag-történelmileg egyaránt variabilis meghatározását. A második azt jelenti, hogy a logikailag optimális variációra támaszkodva meg lehet teremteni az epika egyetlen fogalmát, azaz az egyetlen variáció uralkodó minősége alapján az egész műnem merev-változatlan, logikailag-történelmileg egyaránt variálhatatlan meghatározását. Az első nem jelent hierarchiát a változatok között, mindegyiket autentikusnak tekinti. A második hierarchiát jelent a változatok között, az egyiket autentikusnak, a másikat apokrifnak tekinti. Hegel a második utat járta. Vagyis autentikusnak tekintette a homéroszi eposz variánsát, az epika ön maga fogalmának való megfelelését, elvonta belőle az epika minőségeit s apokrifnak tekintette a többi variánst, az epika ön maga fogalmának való meg nem felelését, az epika minőségeinek megváltoztatását. Így jött létre nála az epika történetének (egész filozófiai rendszerére jellemző) hármas ritmusa. Minden, a homéroszi eposzt megelőző változat csírázás, az epika előtörténete; a homéroszi eposz virágzás, az epika valódi története; minden, a homéroszi eposzt követő variáns hervadás, az epika utótörténete. A műnem alig születik meg, máris eléri fogalmát és virágzik; majd hosszú folyamatban csak hanyatlik, távolodik fogalmától. Nem kétséges, hogy ez a műnem tényleges történetét is alapjaiban elrajzolja.

A legnagyobb gond itt, hogy a homéroszi eposz egyébként is szűk logikai és történeti bázisát még tovább kell szűkíteni. Ugyanis a nép- és nemzetközösségek születéséről, a születő nép- és nemzetközösségek közötti konfliktusokról, a központban álló hősökről, az eposzról mint népkönyvről és nemzeti bibliáról szóló tételek így csak az „Iliász”-ra alkalmazhatók, az „Odüsszeia”-ra már nem. (Vagy csak részlegesen, vagy némi teoretikus erőszak árán.) A második homéroszi eposz másról szól: más a hőse, világképe, szemlélete, szerkezete. Nem a születő népközösség konfliktusáról, hanem a konfliktus utáni feloldódásról; nem a hősök harcba indulásáról és a harcról, hanem a harc befejezéséről, a hősök hazatéréséről. És nemcsak a hősök története más, hanem jellemük is. Nem is történelmi értelemben hősök, heroikus figurák, hanem poétikai értelemben hősök, központi figurák. Nem a hősiesség, hanem a leleményesség, nem a harc, hanem a kaland hősei; nem kemények, hanem hajlékonyak; nem beteljesítik, hanem kivívják sorsukat — és így tovább. Ennek megfelelően az „Iliász” világképe zárt — az „Odüsszeia”-é nyitott, de legalábbis nyitottabb. Az istenvilág determináló ereje, ha nem is szűnik meg, enyhül, enged a szorításból. A színtér nem a trójai vár környékének szűk halálgyűrűje, hanem a tenger kalandos-romantikus, végtelen horizontja. Ettől a szemlélet is nyitottabb: az ember, ha nem is ura sorsának, alternatívái vannak. (Nem pseudo-alternatívák, mint az „Iliász”-ban, hanem ténylegesek.) A cselekmény mozgató tengelye nem a trójai vár és az Olümposz, hanem a trójai vár és Ithaka között húzódik. Nem Akhilleusz az egyik pólus és Zeusz a másik, hanem Odüsszeusz az egyik és Pénélopé a másik. Mindezekből lényeges szerkezeti különbségek következnek: a kompozíció egészen más. Az „Iliász” nem „eposzi”, hanem az eposz; a poétika azóta is belőle vonja el a műfaj törvényeit, az úgynevezett eposzi sajátosságokat. Az „Odüsszeia” viszont — ehhez képest — regényszerű, az európai regény ősképe. Ilyen a hőse, a saját sorsáért harcba induló

individuális, legalábbis individuálisabb hős. Ilyen a cselekményvezetése, a kiindulópont és a végpont közé épített késleltető elemekre alapozott, retardáló cselekményvezetés. Ilyen az időkezelése, a múlt és a jelen síkjait váltogató, egymásra montírozó, komplikált időkezelés. Ilyen a meseszövése, a váratlan kalandokra és szeszélyes fordulatokra épített, lazán levegős meseszövése. És még lehetne folytatni a regényszerű elemeket, amelyek a második homéroszi eposz megváltozott minőségeit bizonyítják. Főképpen pedig azt, hogy az eposz fogalmának absztrakciós bázisa nem is általában a homéroszi eposz, hanem csak annak első variánsa, a tulajdonképpeni, *par excellence* homéroszi eposz, az „Iliász”.

És magával az „Iliász”-szal is adódik gond. Nem műnemi sajátosságait, hanem történeti helyét illetően. Ez a történeti hely persze nem művészettörténeti vagy műfajtörténeti, hanem világtörténeti, sőt történetfilozófiai hely, de ezen túl művészettfilozófiai hely is. Egyrészt a hegeli történetfilozófia szerint a világtörténelem, az ész megvalósulása keletről nyugatra halad, és a kettő fordulópontja éppen a korai görögség. Másrészt a hegeli művészetfilozófia szerint a művészet, a művészi elv megvalósulása ugyancsak a keleti szimbolikus formációtól a nyugati klasszikus formáció felé halad, és a kettő fordulópontja a korai görög művészet. De akkor az „Iliász”-ban nem kell-e megjelennie a klasszikus-görög-nyugati elv magasabbrendűségének, a szimbolikus-trójai-keleti elv alacsonyabbrendűségének?<sup>1</sup> Mindenestre nem jelenik meg. Aminek a történet- és művészetfilozófia logikája szerint — úgy vélem — meg kellene jelennie, az a műben nem jelenik meg. Csak egyetlen pont: Akhilleusz a görögséget, Hektór a trójaiakat reprezentáló totális eposzi hős. Az „Iliász”-nak, ha a történet- és művészetfilozófia logikájához igazodna, Akhilleusz magasabbrendű és Hektór alacsonyabbrendű voltát kellene ábrázolnia. De az „Iliász” a művészi ábrázolás, az epikai „dramaturgia” logikájához igazodik: a vesztes harcba induló Hektór áll magasabban, s a győztes harcba induló Akhilleusz alacsonyabban. És a győztes görög csak a győzelem, a harc után, a győzelmet és harcot követő feloldódásban emelkedik, emelkedhet fel a legyőzött trójai emberi és erkölcsi rangjára.

Az objektum—szubjektum viszonyban az objektum teljes dominanciája a költői szubjektum láthatatlanná tételével, eltűnésével egyértelmű. Ami először szembetűnik, a teljes sarkitottság. Hogy mérhetetlenül eltúloz, a lehetséges logikai végponton ragad meg egy az epikai műnemben valóban benne rejlő, de csak tendenciaszerűen benne rejlő tendenciát. Mert minden műnem konstitutív eleme a költői én és a külvilág között kialakított viszony. És e viszony minősége valóban műnemmeghatározó tényező. Ezt az epika esetében tényleg jellemzi, hogy az énnel szemben a külvilág a hangsúlyos mozzanat, ahogy a lírában a külvilággal szemben az én. De a külvilág hangsúlyos és az én hangsúlytalan volta az epika műnemén belül a különböző műfajokban és korszakokban különbözőképpen valósul meg.

<sup>1</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, 1966, 402—416. o.; *Estétikai előadások* I—III. köt., Akadémiai, 1952—1956, a továbbiakban *Estétika* II. köt. 3—19. o.

Vagyis a hangsúlytalanság nem jelent eltűnést, legfeljebb háttérbe szorulást: és a teljes hangsúlytalanságtól a majdnem-hangsúlyosságig vagy egyenesen a hangsúlyosságig terjedő fokozatai vannak. A műnem története az elbeszélőnek az anyaghoz való viszonya, nézőpontja szempontjából is megírható. A kiindulópont — legalábbis az európai epikában — itt is az „Iliász” pozíciója. Hogy az alkotói szubjektum teljes meghatározottságával benne van az epikai kompozícióban, de észrevétlenül van benne. Vagyis nem szűnik meg a tárgynak az alanytól, az alany meghatározottságától való meghatározottsága, de a kettős determináció láthatatlanná válik. A szubjektum minden minőségével benne van az objektumban, de hogy benne van, nem vevődik észre. Ez kelti azt a látszatot, hogy az epika az objektum objektív módon való költői megjelenítése. A pseudo-objektivitásnak ez a pozíciója meghatározott epikai stílust is jelent. Amelyben a megjelenített tárgyas tárgy külön életre kel, a dal tovább dalolja önmagát.<sup>2</sup> Nem lehet vitatni, hogy ennek a felfogásnak a homéroszi epika objektum—szubjektum viszonya, az anyaghoz való viszony, a nézőpont eredeti formája szempontjából van létjogosultsága. És főképpen annak, hogy ez valóban műnemalkotó tényező. Hegel itt az epika meghatározásának egyik kulcskérdését ismerte fel, és ezen belül is az első lényeges variánst. De nemcsak felismerte, hanem abszolutizálta is az első lényeges variánst.

Márpedig ennek az azonosításnak — a homéroszi eposz különös törvényei és az epikai műnem általános törvényei azonosításának — az irodalomtörténet tényeivel való szembesíthetetlensége a további konzekvenciák levonásánál és kimondásánál válik evidenssé. Ugyanis az epika későbbi történetében az énekes jóformán sehol sem válik láthatatlanná, és a dal sem dalolja tovább önmagát. Hanem az énekes, az epikus történet előadója és a dal dalolásának megkomponálása — különféleképpen — láthatóvá válik. Így van ez a Hegel előtti és utáni epikában egyaránt. A Hegel utáni epika említése itt — szerintem — nem történetietlen képtelenség: nem arról van szó, hogy meg kellett volna jósolnia a műnem további fejlődéstörténetét. Hanem arról, hogy a korábbi fejlődéstörténet alapján olyan rugalmas-variálható műnemfogalmat kellett volna létrehoznia, amelybe a későbbi fejlődéstörténet is belefér, vagy amely annak alapján tovább variálható.

Csak a legfontosabb tényekre szorítkozva. A Hegel előtti epikában reprezentatív módon létrejön néhány, a szerzőt-szerzőket, az előadót-előadókat és ezáltal az előadás módját-mechanizmusát is láthatóvá tevő epikai variáns. Például Boccaccio és Chaucer, a „Dekameron” és a „Canterbury-i mesék” variánsa: az elbeszélő, az elbeszélés és a hallgatóság közötti szituációt, az epikai alapszituációt láthatóvá tevő, a kompozícióba belekomponáló keretes elbeszélés. Mondhatni modern módon bonyolult epikai forma. Mert azáltal, hogy láthatóvá teszi, karakterrel is felruházza az elbeszélőt. És az elbeszélő karaktere már természetes módon befolyásolja-meghatározza az elbeszélést is. Mivel nem csak egy elbeszélőről van szó, hanem többről, azaz

<sup>2</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 259—260. o.

több elbeszélői karakterről, nem is csak egy elbeszélésről, hanem többről, azaz több elbeszélői karaktertől meghatározott többfajta karakterű elbeszélésről. De ez még csak a meghatározott karakterű elbeszélő és elbeszélés meghatározott karakterű kapcsolatának egyik oldala. A másik, hogy az elbeszélést az elbeszélő most beszéli el, a hallgatóság előtt és a hallgatóság részvételével, és ezzel annak befejezett jellegét és múltidejűségét is feloldja. A befejezett jelleget létrejövő jelleggé, a zárt kompozíciót *in statu nascendi* kompozícióvá, a lezárt múltat pedig nyitott jelenné változtatja. De nemcsak az elbeszélő és az elbeszélés születése van benne az elbeszélésben, hanem a hallgatóság is, az elbeszélőhöz és az elbeszéléshez való viszonyával együtt. Azaz fiktív hallgatóság fiktív módon reagál a fiktív elbeszélő által elbeszélt fiktív elbeszélésre, de ezzel vissza is hat a fiktív elbeszélőre és a fiktív elbeszélés menetére, és befolyásolja a tényleges hallgatóságnak, a keretes elbeszélés olvasójának tényleges reakcióit is. Azaz a dal nem dalolja magát magától tovább, hanem láthatóvá válik, aki a dalt dalolja és ahogyan dalolja, és láthatóvá válik, aki hallgatja és ahogyan hallgatja. Paradigmatikus példa Cervantes is, a „Don Quijote”. Csak a második kötet egyetlen mozzanatára érdemes utalni. Amelyikben a nemes lovag saját regényhősi hírnevétől övezetten lovagol be a hercegi udvarba, vagyis nemcsak egyszerű regényhős, hanem önmagát mint regényhőst reflektáló regényhős, akinek tudata van önmagáról mint regényhősről. Ez megint csak azért érdekes, mert oldja a klasszikus viszonyt elbeszélő és elbeszélt, fiktív valóság és valóságos valóság között. Egyrészt a hős elbeszéltből elbeszélővé is lesz, a korábban elbeszéltek alapján önálló életre kelve tovább beszéli önmagát; másrészt fiktív alakból valóságos alakká is lesz, és valóságos alakként kívülről figyeli egykori fiktív önmagát. Arról nem is beszélve, hogy mindez a kompozíció zártságának felnyitása is. Mert az elbeszélt és elbeszélő, a fiktív és valóságos hős egyszerre van a kompozíción belül és kívül, egyszerre éli a történetet belülről és alakítja kívülről. A következő mozzanat a klasszikus angol regény születése a XVIII. században, a Fielding—Swift—Defoe és Sterne által létrehozott regénytípus. Egy regénytörténeti periódus és egy regénytípus három variációja. Például a „Tom Jones”, a vegytiszta nagyepikai regényfolyam, az elbeszélő apró elidegenítő, önmagát láthatóvá tevő gesztusával, a regényhez fűzött kommentárokkal, a fejezetbevezetések elméleti indoklásával. Vagy a „Gulliver” és a „Robinson” az elbeszélő és a regényhős finom egymásra csúsztatásával. És a „Tristram Shandy”, a lírai regény műfajkonstituáló műve, a cselekmény szeszélyesen kanyargó-szökdelő feloldásával, a történet kötött logikai rendjének az asszociációk szabad logikai rendjére való felcserélésével. De Hegel számára mindezeknél fontosabb lehetne a kortárs Goethe: a pályát elindító egyik remekmű, a „Werther”. Ezúttal nem a modern individuum megszületésének szubjektív lehetőségét és objektív lehetetlenségét reveláló, korszakot nyitó művészi jelentésével, hanem a korszakot nyitó művészi jelentésnek korszakot nyitó strukturálásával, a regényforma radikális megújításával. A cselekvésképtelenség kompenzálásaképpen a lírai énregény világirodalmi szintre emelésével, a lírai regény veszélyeinek elkerüléseképpen a levélregény megújításával és világirodalmi szintre emelésével. Mert az első személyű elbeszélés megszünteti a distanciát az elbeszélő és a

hős között, és szabad utat enged a lehetetlen cselekvés helyébe lépő érzelmi-indulati tartalmak áramlásának. De a levél formájú elbeszélés distanciát teremt a hős és érzelmi-indulati tartalmai között, és a forma erejével gátat vet azok formátlan áramlásának. Mindezek persze különböző variációk. Egyben közösek. Hogy láthatóvá teszik az elbeszélésben az elbeszélőt, az énekben az énekest, az elbeszélésben az elbeszélés, az énekben az éneklés folyamatát. És mindezt az elbeszélőnek az elbeszélésben való eltűnését, a dal maga-dalolását megfogalmazó hegeli doktrína előtt.

A Hegel utáni epika — a dolog természetéből következően — az adott teória szempontjából kevésbé izgalmas. Ezért csak nagyon röviden. A XIX. századi klasszikus realista regény után problematikussá válik annak két, műfajkonstituáló alappillére, a cselekmény és a hős. Azaz a cselekvő hős: az időt mint a lét alapdimenzióját értelmes cselekvéssel kitöltő epikus hős. A cselekmény vagy elsorvad, vagy pótcselekmény lesz belőle, kaland. A hős vagy elsorvad, vagy póthős lesz belőle, álszemélyiség. Az idő pedig függetlenedik a pótcselekménytől és a póthóstól, és önálló szerkezeti, tartalmi elvvé lesz. A példák — csak a francia irodalomnál maradva — Flaubert-től Jules Verne-ig, Maupassant-ig és Anatole France-ig tetszés szerint szaporíthatók. A cselekmény és a hős, a cselekmény által jellemzett hős érvénytelenné válásával — paradox módon — az érvénytelenné vált elemek kompenzációjaképpen születnek meg a modern epika forradalmát létrehozó vagy megvalósító epikai elemek. A tendenciák — erőteljes leegyszerűsítéssel — az esszéisztikussá és líraivá válás tendenciáiként jellemezhetők. Az esszéisztikussá válás a regényhős intellektuális arculatának közvetlen megrajzolása,<sup>3</sup> az elbeszélőnek a regénykompozícióba épített direkt teoretikus kommentárja. A klasszikus megvalósulás Thomas Mann, de előzménynek ott van a németeknél Fontane, az angoloknál Meredith.<sup>4</sup> A líraivá válás legalább két tendenciát takar. Először az objektív idő szubjektívvá alakulását, a szerkezetnek a külső történés helyett a belső történésre való építését — a legegyszerűbben Proustnál. Másodszor a kívülről alakított elbeszélésnek belülről alakított elbeszéléssé való alakulását, a jellemzésnek a külső cselekvésfolyamat helyett a belső tudatfolyamatra való építését — a legegyszerűbben Joyce-nál. Mindkét tendencia és mindhárom variáns csupán azért izgalmas, mert világosan mutatja az epika struktúrájának a hegeli fogalomtól való radikális elmozdulását. Egyrészt mert láthatóvá teszi a regénykompozícióba esszéelemeket építő elbeszélőt. Másrészt, mert láthatóvá teszi az időviszonyokat bonyolulttá tevő és az asszociációkat felszabadító elbeszélést. Harmadrészt, mert egymásra montírozza az elbeszélőt és a hőst, és ezzel az elbeszélő objektív-epikai pozícióját szubjektív-líraivá alakítja.

Az epika totalitásának problémája, az epikai totalitás minősége ismét csak az egész fejezet alapdilemmájából, a homéroszi eposznak mint egy műfajvariánsnak és az egész

<sup>3</sup> A hős intellektuális arcának epikai ábrázolását Lukács tárgyalja részletesen. Lukács György: „A művészi alakok intellektuális arca”, *A realizmus problémái*, Athenaeum, 1948, 80—128. o.

<sup>4</sup> Fontane esetében a „Tóparti kastély”, Meredith esetében „Az önző” című regényről van szó.



epikának mint a költészet egyik műnemének lényegi azonosításából következik. Mert nehezen lenne tagadható, hogy a két homéroszi eposzra, elsősorban az „Iliász”-ra vonatkozóan az adott történelmi szituációnak a teljességében való megjelenítése ténylegesen jellemző. A nemzeti szellem és tudat egészével, a családi élet erkölcsével, a háború és béke állapotaival, az érdekek, szükségletek, szokások teljes kapcsolatrendszerével együtt — és így tovább.<sup>5</sup>

Itt azonban két probléma megkerülhetetlenné válik. Az egyik, hogy a tárgyak totalitásában a tárgy konkrét és nem konkrét tárgyiságnak is értendő. Konkrétnek, amennyiben a népelet egésze és főképpen szellemisége és annak minősége a népelet tárgyi valóságában, e tárgyi valóság emberi fiziognómiájában és annak minőségében érhető tetten, vagy abban is tetten érhető.<sup>6</sup> És nem konkrétnek, mert a tárgyak totalitása természetesen az emberek és tárgyak, és az emberek és emberek közötti viszonylatok totalitása is. A másik, hogy az adott történelmi szituációnak így felfogott teljességében és tárgyi totalitásában való megjelenítése egyedül a két homéroszi eposzra, elsősorban az „Iliász”-ra jellemző. Vagy — némi megszorítással vagy inkább tágitással — legfeljebb a XVIII. és XIX. századi realista nagyregényre. Mondjuk, Fieldingtől Balzacig és Stendhalig. (De inkább csak Balzacra, a teljes balzaci ciklusra.) Nyugodtan megállapítható, hogy mindenütt másutt, az epikatörténet bármely szakaszában a népelet teljességének tárgyi megragadása mélyen problematikus, vagy legalábbis rendkívül nehezen bizonyítható. Éppen ezért volt a későbbiekben szükség Lukács nevezetes finomítására-megszorítására, a hegeli homogén-differenciálatlan totalitásfogalom mellett az intenzív totalitás heterogén-differenciált fogalmának kidolgozására.

Nos, az epika tárgyi totalitásának hipotézise nem egyszerűen egy mélyen problematikus tétel mélyen problematikus következménye, hanem egy elsődleges szintcsúsztatásból — a homéroszi eposz és az epika lényegi azonosításából — fakadó másodlagos szintcsúsztatás, a homéroszi eposz tényleges teljességének és az epika részleges teljességének lényegi azonosítása. Van azonban ebben a mélyen problematikus totalitásfogalomban, vagy inkább ennek következtében a gondolatmenetben, egy rendkívül érdekes, sőt egy zseniális mozzanat is. Mindkettő az epikai mű kompozíciójával kapcsolatos. Az első mozzanat az epizódok epikai szerepéről, a második az epikai mű retardáló szerkezetéről szóló tétel.

Előbb a másodikról, a retardációról. Esztétikailag-irodalomelméletileg alapvető felismerés, hogy az adott totalitás- és kompozícióforma összefügg. Vagyis az előbbi meghatározza az utóbbit. És az utóbbiban, a kompozícióformában valósul meg az előbbi, a totalitásforma. Ugyanis a tárgyi totalitás igényéből következik, hogy olyan kompozíciót kell létrehozni, amelybe ez a totalitás belefér. A kompozíciónak, epikai

<sup>5</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 266—267. és 289. o.

<sup>6</sup> Erre vonatkozóan lényeges Lessing elemzése Akhilleusz pajzsának ábrázolásáról az „Iliász”-ban. Vö. Lessing: *Laokoón*, Akadémiai, 1963.

mű esetében, a cselekmény a gerince. Tehát a cselekményt kell úgy alakítani, hogy a teljesség hordozására képes legyen. Az egyenes vonalú, a kiindulópont és a végpont közötti távolságot egyetlen lendülettel és ívben megtevő cselekmény erre képtelen. Úgy kell tehát meghatározni a cselekmény lendületét és ívét, hogy képes legyen rá: erre szolgál a retardáció, a kiindulópont és végpont, a kezdet és befejezés közé iktatott akadályoknak, késleltető elemeknek a rendszere. Amelyek ti. lefékezik a cselekmény lendületét, eltérítik röppályáját, időben és térben való szétterjedését lehetővé teszik. Az akadályozott-retardált cselekmény ezáltal az adott világ számtalan színhelyét-vetületét bejárja-bejárhatja, és teljes színeképét-árnyalatgazdagságát megragadja-megragadhatja. A tárgyi totalitás tehát létrehozza a retardáló kompozíciót, a retardáló kompozíció létrehozza a tárgyi totalitást. Érdemes azonban itt valamit megjegyeznünk. Hogy a retardáló szerkezet létrejöttének konstituáló alapokmánya, műfaji paradigmája nem annyira az „Iliász”, a *par excellence*, hanem az „Odüsszeia”, az *apokrif* homéroszi eposz. Vagyis az európai regény őse. Kétségtelen, hogy a retardáló szerkezet nem az epika általános, hanem a nagyepika különös törvényszerűsége. És ezen belül is elsősorban nem az eposz, hanem a nagyregény jellemzője. A XVIII—XIX. századi klasszikus realista nagyregényé, amelynek törvényszerűségei sok szempontból rokoníthatók az eposzéval. A paradox ebben az, hogy a homéroszi eposzt abszolutizáló gondolatmenet az epika alapvető szerkezeti törvényeként nem az eposzra, mint inkább a regényre jellemző kompozíciós elvet mutatja fel.

Most az első mozzanatról, az epizódokról. Abban, hogy az epikai szerkezetre jellemző az epizódokra való fodrozódás, természetesen úgy, hogy az epizódok az egész kompozícióval szerves egységet képeznek, Hegelnek természetesen igaza van. És abban is, hogy az epikai mű menetét a lassúbb tempó, a részleteknél való elidőzés is minősíti.<sup>7</sup> Meg kell azonban jegyezni valamit. Hogy az epika epizodikus volta és ráérős-lassú tempója a nagyepika, nem a kisepika ismérve. Az eposzé és nagyregényé, nem a novelláé és kisregényé. Vagyis az igazság ezúttal is egész igazságnak tűnő részizgazság. Pedig előtte és mellette létrejöttek és létrejönnek reprezentatív ellenpéldák. A sok szempontból a centrumba állított Goethénél, és korábban a franciáknál is. A kisregény szikár-epizódtalan szerkezetére nézve elég a „Werther”-re utalni, vagy Diderot „Az apáca”-járá, esetleg Voltaire „Candide”-járá, Madame de Lafayette „Clèves hercegnő”-jére — és a példák tényleg tetszés szerint szaporíthatók. Az epikus szerkezettel kapcsolatban adódik még egy probléma. Hogy az epikát, a dráma intenzív-sűrítő szerkezetével és cselekményvezetésével szemben, extenzív-lazító szerkezet és cselekményvezetés minősíti. A megkülönböztetés így általánosan aligha vitatható. Csakhogy így általánosan a jelentősége sem túlzottan nagy. Mert vannak periódusok és műfaji variánsok, amikor és amelyekben a dráma intenzív-sűrítő jellege az epika extenzív-lazító jellege, és vannak periódusok és műfaji variánsok, amikor és

<sup>7</sup> Erre a problémára Schiller is utal egyik Goethéhez írott levelében.

amelyekben az epika extenzív-lazító jellege a dráma intenzív-sűrítő jellege felé mozdul. Vagyis az általános műnemi elhatárolás nem sokat ér történeti kontroll és konkretizálás nélkül, de a történeti kontroll és konkretizálás alaposan meg is szorítja általános műnemi elhatároló érvényét.

A három gondolati pillérből következő, az epika műnemét strukturáló alapelv, a heroikus-epikai és a prózai-epikai kor kettőse, és ebből következően a heroikus és a prózai epika kettőse viszont már vérbeli történeti, történetfilozófiából irodalomtörténetivé váló történeti kérdés. A klasszikus-heroikus-epikai korszakban vannak ugyanis az epika klasszikus-heroikus variációi, elsősorban a homéroszi eposz. A romantikus-prózai-epikai korszakban vannak ugyanis az epika romantikus-prózai variációi, elsősorban a polgári regény. Vagyis a heroikus és a prózai kor váltása metszi az epika terrénumát, pontosabban történeti fejlődését, és a metszésvonal előtt és után történelmileg meghatározottan különböző műfaji variánsokat hoz létre. A metszésvonal, a formaváltás előtt az epika a totális népi lét heroikus tájain virágzik, a metszésvonal, a formaváltás után a töredezett polgári lét prózai berkeiben húzódik meg. Az első periódusban a korszak jellegzetességeitől támogatva hozza létre elsődleges műfaji jellegzetességeit. A második periódusban a korszak jellegzetességei ellenére hozza létre másodlagos műfaji jellegzetességeit. Az elsődleges jellegzetességek természetesen az eposz, a másodlagos jellegzetességek természetesen a regény jellegzetességei.

A leglényegesebb ebben nem is a műfaji sajátosságok különbségének, hanem a különbségek okának felismerése. Ebben pedig csak a felszíni réteg a heroikus és prózai kor a rendszer egész struktúrájából következő kettőse. A mélyebb réteg e kettősség valódi történelmi okainak felvillantása. A korszakváltás tényleges történelmi elemzése. Ennek az elemzésnek három lényeges összetevője van. Az első a tárgyi totalitás esztétikai; a második az értelem és az ész megkülönböztetésének logikai; a harmadik a természethez való viszony történetfilozófiai problémájával kapcsolatos.

A tárgyi totalitás esztétikai gondja — Marx híres gondolatmenetét előlegezve — világosan utal arra, hogy a heroikus kor eltűnése, a prózai kor feltűnése evidensen összefügg a mai (azaz akkori) gépészettel és gyáriparral és az ezekből fakadó termékekkel. Amennyiben a hősi korszak tárgyi környezete magán hordta az emberkéz melegét, az emberi arc fiziognómiáját, míg a prózai korszak tárgyi környezete elvesztette az emberkéz melegét, az emberi arc fiziognómiáját. Azaz nem felel meg az eredeti eposz — a tényleges epika — világállapotának, életháttérének. Persze ez nem egyszerűen tárgyi környezet. Hanem embernek és tárgynak a gépészet és gyáripár, a kapitalizmus megváltoztatta viszonya, amely egyben ember és világ kapitalizmus megváltoztatta viszonya is.<sup>8</sup> Ez pedig már át is vezet az ész és értelem logikai kettősségéhez. Amennyiben a heroikus-költői kor, az eposz kora az ész

<sup>8</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 263. o.; lásd Marx: *Bevezetés. A politikai gazdaságtan bírálatához*, Marx és Engels Művei 13. köt. Bp. 1965. 175—176. o.

előlegezése. Ember és világ közvetlen összeforrasztása a szemléletben, a képszerű megjelenítésben. Ez szüli a homéroszi eposzt, az elsődleges epikát. Amennyiben a gondolkodó kor, a filozófia kora az ész megvalósulása. Ember és világ közvetett összeforrasztása a fogalomban, a gondolati önreflexióban. Ez szüli a filozófiai rendszert, a teljes önfelismerést. A kettő között van a prózai kor, a regény kora, az értelem megvalósulása. Ember és világ szemléleti egységének megszüntetése, ember és világ fogalmi egységének előkészítése. Ez szüli a polgári regényt, a másodlagos epikát. Vagyis a szemléleti egységnek értelmi széttagoltsággal való felváltása megszünteti az eredeti eposz létrejöttének életérzésbeli bázisát. Ahogy a modern gyárilap a világhoz való közvetlen viszonyt közvetett viszonyná, a prózai értelem a világhoz való egységes szemléleti viszonyt töredezett, racionális viszonyná alakítja. Nem kétséges, hogy ez már a naiv vagy nem naiv világkép, a mitologikus vagy demitologizált életszemlélet problémájával azonos. Így bukkan fel — logikusan — harmadik tényezőként a természethez való viszony. Az eddigi ellentétpárok első tagjai ugyanis, a tárgyi világhoz való testközeli kézmeleg viszony és embernek és világnak a szemléletben összefogott közvetlen egysége a természethez való egyszerű, harmonikus kapcsolódást tételezik. Az eddigi ellentétpárok második tagjai pedig, a tárgyi világhoz való távoli dehumanizált viszony, és embernek és világnak az értelemben szétválasztott, közvetített különbsége, a természethez való komplikált, diszharmonikus kapcsolódást föltételezik. Azaz a heroikus-költői és a józan-prózai kor a rendszer által diktált absztrakt egymást-váltása itt, az epikát elemző gondolatmenetben történetileg megalapozódik, a kapitalizmus és a modern industrializmus szülte konkrét egymást-váltássá alakul. A kapitalizmus alakítja ember és tárgyi világ közvetlen-költői egységét közvetett prózai egységgé, ember és környezet szemléleti-költői azonosságát ember és környezet értelmi-prózai különbségévé, ember és természet költői harmóniáját ember és környezet prózai diszharmóniájává. Az csak külön megemeli az elemzés történeti-irodalomtörténeti konkrétságát és esztétikai-történetfilozófiai pontosságát, hogy költészet és próza határmezsgyéjén reprezentatív remekműként felbukkan a „Don Quijote”. A spanyol országutak ama fenségesen tragikomikus vándorának históriája, aki felismeri, hogy a lovagi világból polgári világ lett, a költészet prózára váltott. Felismeri, de nem nyugszik bele. És a prózai világba illeszkedő praktikus józansággal szemben a költői világba visszavágyó nemes rögeszmét választja.

A költészet és próza logikailag, esztétikailag, történetfilozófiai és irodalomtörténetileg pontos szétválasztására támaszkodik az epikafejezet és az egész műfajelmélet egyik legzseniálisabb mozzanata a regényforma alig bekezdésnyi, villanásszerű mikroanalízise.<sup>9</sup> Nem csak a múltat összegező, de a jövőt is megmutató, miniatűr elméleti remeklés. Először az előzményekről, pontosabban szólva a műfajtörténeti és történetfilozófiai bázisról. Ez az eposz és a regény szoros összefüggésének feltételezése, a két nagyepikai forma egymást kiegészítő, komplementer műfajként való értelmezése.

<sup>9</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 302—303. o.

Amely szerint a regény az eposz kései leszármazottja, a megváltozott viszonyok között létrejött, megváltozott variánsa. Maga is epepeia. Csakhogy míg az eposz a heroikus költői kor epepeiája, a regény a prózai polgári koré. Nos, ezúttal nem is az azonosítás igazsága, hanem ténye a fontos. Bár megjegyzendő, hogy noha ebben a gondolatmenetben eposz és regény azonosítását vagy legalábbis rokonítását, egymásból való levezetését nem irodalomtörténeti tények, hanem történetfilozófiai, elméleti-esztétikai feltételezések diktálják, a két műfaj szoros történelmi összefüggését az irodalom- és vallástörténeti kutatások is igazolni látszanak. Legalábbis ami a (görög és latin nyelvű) késő-antik regény és a homéroszi epika, különösképpen az „Odüsszeia” összefüggését illeti.<sup>10</sup>

Eposz és regény összevetése egy azonosságból és egy különbségből indul. A totális ábrázolás azonosságából és a világállapot különbségéből. Amennyiben a regény is megszólaltatja — úgy mint az eposz — a totális világ széles hátterét egy eseményen keresztül, az érdekek, állapotok, életviszonyok, jellemek teljes gazdagságában. Csakhogy mindezt nem a heroikus-költői, hanem a prózai-polgári világállapot viszonyai között teszi. Ettől lesz elsődleges-hősi epepeiából másodlagos-polgári epepeiává. És ezen alapszik speciális történetfilozófiai-irodalomtörténeti pozíciója. Hogy nem nyugszik bele a világ prózaivá válásába, azaz nem válik maga is prózaivá, hanem tisztán művészi-artistikus kísérletet tesz a ténylegesen elveszített költőiség illuzórikus visszaállítására. Ebből következik az új epikai műfaj művészi alapdilemmája, az ellentét a szív költészete és a viszonyok prózája között, amely köré Hegel felvázolja a polgári epepeia filozófiai-esztétikai hármassútját, az alapdilemma költői feloldásának hármass lehetőségét. Először a tragikus vagy komikus megoldást, a hős elbukását a viszonyok prózájával szemben. Másodszor a kiegyenlítő vagy kompromisszumos megoldást, a hős beleilleszkedését a viszonyok prózájába. Harmadszor a ténylegesen artistikus megoldást, hős és költészet győzelmét a viszonyok prózája felett. Ezekhez kapcsolódik az ábrázolás szélessége, az életnézet totalitása, a megnövekedett költői mozgástér. Ezt éppen a prózának az ábrázolásba való bevonása indokolja: amennyiben ezt kell ábrázolnia és legyőznie ahhoz, hogy a próza birodalmából a művészet eszközeivel visszatérhessen a költészet birodalmába. De éppen ehhez a visszatéréshez és főképpen a három variációhoz még vissza kell térni.

Ugyanis a műfaji dilemma megoldásának hármassútjában, a három regényvariáns feltételezésében nemcsak a műfaj addig megtett útját foglalja össze Hegel, hanem még egy fél évszázadon át megteendő útját is. Vagyis a XIX. századi klasszikus realista regény tipológiáját és történetfilozófiai-műfajelméleti bázisát. Csak nagyon röviden. A tragikus vagy komikus megoldást, a hős elbukását, a prózai világállapot győzelmét bőven szolgáltatja a műfaj története. A képlet tragikomikus bukással kezdődik, a már idézett példával, a „Don Quijoté”-val. A tragikus bukás kétségtelenül a legreprezen-

<sup>10</sup> Kerényi Károly: *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in Religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927.

tatívbabb variáció Nyugat-Európában is, például Balzac Lucien Chardonjának vagy Stendhal Julien Soreljének esetében. És Kelet-Európában is, például Dosztojevszkij Raszkolnyikovjának vagy Tolsztoj Anna Kareninájának esetében. De akad példa a komikus megoldásra is. Ilyen Thackeray Becky Sharpja vagy Gogol Csicsikovja. A feloldó-kiegyenlítő megoldás, a költői hős és a prózai világ megbékélése a regény egyik legdiadalmasabb, legnagyobb múltú műfaji variációját hozza létre, a nevelési regényt. (Részletes elemzésére itt nincs hely, sem lehetőség.) Az indítás Fielding: Tom Jones útja a világban, a világ útja Tom Jonesban, a kettő egysége-kibékülése a két útban. A legrepresentatívabb megoldás persze Goethe, a „Wilhelm Meister”. A hős lázadása a világ ellen, megbékélése a világgal. A hős átalakulása a világ hatására, a világ átalakulása a hős hatására. Az alkotó munka mint hős és világ kibékülésének közege és záloga is egyben. Keller „Zöld Henrik”-je már a műfaj leépülése, amelyben a nagyszabású egységből filiszteri béke lesz, a nagyszabású alkotásból hivatali tisztesség. És Flaubert remeke, a „Bouvard és Pécuchet” a műfaj visszavonása: a két írnok groteszk-intellektuális odüsszeája a prózai világ prózai kulisszái között. A harmadik, az artisztikus megoldás a legkomplikáltabb. Legalább két variánst hoz létre. Közvetlen és közvetett, komolyat és ironikus, egyértelműt és idézőjeleset. Az első a romantikus regény, a második a Flaubert-regény. Az első a tartalom költőisége, pontosabban artisztikuma, a második a megformálás költőisége, pontosabban artisztikuma. A tartalom talán inkább tárgy vagy téma: ebben vezet messze a polgári prózától. Olyan korokba, ahol nem vált uralkodóvá, olyan tájakra, ahol ismeretlen, olyan események és olyan emberek közé, amelyek és akik legyőzik. Olykor tényleges korok és tájak ezek, mint Scottnál és Hugónál. Olykor a fantasztikum korai és tájai, mint Chamissónál és Hoffmann-nál. Olykor a nosztalgia korai és tájai, mint Novalisnál és (sokkal később) Alain-Fournier-nál. A megformálás tárgy, téma és regénytípus is. Főképpen a régi, a klasszikus realista regénytípust lezáró, és az új, avantgarde-modern regénytípust megnyitó flaubert-i regényforma. Tárgyban és témában ugyanis egymás után érvényteleníti a klasszikus realista regény tárgyait és témáit, és vezeti be az avantgarde modern regényét. Az igazi forradalom a regényforma forradalma. Hogy létrehozza a regénytípust, amely tárgyában-témájában maximálisan igazodik az adott világ prózájához és töredezettségéhez, kompozíciójában-szervezettségében pedig maximálisan legyőzi az adott világ prózáját és töredezettségét. Vagyis a forma erejével költészetté komponálja a prózát, egységgé a töredezettséget; persze a próza költészetévé komponálja a prózát és a töredezettség egységévé a töredezettséget.

Hegel miniatűr regényanalízise teljesen egyértelművé tesz valamit. A regény a romantika, mármint a művészeti formáció értelmében felfogott romantika *par excellence* epikai és költői műfaja. Ebben vele csak a romantikus líra rokon, de annak a problematikája sokkal kevésbé kidolgozott. Vagyis a már nem elsőrendűen művészi és költői korszak epikai és költői műfaja. Ebből adódik speciális kettőssége és átmenetisége. Egyfelől művészet és költészet a nem művészi és nem költői korban, azaz korának és fogalmának nem megfelelő művészet és költészet, a művészet és költészet

utóélete. Másfelől művészet és költészet a nem művészi és nem költői kor ellenére, azaz a korának nem megfelelő, de fogalmát újjáteremtő művészet és költészet, a művészet és költészet önmaga megújulását is lehetővé tevő utóélete. Apró, tények-diktálta mozzanat a „művészet halála” rendszer-diktálta koncepciójával szemben. Nem mondja ki a művészet továbbélésének lehetőségét, de nem is zárja ki.

Az epika fejlődésének történeti áttekintése klasszikus eposz és epika azonosítására épül. Ennek következtében tartalmaz részgazságokat, amelyek azonban egész igazságok formáját öltik. Az egyetlen a maga fogalmának megfelelő forma és egyetlen virágkor elve apokrifá minősíti az egész műnem tényleges történetét. A Kelet nem hoz létre vérbeli nagyepikát, mert hiányzik a szubsztancialitás és individualitás a klasszikus eposz virágzását szülő költői egysége. Kínában a próza, a héber költészetben a vallás egyeduralkodója bénítja az individualitást. Az arab szellemből a költőség mellett a szubsztancialitás hiányzik. A „Sáhnámé” költői, de nem hoz létre epikai cselekményt. A két nagy hindu eposz bemutatja a népközösség vallási szemléletét, mégsem válik epikai paradigmává. A konzekvencia egyértelmű. A keleti epika nem azonos a homéroszi eposzsal — márpedig az epika azonos vele. Ezért a keleti epika nem a homéroszi eposzsal nem-azonos, másfajta, de igazi epika, hanem a homéroszi eposzsal nem-azonos, nem-igazi epika. Nem jár jobban a nyugati epika sem. A latin eposz, Vergilius — Homérosz önálló utánpótlása: hiszen a történetfilozófia is megtagadja Rómától az önálló történeti elvet és főképpen az önálló individualitást; ennek megfelelően az esztétika is megtagadja Rómától az önálló művészi elvet és az önálló nagyepikát. Nos, kétségtelen, hogy a barokk hősi eposz, például Tasso az antik hősi eposznak, megváltozott viszonyok között létrejövő, megváltozott utóélete. De a középkorvég két variációban is újjáteremti a nem regényszerű nagyepika alaptípusait. Az egyik legreprezentatívabb megjelenési formája a Nibelung-ének. Új etnikum és történelmi szituáció mitológiájának új nagyepikai, a homéroszhoz mérhető megvalósulása. A másik Dante, az „Isteni Színjáték”. A középkorvég költői-filozófiai enciklopédiája. Az egyéni üdvözlés epikai misztériumjátéka. Az önmaga legjobb lehetőségeihez való vándorlás lírai-epikai, keresztény odüsszeája. Egyik sem homéroszi minőségű, mindkettő homéroszi rangú. A Nibelung-ének a görög-antik homéroszi epika germán-középkori meghosszabbítása; az adott minőségen belül karakterisztikusan új variáns megszületése. Az „Isteni Színjáték” egészen más. Nemcsak genezisében és világképében, hanem kompozíciójában és struktúrájában is. Nem népi, hanem individuális; nem pogány módon, hanem keresztényen mitologikus; nem kollektív harcra, hanem egyéni vándorlásra komponált; nem eposzi, hanem regényszerű a szerkezete. Vagyis csak eposzban vagy legalábbis költői epikában gondolkodva: együtt lenne a teljes anyag. A homéroszi eposzt megelőző, a vele párhuzamos és az azt követő keleti, valamint a homéroszi eposz utáni nyugati epikával. És benne az összes variánsok. Meg lehetne tehát rajzolni a műfaj születésének és egyenértékű alakváltozásainak-metamorfózisainak teljes irodalomtörténeti fejlődésgörbáját az összes egyenértékű megújulásokkal és minőségváltozásokkal együtt. A csírázás-virágzás-hervadás hármasegysége azonban

nem ezt teszi. Azzal, hogy a homéroszi eposzt a műnemmé, az önmaga fogalmának megfelelő, autentikus variánssá nyilvánítja, más variánsokat előtörténetté, megint másokat utótörténetté degradál.<sup>11</sup>

## 2. LÍRA — A MŰNEMHÁRMAS KÖZÉPPONTJA

A líra a műnemek sorában a második, epika és dráma között a középső. Második-középső helye logikailag-rendszertanilag meghatározott. Először is másodiknak és középsőnek kell lennie, mert az epikához mint tézishez és a drámához mint szintézishez képest antitézis. Ez főképpen az epika objektum—szubjektum viszonyának szubjektum—objektum viszonyra való fordításában, az epikai alapviszony szöges ellentétében nyilvánul meg. Másodszor a műnemek zárt rendszerén végigfutó mozgásoknak is centruma; ezeknek a mozgásoknak pedig a lírai műnem középpontjában álló dal a centruma. Idáig tartanak, itt érnek véget az epikából induló, innen indulnak, itt kezdődnek a dráma felé tartó mozgások. A daltól az epika felé azok a műfajok vannak, amelyek tartalmukban epikaiak, hangulatukban líraiak; a daltól a dráma felé azok a műfajok vannak, amelyek tartalmukban líraiak, hangulatukban drámaiak. Harmadszor a műnemek időrenddé vált logikai rendjében is a líra a második. Az epika után jelenik meg, amikor az individuum már kiemelkedett a közösség homogén egységéből; és a dráma előtt, amikor az individuum még nem kerül konfliktusba a közösséggel és a többi individuummal. Negyedszer pedig másodiknak és középsőnek kell lennie, mert a líra a legromantikusabb-legköltőibb műnem. Legköltőibb-legromantikusabb volta zenei — a legromantikusabb művészettel, a zenével rokonítható — jellegében reprezentálódik. Az epika klasszikus-szobrászi, tehát még nem tisztán romantikus-költői. A dráma filozofikus-gondolati, tehát már nem tisztán romantikus-költői. A kettő között van a tisztán romantikus-költői líra. Már nem egészen művészi, ezért megfelel a költészet már nem egészen művészi jellegének. És még nem egészen gondolati, ezért megfelel a művészet még nem egészen gondolati jellegének. Vagyis mindenképpen centrum és átmenet az epika és dráma között.

A lírafejezet is — hasonlóan az epikafejezethez — három gondolati pillérre épül. Az első a líra és a romantikus-zenei elv azonosítása, vagyis a költészet egyik műnemének, a romantikus művészeti ágazatok és a művészeti formációk egyikének minőségi egymásra csúsztatása. Persze felillant ez az epika és a szobrászat analógiájának esetében is, de a líra meghatározásában nagyobb a súlya, s nagyobb az igazságtartalma is. A második a szubjektum—objektum viszonylatában a szubjektum teljes dominanciája. Evidens, hogy ez az epikai elv megfordítása, annak szöges ellentéte. A harmadik végül a líra totalitásformája, a szubjektum totalitása. Egyúttal azonban itt, a totalitásfogalommal kapcsolatban kezdődik minden későbbi teoretikus gond is.

<sup>11</sup> Hegel: *Estztika* III. köt. 303—320. o.



Egy dolog mindjárt szembetűnik: a lírafejezet háttérbe szorulása, másodlagossága az epikáról és a drámáról szóló gondolatmenet mellett. Ez sok mindennel magyarázható, alapvetően mégis két tényezővel. Az első teoretikus, a második alkati jellegű. Nyilvánvaló persze, hogy az első, a teoretikus ok a súlyosabb. Elméletileg a líra háttérbe szorítása látszólag indokolatlan, hiszen a líra a költészet műnemeinek, vagyis a költészetnek a centruma. Mert ebben az esztétikában a költészetelmélet a műfajelmélettel azonos: a költészetnek mint a művészeti ágazatok egyikének elmélete felszívódik a költői műnemeknek mint a költészet variánsainak, létezési formáinak elméletében. Hogy a líra a centrum, következik a költészet elhelyezkedéséből a művészi formációk és művészeti ágazatok között. Abból, hogy a költészet ugyan egyfelől az utolsó a művészeti ágazatok sorában, átmenet a művészeti-szellemi szféra és a nem-művészeti-szellemi szféra között, másfelől azonban a romantikus művészeti ágazatok egyike. A félig klasszikus, félig romantikus festészetnek és a tisztán romantikus zenének a romantika minőségén belül maradó szintézise. Nos, a líra ennek a költészetnek, a romantika minőségén belül maradó művészeti ágazatnak a centruma. Ezért elméleti szempontból látszólag indokolatlan a háttérbe szorulása. De csak látszólag indokolatlan: valójában, a rendszer szempontjából, éppen elméletileg indokolt. Az epika a rendszer szempontjából fontos, mert benne, az egész művészi szférát lezáró utolsó művészeti ágazaton belül, még egyszer felbukkan a művészeti szféra centrumának, a klasszikának és a legklasszikusabb művészetnek, a szobrászatnak elve. Az epika kiemelését tehát az egész esztétika indokolja. A dráma is a rendszer szempontjából fontos, mert benne az egész művészi szférát lezáró utolsó művészeti ágazaton belül összefoglalódik a klasszika és a romantika, a szobrászat és zene elve, és felbukkan a nem művészi szellemi formáknak, a vallásnak és filozófiának elve. A dráma kiemelését tehát az egész esztétika és az abszolút szellem egész teóriája indokolja. Az epika az esztétikai szférához való kapcsolódás miatt, a dráma az esztétikai szférából való kilépés miatt — a líra csak a romantikus formációhoz és a költészethez mint romantikus művészethez való kapcsolódás miatt érdekes. Csakhogy ebben az összefüggésben a romantikus formáció és a költészet úgy mint költészet — éppen a legkevésbé érdekes. Ezért szorul háttérbe, a rendszer logikájának megfelelően, a legromantikusabb és legköltőibb költői műnem, a líra. Vagyis éppen a legsajátabb költői problémák kapnak így kisebb hangsúlyt! — Emellett tényleg másodlagos kérdés, hogy a líra háttérbe szorulását minden bizonnyal alkati kérdések is magyarázhatják. Az, hogy az evidensen teoretikus alkatú Hegelnek alkalmasint a lírához lehetett legkevésbé érzéke; vagy megfordítva: az elméletileg-ideologikusan könnyebben értelmezhető epikához vagy drámához sokkal több érzéke volt. Ezt nemcsak a lírafejezet jellege bizonyítja az egész műfajelméleten belül, hanem magának a fejezetnek felépítése is. Amelyben ugyan az elméleti középpont — már ismert okokból — a dal; de a legmagasabb érték — az egész rendszer minőségeiből logikusan következően — a Schiller nevével fémjelzett bölcséleti költészet.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Uo. 349—353. és 335—336. o.

A líra romantikus-zenei jellege sokkal konkrétabban kifejtett, mert konkrétabban létező, mint az epika klasszikus-szobrászati jellege. Az analógiának vagy inkább párhuzamnak van egy felszíni és van egy mélyrétege. A felszíni réteg formálási-szerkezeti elveket tartalmaz: a világ lírává-költésének mikéntjét. A mélyréteg funkcionális-pszichológiai elveket tartalmaz: a világ lírává-költésének eredményét.

A formálási-szerkezeti elvekhez tartozik, hogy a líra kedélybeli, hangulati reflexió. Nem a világot jeleníti meg, hanem a világra adott szubjektív reflexiókat. Vagyis nem a világot úgy, ahogy van, hanem a világot úgy, ahogy egy szubjektumban reflektálódik. Sőt, a hangsúly ezután sem a szubjektumban megjelenített világon, hanem a világot megjelenítő szubjektumon van. Ebből adódik a szubjektum—objektum viszonyban a szubjektum abszolút dominanciája. A líra tehát folyamat. A külvilág belvilággá alakításának, az objektum szubjektummá szűrésének folyamata. Csakhogy a líra alapvető jellegzetessége a folyamat folyamatjellegét éppen hogy megszünteti. A folyamat lefolyását eredményében eltünteti. A kiindulópont és a közbeeső pontok eltűnnek a végpontban. Az oknak, a külvilágnak a lírai folyamatot kiváltó mozzanata eltűnik az okozatban, a belvilágnak a lírai folyamatot lezáró mozzanatában. Persze az ok, a külvilág kiváltó mozzanata eltűnik és megmarad, megszüntetve-megőrződik az okozatban, a belvilág lezáró mozzanatában. Ez adja a líra pillanatnyiságát. Amely, mert őrzi a folyamatot is, nem igazi, hanem pszeudo-pillanatnyiság. A líra pillanatnyiságának valódi vagy nem valódi jellege a lírán belül differenciál is. A dal centrum, mert pillanatnyisága a leginkább valódi pillanatnyiság. A bölceleti líra csúcs, mert pillanatnyisága a leginkább pszeudo-pillanatnyiság. Persze ezt a kettősséget teoretikus okok is indokolják. A dal centrum, mert a leglíraibb líra, a lírának mint romantikus-zenei műnemnek leginkább megfelelő műfaj, mozgásiránya visszamutat, a költészet felé. A bölceleti líra csúcs, mert a legkevésbé lírai líra, a lírának mint romantikus-zenei műnemnek legkevésbé megfelelő műfaj, mozgásiránya előre mutat, a filozófia felé. A dal helye centrális, de degradált. A bölceleti líra helye perifériális, de megemelt. A dal helyének centrális voltát mutatja, hogy a dalig vezetnek az epikából induló, és a daltól vezetnek a drámáig tartó műfaji mozgások. A dal helyének degradált voltát mutatja, hogy a dal variánsai, a társasági dallal a középpontban, minőségileg az esztétikumtól a kellemes felé tolódnak el. Ugyanakkor éppen a dallal kapcsolatosan válik nyilvánvalóvá egy igen lényeges probléma. Hogy a líra és dal esetében különösképpen hangsúlyossá lesz a kifejezés dallamossága.<sup>13</sup> Vagyis a költői nyelvnek zeneiségéből következő megnövekedett hangulati tartalma és kifejezésbeli intenzitása. Ez két szempontból is lényeges. Először, mert a költészetesztétika bevezető fejezetei a nyelvnek mint anyagi-érzéki-hangzó elemnek a jelentőségét a minimumra csökkentik. Vagyis itt, a líra különös elméletében létrejön a költészet általános elméletének a valóságos költői tények elismerése irányában történő részleges teoretikus korrekciója. Másodszor, mert ez a teoretikus korrekció fontos felismeréssel

<sup>13</sup> Uo. 344—345. o.

függ össze. Hogy a líra nyelvének intenzitása, megnövekedett hangulati kifejező ereje szerkezetének a pillanatnyi reflexióra való redukáltságával kapcsolatos. Vagyis, Hegel gondolatmenetét meghosszabbítva, de nem meghamisítva: amit a líra a vonatkozások gazdagságában elveszít az epikához képest, azt a nyelvi kifejezés sűrített voltában nyeri vissza.

A mélyréteghez, a funkcionális-pszichológiai elvekhez két, zseniális mozzanat tartozik. Először, hogy a lírában reflektált világ, a szubjektív kedély- és érzelmi állapot csak eltávolítás-eltárgyasítás útján fejezhető ki. Másodszor, hogy a kedély- és érzelmi állapot kimondása, költői megformálása egyben felszabadulás a kedély- és érzelmi állapot hatalmától. Mindkettő valóban a líra eredményét rögzíti, de nemcsak a befogadás, hanem az alkotás eredményét is.<sup>14</sup>

Az első mozzanat kettős. Mert első lépcsőjében a költői és mindenfajta művészi alkotás általános alaptermészetét fogalmazza meg. Hogy az elsődleges élmény nem művészi, azaz nem művésziileg megformálható. Csak akkor válik művészi, azaz művésziileg megformálható élménnyé, ha a személyes jelleg ugyan nem halványodik el, de áttételessé válik, közvetítetté alakul. Az áttételesség és a közvetítés egyben általánosítást is jelent, általános érvényre emelést. Vagyis a művészi, művésziileg megformálható élmény a személyesnek és általánosnak speciális egysége. Amelyet a személyesség tesz művésziileg hitelessé, az általánosság művésziileg érvényessé. Második lépcsőjében azonban a lírai művészi alkotás különös alaptermészetét fogalmazza meg. Hogy a lírai mű tárgya ugyan a költői szubjektum, az válik benne műalkotássá, de nem közvetlen-naiv, hanem közvetett-reflektált formában. A lírai élmény lírai művé válása komplikált, kettősen reflektált költői-intellektuális folyamat. Mert először valóban a szubjektum reflektálja magában a világot. De ez csak elsődleges reflexió. Mert másodszor valóban a szubjektum reflektálja magát a világban. És ez már másodlagos reflexió. A líra ezért a közvetlenség látszatát megőrző közvetettség. Bonyolult, kétszeresen kettős látás. Egyszerre fejezi ki magában a világot és a világban magát, egyszerre látja önmaga és a világ viszonyát belülről és kívülről. Belülről éli, kívülről formálja. A líra tehát a szubjektivitás, de nem a közvetlen-természetes, hanem a közvetett-reflexív szubjektivitás költészete. A szubjektivitásnak és a közvetett-reflexív jellegnek ebben az egységében a szubjektivitás a dalt, a közvetlen-reflexív jelleg a bölcséleti költészetet állítja a lírában előtérbe.

A második mozzanat is kettős. Mert első lépcsőjében ez is a költői alkotás és mindenfajta művészi alkotás általános alaptermészetét fogalmazza meg. Amely már a katarzis arisztotelészi fogalmának is bázisa. A félelem és részvét felkeltése és a tőlük való megszabadulás.<sup>15</sup> Pontosabban a felkeltés által való megszabadulás. A művészi alkotás-befogadás speciális hatásgörbéje. Egyben a művészet tényleges életformája, társadalmi vérkeringése is. A törvény felismerése, átélése, hatásának felszabadulása, a

<sup>14</sup> Uo. 321. o.

<sup>15</sup> Arisztotelész: *Poétika*, Magyar Helikon, 1963, 16. o.

hatás megformálása, gyönyörűség a megformált hatásban, a megformálás és a megformálás okozta gyönyör által megszabadulás a hatástól. Két hit is egyesül ebben. Egy ősi mágikus és egy az ősi mágikusból származó kései művészi. Az ősi mágikus, hogy a megnevezés hatalom, hogy a megnevezett dolog rabulejtett. A kései művészi, hogy a megformálás hatalom, hogy a megformált dolog rabul ejtett. A megnevezés-kimondás és a megformálás-megjelenítés először felszabadulás a megnevezett-megformált dologtól, másodsor uralom a kimondott-megjelenített dolog fölött. Második lépcsőjében azonban ez is a lírai művészi alkotás különös alaptermészetét fogalmazza meg. Mert nem egyszerűen a hangulati és érzelmi tartalomtól való megszabadulásról van szó, hanem a hangulati és érzelmi tartalomban való felszabadulásról is. És itt a ragok és igekötők különbsége a tartalom alapvető különbségére utal. Az első, az érzelmektől való megszabadulás helyreállítja a tudat, a személyiség harmóniáját. Átél és eltávolít egy érzelmi tartalmat. A feltöltés-levezetés dinamikája jellemzi. A második, az érzelmekben való felszabadulás megnöveli a tudat, a személyiség érzelemgazdagságát. Megragad és felnövel egy érzelmi tartalmat. A feltöltés-felnövelés dinamikája jellemzi. Azaz a művészet általában az érzelmi tartalmak átélésének és levezetésének közege. A líra különösen az érzelmi tartalmak ábrázolásának és kiélésének közege. A líra tehát nem csak tárgyaúl veszi, megjeleníti a szubjektum belső, hangulati-érzelmi reflexióit, hanem létre is hozza, meg is szüli azokat. Olyan költői közeget teremt, amelyben ezek nem egyszerűen ábrázolódnak, hanem meg is teremthetnek, fel is növekednek. Ugyanis az élet mindennapi összefüggésrendszere ezeket az érzelmi-hangulati reflexiókat nem engedi vegytisztán létrejönni és felnövekedni. Számptalan formában és ezernyi módon elszűrkíti, elsorvasztja, keresztezi, megfojtja-befullasztja. A líra, mint speciális művészi-költői közeg, légűres teret teremt az életben halálra vagy elsorvadásra ítélt érzelmi-hangulati tartalmak körül, melyben azok létrejönnek és felnövekednek, felismerhetővé és kimondhatóvá válnak. És ilyen vegytisztta formában csak itt jönnek létre és növekednek fel, csak itt ismerttetnek fel és mondatnak ki. A líra tehát nem csupán ábrázolja, hanem meg is szüli, nem csupán kifejezi, hanem fel is neveli a szubjektumot, a maga érzelmi-hangulati reflexióinak összességével együtt. Ez a hegeli líraelméletnek talán legzseniálisabb mozzanata; egyben a líra és zene analógiájának legmélyebb rétege is. A zenének a szubjektumhoz és a szubjektum érzelmi-hangulati tartalmához való viszonya alapján ugyanez. És ez a legromantikusabb művészeti ágazatnak, a zenének és a legromantikusabb költői műnemnek, a lírának valóban legmélyebb funkcionális-pszichológiai, eredményeiben való azonossága.<sup>16</sup>

A líra ilyen értelemben felfogott zeneiségéből következik a műnem másik jellemzője. A szubjektum dominanciája a szubjektum—objektum viszonyában. Az, hogy a lírában maga a költői szubjektum válik költői tárggyá. Hogy a lírában a költői

<sup>16</sup> A zenével kapcsolatban igen meggyőzően mutatja ki ezt a törvényszerűséget Lukács; lásd *Az esztétikum sajátossága* II. köt., Akadémiai, 1965. 306—373. o.

szubjektum a műalkotás tartalma és formája egyben, hogy a lírai mű a költői szubjektumnak költői láthatóvá tétele. Ez természetesen — persze a líra egyes történelmi korszakaiban és egyes műfajaiban másképpen — műfajelméleti alapigazság. Ezzel az alapigazsággal kapcsolatosan azonban felvetődik két megkerülhetetlen probléma. Az egyik, hogy mi a viszonya az így felfogott lírának a népköltészethez. A másik, hogy az így felfogott lírának melyik kor a legmegfelelőbb. Azaz melyik a lírai virágkor, amikor a műnem a leginkább megfelel saját fogalmának.

A népköltészet lírai voltát Hegel egyértelműen tagadja. Az erre vonatkozó érv logikus — de csak az adott gondolatmenetben, s itt is ütközve egy másik, önmagában ugyancsak logikus érvel. Arról van ugyanis szó, hogy a népköltészet anonim, személytelen. Márpedig a líra a legszubjektívabb-legszemélyesebb műnem; ennek következtében az anonim-személytelen népköltészet nem lehet lírai. Így a népköltészet a barbár előidőkhöz kötődik, a heroikus-epikus kor, vagyis még a naiv-homogén népközösség kialakulásának periódusa elé soroltatik. Ezzel egy logikai és egy történelmi ellentmondás adódik. A logikai, hogy Hegel nagyon jól tudja: költői alkotást csak individuum hozhat létre. Tehát a népköltészeti alkotás nem kollektív-személytelen, nem-individuális, hanem anonim; az alkotó személyiséget nem megszüntető, hanem csak hományba borító, de individuális alkotás. Olyanfajta individuum hozza létre, mint az eposzi kollektív hős, aki ki is válik a közösségből és azonos is vele. De ez már át is vezet a logikai ellentmondásból a történelmihez. Mert ha a népköltészet lírai individuumához közel kerül az eposz kollektív hőiséhez, a népköltészet születése is közel kerül az eposz születéséhez. Aminthogy van is népköltészet és eposz előtt, van vele párhuzamosan, és van utána is. Vagyis a patriarchális-homogén, természetes és természetadta közösségek felbomlásáig, a polgárosodásig, minden történelmi periódusban. Az már magán a gondolatmeneten belüli ellentmondás, hogy Hegel egyfelől a népköltészetet, a népdalt az eposz elé helyezi, másfelől annak nemzeti jellegét hangsúlyozza. Holott a nemzeti jelleg megfogalmazása az eposz privilégiuma. És ha a népdal is, az eposz is ilyen módon nemzeti, akkor e kettőnek, a népdalnak és az eposznak egymáshoz történelmileg közel kell elhelyezkednie.<sup>17</sup> (Az már más, a gondolatmeneten kívüli kérdés, hogy a kutatások nyilvánvalóvá tették a népköltészetnek és folklórnak legalább annyira nemzetközi, mint nemzeti jellegét is.)

A lírának legmegfelelőbb, a *par excellence* lírai kor meghatározása ugyancsak tele van ellentmondásokkal, noha a gondolatmenet itt is egyértelműsége törekszik. Elannyira, hogy elvág minden, a történelmi fejlődés által létrehozott finom átmenetet, és lekerekít minden, a történelmi fejlődés által létrehozott ellentmondást, hogy megőrizhesse a líra romantikus zenei jellegét. És hogy romantikus-zenei és szubjektív-individuális jellegéből következően, a líra saját korát, virágkorát az individuum fejlettségének vagy viszonylagos fejlettségének korszakaihoz kapcsolhassa. Ki is mondja a tételt: a líra a fejlett szubjektivitásnak, az individuum viszonylagos

<sup>17</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 332—336. o.

kiteljesedését biztosító modern kornak gyermeke. Logikai-rendszertani helye tehát az antik-görög-klasszikus kor után, a keresztény-germán-romantikus korban van. Vagyis a líra kora a rendszerben az epika kora után következik. Csakhogy a logikai-rendszertani hely itt egyben történeti-irodalomtörténeti is. Ebből következik a szembeötlő ellentmondás: egyfelől a líra virágzása az individuum virágzásának történelmi periódusaihoz kötődik; másfelől azonban a líra az irodalomtörténet minden korszakában megjelenik és reprezentatív is lesz.

A rendszer nyomására lép be itt a lírafejezetbe a fejlődés jól ismert, hármas sémája: a csírázás, virágzás, hervadás hármas ritmusa, némileg módosítottan. Amennyiben a keleti, a szimbolikus líra egyértelműen csírázás; a nyugati, a romantikus líra egyértelműen virágzás; az antik, a klasszikus líra pedig olyan, mintha hervadás lenne, de nem a virágzás után, hanem a virágzás előtt van. Egy kicsit közelebbről. A keleti lírában hiányzik a szubjektum önállósága és a tartalom bensősége. Ezért objektív és nagy tárgyakra vonatkozóan himnikus lesz. Ez a líra szimbolikája, márpedig a líra nem szimbolikus műnem. A nyugati lírában megvalósul a szubjektum önállósága és a tartalom bensősége. Ezért szubjektív és a bensőségre összpontosultan vagy dalszerű, vagy filozofikus lesz. Ez a líra romantikája, márpedig a líra romantikus műnem. A kettő között van az antik líra. Benne a szubjektum saját szubsztanciájaként egyesül az általánossal. Ezért vagy himnikus lesz, vagy elégikus, és a kórus lírája a leggazdagabb kibontakozás. Ez a líra klasszikája és plasztikája, márpedig a líra nem klasszikus és nem plasztikus műnem. Azaz a Kelet ki nem teljesedett szubjektuma szimbolikus, nem igazi, nem költői lírát; az antikvítás szubsztanciális szubjektuma klasszikus, nem igazi noha költői, de epikusan-plasztikusan és nem líraian költői lírát; a Nyugat individuális szubjektuma pedig romantikus, igazi, költői, líraian-zeneien költői lírát hoz létre.<sup>18</sup> A hármas séma így, a líra logikai helyének megfelelően és módosítottan, pontos. De történetileg-irodalomtörténetileg például méltatlanul degradálódik benne a római lírának Catullus és Horatius fémjelezte virágkora, a műnem történetének egyik legragyogóbb periódusa. A degradáció oka evidens. De ez az evidens ok itt történetfilozófiai, és nem irodalomtörténeti: amennyiben ti. a történetfilozófia sémája szerint Róma rossz kor az individuum számára.<sup>19</sup> A líra virágzása a szabad individualitás történelmi periódusaihoz kötődik. Ebből következően Rómában nem jöhet létre igazi, nagy formátumú líra, s ebben a gondolatmenetben nem is jön. A negatív eredményt hozó logikai sor így épül fel: a görögség a szubsztanciális individualitás, a keresztény romantika a szabad individualitás kora. A kettő között van Róma. Itt a szubsztanciális individualitás már felbomlott, a szabad individualitás még nem született meg. Róma tehát a béna individualitás kora. Márpedig a fejlett lírához fejlett individualitás kell, ezért Rómában nem lehet igazán nagy líra. A pozitív eredményt hozó logikai sornak így kellene felépülnie: Rómában igazán nagy líra

<sup>18</sup> Uo. 354—364. o.

<sup>19</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i. k. 521—547. o.

született. Catullus, Horatius, Vergilius lírája; a műnem első nagy, összefüggő virágkora. A fejlett lírához *valóban* fejlett individualitás kívántatik: és van is mögötte! Ott van Catullus „modernül” gyötrődő, bonyolultan vívódó, szaggatott, vagy Horatius „urbánusan” gyalogos, derűsen szemlélődő, harmóniát kereső egyénisége. Lehet, hogy ez esetben, az irodalomtörténeti tényekből kiindulva, az individualitás történelmi fejlődésével kapcsolatos egész logikai-történetfilozófiai séma újragondolandó: legalábbis a római individualitás tekintetében történetfilozófiailag, a római líra esetében irodalomtörténetileg feltétlenül.

Van azonban a szubjektum lírai dominanciáját tárgyaló fejtegetésben két zseniális, az egész fejezetet megemelő gondolat. Az egyik arra vonatkozik, hogy a lírában nem a lírai tárgy számít, hanem a lírai személyiség. A másik arra, hogy a lírai költészetben a műnem természetéből messze kiemelkedő és más szellemi szférák felé mutató csúcspont a filozofikus líra.<sup>20</sup>

A lírai személyiség ilyen értelmezése a műnem természetéből következik. Ha a líra szubjektum—objektum viszonyában maga a szubjektum lesz műalkotássá, a mű tartalmává és formájává egyszerre, akkor természetes, hogy az ilyen módon született mű minőségei az őt létrehozó szubjektum minőségeitől függenek. És ha a műnem lényege a világra adott szubjektív hangulati-érzelmi reflexiók összessége, akkor ebben a műnemben minden attól függ, hogy milyenek ezek a hangulati-érzelmi reflexiók, és milyen az a szubjektum, amely ezeket létrehozza. Mindez rendkívül logikus. Az igazán izgalmas azonban nem ez. Hanem, hogy világossá válik: a líraelmélet valójában kettős bázison nyugszik. Egyfelől az irodalomelmélet-műfajelmélet, másfelől a pszichológia-személyiségelmélet bázisán. Vagyis a személyiségelmélet mint a líraelmélet és általában az irodalomelmélet, de bizonyos értelemben az egész esztétika egyik alaptudománya, vagy legalábbis segédtudománya, egyenesen megkerülhetetlen.

A filozofikus líra kiemelését a rendszer logikája diktálja. De a rendszer logikája ezúttal rácsúszik a tények logikájára. És a két logika találkozásából zseniális felismerés jön létre. Először is a bölcséleti költészet helyének meghatározása a líra és a filozófia között. A líra filozófiájaként és a filozófia lírájaként. Amennyiben az én hangulati-érzelmi reflexióit rögzítő lírának természetes igénye a reflexiók gondolati elmélyítése, és amennyiben az én gondolati-fogalmi reflexióit rögzítő filozófiának természetes igénye a reflexiók érzéki megjelenítése. Csakhogy ebben rémlik fel — mármint a gondolati elmélyítésben és érzéki megjelenítésben — a műfaj legnagyobb veszélye, a didaxis. És ebből adódik a műfaj kettős hontalansága. A költészetben való hontalansága gondolatisága miatt, a filozófiában való hontalansága érzékletessége miatt. Ez a kettős hontalanság forrongás is, nyugtalanság is, keresés is. Szétszakítottan áll költészet és filozófia között, akárcsak a boldogtalan tudat öntudat és ész között.<sup>21</sup> Másodszor a bölcséleti költészet jelentésének meghatározása. A költő küzdelme a

<sup>20</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 337—338., 348—349., 335—336. és 353. o.

<sup>21</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, 1961, 113—123. o.

nagyszerű eszmék birtokbavételéért. Ahol ezek az eszmék a költői élet lírai tartalmával és birtokbavételük eredményei, a nagy filozófiai költemények a líra és gondolat összeforrásával azonosítódnak. Pontosabban a költészetnek, az utolsó, már nem tisztán művészi művészeti ágnak a gondolat felé való kiszélesítésével azonosítódnak. A példa Schiller: a „Lemondás”, „Az ideálok”, „Az árnyak birodalma”, „A művészek”, „Az eszmény és az élet” költője. Aki az élet, a próza gyakorlati győzelmével az eszmény, a költészet erkölcsi győzelmét szegezi szembe. Aki hisz az ideálok magasabbrendűségében és a művészetnek (az esztétikai nevelésnek!) a világot átforgató hatalmában. Aki az ég és föld határára helyezi az embert, vállalja a lemondást, és nem adja fel a reményt. A mérce magas. A filozófiai lírának és pontosan ennek a filozófiai lírának a magasra emelése telitalálat. Bár van benne egy meggondolkodtató-kijózanító mozzanat is. A gondolatmenet kicsengése az „Ének a harangról”, a külső megnyugvásnak és belső békének nem heroikus-fenséges, hanem józan-középszerű apoteózis. Az egyetlen ebben a bölcséleti lírában, ahol nem a heroikus-költői győz a polgári-prózai, hanem a polgári-prózai győz a heroikus-költői felett. Ez pedig nem a fenséges ésszerűt nyilvánítja valóságosnak, hanem a laposan valóságost nyilvánítja ésszerűnek . . .

A lírafejezet harmadik gondolati pillére, a lírai totalitás fogalma, mélyen problematikus. Szükség van rá a rendszer zártsága szempontjából, de bizonyítani igen nehéz. Szükség azért van rá, mert a totalitásfogalom — így vagy úgy — a szisztéma egyik alapp princípiuma; pontosabban a szisztémának a szellem önfelismerésében és önszemlélésében létrejövő zárómozganata. Ezért kell — különböző fokon és különböző formában — minden részrendszerben jelentkeznie. Különösképpen a műfajelméletben, tehát egy nagyobb részrendszert, az esztétikát záró kisebb részrendszerben. A totális ábrázolás léte az epikában bizonyítható volt, de ott is csak a műnem néhány történeti variációjában. A lírában nemigen. Mert a líra mindenképpen az intenzív megjelenítés-reflektálás műneme, ez a totalitásfogalom pedig mindenképpen az extenzív megjelenítés-reflektálás jelölője. Ezt a nemcsak a tényekben, hanem a saját gondolatmenetében is jelentkező ellentmondást rendkívül nehéz leküzdenie. Gondolkodói következetessége kísérletekre kötelezi. Három variációban is kísérletet tesz arra, hogy megfogalmazza a lírai totalitásnak, a szubjektum totalitásának mibenlétét. Az első, hogy a líra egy adott szubjektum totalitásának megjelenítése a külvilágra adott reflexióinak összességében. A második, hogy a líra általában a belső élet totalitásának megjelenítése ugyancsak a külvilágra adott reflexiók összességében. A harmadik, hogy a líra a nemzeti élet totalitásának megjelenítése nem egyetlen műben, hanem egy nemzeti lírai költészet egészében.<sup>22</sup> A három totalitásfogalom kiegészíti egymást, ugyanakkor ellent is mond egymásnak.

Csak nagyon röviden. Mindenképpen az első variáció a leglogikusabb, vagy még inkább az egyetlen logikus a három között. Mert ha a líra a költői szubjektum

<sup>22</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 232., 334. és 339. o.



reagálása a külvilágra, és a lírában nem is a világ az érdekes, hanem a reagálás és a reagáló szubjektum, akkor a lírai költemény ábrázolásának teljessége csak a reagálás és a reagáló szubjektum teljességének ábrázolása lehet. Vagyis a szubjektum, a maga teljességében, megjelenik a belőle fakadó, őt ábrázoló lírai költeményben. A második variáció látszólag csak bővíti, valójában tagadja is az elsőt. Mert nem a lírai költeményre vonatkozik konkrétan, hanem a lírai műnemre általában. Mert az egyes mű az egyes szubjektumhoz kötött, és csak azt fejezi ki vagy fejezheti ki belső teljességében. Egyetlen belső élet teljességének kifejezője lehet, de általában a belső élet teljességének kifejezője nem. Általában a belső élet teljességének kifejezője csak általában a lírai költészet teljessége lehet. Vagyis a lírai totalitás, a szubjektum totalitásának fogalma az egyes lírai műről átcúsúszik a lírai műnemre, az egyes konkrét szubjektumról az általános inkonkrét szubjektumra. És ezzel mérhetetlenné és ellenőrizhetetlenné válik. Mert általában a szubjektum pontosan olyan meghatározhatatlan, mint általában a líra. Általában a szubjektum egésze pontosan olyan elképzelhetetlen, mint általában a líra egésze. A meghatározhatatlan-elképzelhetetlen ábrázolandónak és ábrázolónak összekapcsolása, egymásra vonatkoztatása pedig magát az ábrázolást is meghatározhatatlanná-elképzelhetlenné teszi. A második, tágabb, általánosabb totalitásfogalom ezzel nem kiegészíti, hanem visszavonja az első, szűkebb, konkrétabb totalitásfogalmat is. Nem segít ezen a harmadik variáció sem. Legfeljebb kimond, világossá tesz valamit. Hogy már régen nem az egyes lírai műről, hanem a lírai műnemről van szó. Az egyes művel kapcsolatban — valamelyes gondolati korrektséggel — a nemzeti élet totalitásának az ábrázolása fel sem vethető. Itt is az ellenőrizhetlenné-határtalanná tágítás jelentkezik mind a két póluson. A nemzeti lét totalitásának megfoghatatlanságához méltó módon párosul a nemzeti líra egészének megfoghatatlansága. A probléma ennél a pontnál lesz a legvilágosabb: hogy a totalitásfogalomra itt rendszertani okok, a rendszer szimmetriája miatt van szükség. De ez extenzív, szó szerinti értelemben vett totalitásfogalom, amely az egyes epikai művel is csak nehezen, bizonyos korszakok bizonyos műtípusaira korlátozva szembesíthető. A lírai művel így sem: legfeljebb az első, az egyes szubjektum teljességére vonatkozó, legkorlátozottabb-legkonkrétabb értelemben. Ezért a követelményt az egyes konkrét műről át kell csúsztatni az egész általános műnemre. A csúsztatás azonban nem kitágítja az első értelmezés pólusainak szűkre szabott, hanem elhomályosítja az első értelmezés pólusainak körvonalazott jelentését. Ezzel egyértelművé is válik: ez az extenzív totalitásfogalom szűkebb értelmezésben csak igen korlátozottan használható, tágabb értelmezésben egyáltalán nem. Éppen ezért rejt viszont magában tanulságokat: mert itt a születés pillanatában, *in statu nascendi* mutat meg minden későbbi, a fogalommal kapcsolatos teoretikus gondot.

A dráma a műnemek sorában a harmadik, az epika és líra után utolsó. Ez a hely is — mint az epikáé és líráé — rendszertanilag meghatározott. Először is harmadiknak és utolsónak kell lennie, mert az epikához mint tézishez és a lírához mint antitézishez képest szintézis. Ez az epika tiszta objektivitásának és a líra tiszta szubjektivitásának megszűntető egyesítésében, objektív szubjektivitássá vagy szubjektív objektivitássá formálásában nyilvánul. Másodszor itt végződik a műnemek rendje. A dráma nemcsak a műnemeket zárja, hanem a költészetet is; és nemcsak a költészetet, hanem a művészetet is. A drámában, pontosabban a komédiában szűnik meg az abszolút szellem első vagy alsó formációja, a művészet, és megy át a fejlődés magasabb formációiba, a vallásba és a filozófiába. Harmadszor a műnemek történetivé alakított logikai sorrendjében is a dráma a harmadik. Az epika, az ősi naiv-homogén egység, még megbontatlan népi kollektivitás után, és a líra, az individuumnak az ősi naiv-homogén egységből való kiválása és önmaga felé való fordulása után jelenik meg. Abban a periódusban, amikor a kollektivitásból kivált individuum szembekerül a kollektivitással vagy a kollektivitásból kivált más individuumokkal. Negyedszer harmadiknak kell lennie, mert már nem tisztán romantikus költői műnem, pedig a költészet romantikus művészet, és már nem tisztán művészi műnem, pedig a költészet művészet. Hanem olyan, amely már kilép a romantikus művészeti formációból és a művészeti formációból. A legmagasabbrendű költői műnem a műnemek, és a legmagasabbrendű művészeti alakulat az alakulatok között. Azért a legmagasabbrendű költői műnem és művészi alakulat, mert kilép a költői műnemek, és a költői alakulatok közül. Benne ér véget a művészet, realizálódik a „művészet halála”. Az egész filozófiai szisztéma és esztétikai rendszer logikája teszi tehát a drámát harmadikká és utolsóvá a költői műnemek, és zárómozzanattá a művészeti alakulatok sorában.

A drámafejezet négy gondolati pillérre épül. Arra, hogy a dráma az epika és líra szintézise. Főképpen az epika objektum—szubjektum viszonya és a líra szubjektum—objektum viszonya szempontjából létrejövő szintézis. A drámatörténetben világosan elhatárolható egymástól a klasszikus és romantikus dráma. Ez azért fontos, mert a klasszikus a legművészbibb művészeti formáción, a klasszikán belül jelentkező legművészbibb drámatípus; a romantikus pedig a nem legművészbibb, de legmagasabbrendű művészeti formáción, a romantikán belül jelentkező nem legművészbibb, de legmagasabbrendű drámatípus. A drámán belül a konfliktushoz való viszony szempontjából létrejön a tragédia és komédia kettőse. A komédia egyben kényes átmeneti pont is. A klasszikán belül a klasszikus művészeti formáció, a romantikán belül a romantikus művészeti formáció és egyben a művészeti formáció vége. Végül a dráma létrehozza a költői műnemeken belül a harmadik, utolsó totalitásformát, a mozgások totalitását.

A műnemek meghatározásának alapvetően logikai-konstrukciós, nem irodalomtörténeti-induktív jellege a dráma definíciójánál válik legevidensebbé. A dráma

szintézisjellegének hangsúlyozásánál. Ugyanis az epika objektív és a líra szubjektív volta, ha abszolutizált is, egyes korokra és műtípusokra vonatkozóan igazolható. A dráma szintézis volta, az epika objektivitását és a líra szubjektivitását egyesítő jellege nem. Sem egyes korszakokban, sem egyes műtípusokban. Feltételezését szükségessé sokkal inkább a rendszer hármasegységeinek (tézis—antitézis—szintézis) logikája teszi. Csak két lépést hátrálva is világos: szintézissel kell összefoglalni a klasszika, szobrászat, epika és objektivitás tézisé, a romantika, zene, líra és szubjektivitás antitézisé. Természetesen olyan szintézissel, amely egyszerre klasszikus-szobrászi-epikus-objektív és romantikus-zenei-lírai-szubjektív. Ez a szintézisigény határozza meg a dráma rendszertani helyét, a dráma műnemi minőségeit is. De csak logikailag tudja meghatározni, mert a dráma műneme és fejlődése történetileg nem igazodik ezekhez a logikai-szisztematikus követelményekhez. Bizonyítva, hogy a műnemek ténylegesen nem egy előzetes logikai rend szerint egymásból és egymáshoz viszonyítva, hanem egy folyamatos történeti rend szerint és egymástól függetlenül alakulnak ki: egymásra és egymáshoz csak az utólagos teória vonatkoztathatja őket.

Igaz ugyan, hogy az újkori dráma történetében valóban vannak lírai és epikai tendenciák, a két másik műnem sajátosságai felé tendáló műfaji variánsok. Mondjuk, Shakespeare-nél. Ahol a dráma általában epikusabb — mármint a görög drámához képest epikusabb — szerkezeti felépítésén belül az úgynevezett királydrámák egy epikusabb kompozíciós variánszt jelentenek, és a mesejátékok, a filozofikus mesejátékok hangulatilag rengeteg lírai elemet szívnak fel, struktúrájukban pedig egy epikai alapvariánsnak, a mesének cselekményvezetését követik. Vagy van rá példa a francia klasszikusoknál is. Racine féltragédiája, a „Berenice”. Ahol a természetesen felnövelt tragikus konfliktus mesterséges leszerelése, a pólusok feszültségmentesítése, a villámlás-kisülés elmaradása a szerkezet így keletkezett üres helyeit kompenzációképpen drámaidegen, lírai elemekkel tölti fel.<sup>23</sup> Hegelnél azonban nem a drámatörténet egyes periódusainak lírizáló vagy epizáló jellegéről és a kettő szintéziséről van szó, hanem a dráma eleve adott szintetizáló voltáról. Ami nem egyéb, mint a cselekvés objektív-epikai és a szándék szubjektív-lírai elemének eleve adott drámai egysége. Ez pedig a maga elméleti általánosságában és inkonkrétságában történetileg se nem bizonyítható, se nem cáfolható.

Ezen túl is szól néhány ismerv amellet, hogy a dráma valóban szintézis. Az epika reális-külső jellege, ha úgy tetszik, szobrászi minősége tényleg tovább él a dráma előadásában: az, ahogy valóságos emberek valóságos térben megelevenítenek egy valóságos cselekményt egy valóságos közönség előtt. Csakhogy ez a valóságosság nem tisztán epikai jellegű, és ez esetben már nem is csak a drámáról van szó, hanem a dráma színházi előadásáról, a színházművészetről. Ezért hangsúlyozza a gondolatmenet a kérdés reális súlyán túl a dráma szinpadra való koncipiáltságát. Vagyis felvetődik

<sup>23</sup> Peter Szondi a modern dráma fejlődéstörténetében mutatja ki az epizálás folyamatát. Lásd: *A modern dráma elmélete*, Gondolat, 1979.

epika és dráma összefüggésében, vagy inkább epika és színház összefüggésében egy ténylegesen létező mozzanat. Ez azonban a teóriában a szimmetria, ez esetben a dráma szintetikus jellege kedvéért mérhetetlenül túlhangsúlyozottan-túlfeszítetten jelenik meg. Így van abban a kérdésben is, hogy a líra bensősége tovább él a dráma szellemi tartalmában, például a drámai cselekmény motivációs rendszerében. Nos, a drámai hősök belső jellemzésében, az akció pszichés motivációjában nyilván van számtalan bensőséges-szubjektív, ha úgy tetszik, lírai mozzanat. De ez korántsem jelenti, hogy a líra szintetizált elemként beépül a drámába, vagy csak a drámába épül be, és így ez a beépülés egyedül a dráma specifikuma. Mert pontosan ugyanígy beépül a lírai elem az epikába is, és akkor ez a beépülés nemcsak a dráma, hanem az epika specifikuma is. Tehát ebben az esetben is arról van szó, hogy egy valóban létező, bár nem csak a drámában létező jelenség túlhangsúlyozódik, s így a műnemek szimmetriája, a drámának a műnemek sorát lezáró-szintetizáló jellege bizonyítható lesz. Van azonban itt egy valóban figyelemre méltó mozzanat: az, hogy a drámában minden a dialógus, a közvetlen nyelvi megnyilatkozás közegére redukálódik. A nyelv pedig — tudjuk az egész szisztémából — a művészetnél magasabb szellemi szférák tisztán szellemi, tehát adekvát közege. Ennek következtében a dráma tiszta nyelvi-szellemi közege ténylegesen átmenet a művészet nem tisztán szellemi szférájából a vallás és a filozófia tisztán szellemi szférájába.

A klasszikus és romantikus dráma, vagy irodalomtörténetileg pontosabban jelölve az antik görög és a Shakespeare-től számított modern dráma különbsége alapvető esztétikai-irodalomelméleti kérdés. A különbség hátterét nem egyszerűen a klasszikus és romantikus kor különbsége adja, hanem a heroikus-művészi és nem heroikus-prózaikor különbsége is. Ez pedig annyit jelent, hogy a klasszikus-görög dráma az eredendő, a művészet fogalmának megfelelő művészi korban születik, és ezért eredendő, a művészet fogalmának megfelelő művészi műfaj; a romantikus-shakespeare-i dráma pedig a nem eredendő, a művészet fogalmának nem megfelelő művészi korban születik, és ezért nem eredendő, a művészet fogalmának nem megfelelő művészi műfaj. Vagyis ha a klasszikus-görög az igazi, a virágzó dráma, akkor a romantikus-shakespeare-i csak nem igazi, hanyatló dráma lehet. Ez nem jelenti, hogy nem művészi dráma. De azt igen, hogy a kor és önmaga ellenére művészi dráma. Nem a kortól, a korról együtt, hanem a korról szemben, a kort megtagadva lesz művészi. Ez jellemzően veti fel a magasabbrendűség dilemmáját. Mert a művészet, az esztétika felől nézve nyilván a klasszikus-görög a művészetnek megfelelő, igazi, tehát magasabbrendű. De az egész abszolút szellem, az egész szisztéma felől nézve nyilván a romantikus-shakespeare-i a művészetnek nem megfelelő, nem igazi, tehát magasabbrendű.

A két drámatípus különbsége a drámai konfliktus történelmi súlyában, pontosabban szubsztanciális vagy nem szubsztanciális jellegében van. A klasszikus típusban, az igazi heroikus művészi kor igazi heroikus-művészi drámájában a hős válik drámai vagy inkább tragikus hőssé. A drámatípus, konfliktus és hős heroikus jellegét az adja, hogy benne a történelem valamely alapvető, szubsztanciális elve válik, vagy elvei

válnak drámai maggá, jellemmé. Vagyis egy szubsztanciális történelmi elv a hős jellemének elvévé alakul, szándékainak mozgatójává, cselekedeteinek motivációjává lesz, alakjával és alakjában belép a dráma mozgásterébe. De egy másik szubsztanciális történelmi elv egy másik hős jellemének elvévé alakul, szándékainak mozgatójává, cselekedeteinek motivációjává lesz, alakjával és alakjában belép a dráma mozgásterébe. Mindkét szubsztanciális elv nyitott, erkölcsi, de törvényben nem szabályozott, ezért kiviható, győzelemre viheto és elbuktatható. Ettől a két szubsztanciális elvtől és a két szubsztanciális elven nyugvó két szubsztanciális-heroikus jellemtől válik a konfliktus szubsztanciális elvek és jellemek konfliktusává, a drámai erőter szubsztanciális elvek és jellemek győzelmének vagy bukásának, győzelemmel felérő bukásának vagy bukással felérő győzelmének erőterévé. A szubsztanciális történelmi elvvel való összeforrás, annak felismerése, és az egyéni sors, győzelem vagy bukás árán való képviselte az esztétika egyik kulcsfiguráját, a klasszikus tragikus hőst azonosítja a történetfilozófia egyik kulcsfigurájával, a történelmi egyénnel. A történelmi egyén ugyanis a történelem szubsztanciájával, az önmagát megvalósító történelmi ésszel szemben a történelem kollektív szubjektumán, a nemzeten belül a történelem individuális szubjektuma, a mozgás fázisait meghatározó, magát a mozgást megvalósító, végső szubjektív elve. A már felismert, manifeszt erkölcsi törvénnyé lett szubsztanciális elv megvalósítója a fenntartó egyén. Benne termelődik újra a jelenlegi állapot, realizálódik a fennálló. Ő a történelem prózai korszakainak, a kész-megmerevedett állapotoknak prózai hőse. De a még csak érezhető, belülről létező, egyéni erkölcsi normává lett szubsztanciális elv felismerője-megvalósítója a világtörténelmi egyén. Benne teremődik meg a jövőbeli állapot, realizálódik a készülődő. Ő a történelem költői korszakainak, a forrongó-nyitott állapotoknak költői hőse. Pontosabban ugyanabban a korban a fenntartó egyén a jelent realizáló prózai, a világtörténelmi egyén a jövőt realizáló költői lehetőség.<sup>24</sup> Ezért az első nem lehet költői műfaj, például klasszikus tragédia hőse, a második lehet költői műfaj, például klasszikus tragédia hőse. A történetfilozófia és a műfajelmélet kategóriáinak pontos egybeesése. De zseniális egybeesése. Mert a világtörténelmi egyén és a klasszikus-tragikus hős esetében legalább annyira lesz a műfajelméletből történetfilozófia, mint a történetfilozófiából műfajelmélet.

A modern-romantikus drámában megszűnik a műfaj szubsztanciális megalapozottsága. Egyrészt meglazulnak-áttekinthetetlené válnak a szubsztanciális elvek, másrészt megszűnik a drámatípussal, konfliktussal és hőssel való szoros kapcsolatuk. Gyökeres fordulat a műnem történetében. Mert az egész drámai világot szubsztanciális-világtörténelmi bázisról szubjektív-pszichológaira helyezi át. Ez pedig megváltoztatja a műfaj világképét, konfliktusrendszerét, hőstípusát. Világképét mitologikus-heroikus világképből földközeli, prózaivá, konfliktusrendszerét történelmi törvények konfliktusából egyéni törekvések ütközésévé, hőstípusát világtörténelmi korok határ-

<sup>24</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i. k. 56—81. o.

mezsgyéjén álló heroszból egyéni döntések válaszutján álló individuummá alakítja. A világkép, konfliktus és hős változása pedig a kompozíció, motiváció és dramaturgia változásával egyenértékű. Ami ott szükségszerű, itt véletlenszerű. Ami ott a törvényből, itt az esetlegességből fakad. A történelmi vétekből itt egyéni bűn lesz. A történelmi, szubsztanciális szenvedélyből fakadó tévedésből egyéni szenvedélyből, vagy deformációból fakadó jellemhiba. Ez Shakespeare-re is jellemző, bár nála a törvényszerű és esetleges, az általánosan érvényes és nemzetien speciális a legmagasabb szinten egyesül.<sup>25</sup>

Mindez idáig csak a két drámatípus differenciálása és a differenciáció tünettana. A mögötte rejlő értékítélet, annak teoretikus indoklása — és az indoklás jogosultsága vagy jogosulatlansága — már műfajelméleti, esztétikai és filozófiai létkérdés. Kétszeresen is. Arról van szó először, hogy miként függ össze az adott változás a dráma műnemi tisztaságával, drámai értékével. És másodszor arról, hogy milyen változás is ment valójában végbe.

Az adott gondolatmenetben a dráma a szubsztancia alapjáról a karakter alapjára való helyezése az erő csökkenését, a dráma drámaiatlanná válását jelenti. Mert a cselekmény vérbeli drámai elvével szemben a jellem nem vérbeli drámai elv. Az indoklás Arisztotelész, a *Poétika*. Hogy a dráma műfajalkotó alapkategóriája nem a jellem, hanem a cselekmény. Igaz. Csakhogy a görög bölcs nem a drámai műnem, hanem a görög dráma érvényes jellemzőit fogalmazza meg. Vagyis Arisztotelész műfajelméleti szemlélete és igénye más, mint a Hegelé. Az első irodalomtörténeti tényeket állapít meg, és azokra támaszkodva egy korszakra szólóan; a második esztétikai törvényeket állapít meg, és azokra támaszkodva a teljes fejlődésre vonatkozó érvénnyel általánosít.

Arisztotelész azért látta a jellemmel szemben a cselekményben a dráma műfajkonsztituáló mozzanatát, mert a görög dráma a jellemeket az általánosítás magas szintjén ragadta meg. Vagyis a jellemábrázolásban az egyestől erőteljesen az általános felé stilizált. Ennek több oka lehet. Nyilván összefügg a mitologikus kontextussal, amelyben a görög dráma és az egész görög művészet él, amely az alakok tradicionális-mitologikus felfogását is meghatározza. És nyilván összefügg az individuumnak az adott korban adott lehetőségeivel, fejlettségének vagy fejletlenségének szintjével. Bár az is megjegyzendő, hogy a klasszikus tragédiában ebből a szempontból jelentkezik egy speciális mozgás. Hogy Aiszkhülosztól Szophoklészen át Euripidészig csökken az általánosítás, növekszik a karakterizálás szintje. Vagyis a tragikus triász első és harmadik tagja között is végbemegy olyan minőségi változás, amely a dráma magját a szubsztancia bázisáról a karakter bázisára helyezi. Mindenképpen leszögezhető, hogy amit Hegel a klasszikus és romantikus dráma különbségeként és abszolút módon értelmez, valójában nem más, mint az erős általánosítás és karakterizálás fejlődésgörbéje a műnem történetében. Amely meglehetősen változatos ábrát ír le. A

<sup>25</sup> Hegel: *Esztétika* III. köt. 409—441. o.

görög tragédiában erős általánosítással kezdődik, de a klasszikus periódus végén elmozdul a karakterizálás felé. Az Erzsébet-kori angol drámában egyhúrú, leegyszerűsített individualizálással indul, és továbbfejlődik a Shakespeare-től ismert sokhúrú, bonyolult individualizálás irányában. Majd a francia klasszicistáknál úgymond megint szubsztanciális alapra helyezkedik, és szituációban, cselekményben, hősben, dialógusban erőteljesen általánosít-stilizál. A sort még tovább lehetne folytatni. Mindez történelmi-társadalmi és az egyén történelmi helyzetének mozgása által meghatározott műfaji mozgás az azonos műnemi minőségben belül. Az erősebb általánosítás vagy karakterizálás váltakozása (a szubsztanciális és karakterizáló alap váltakozása), nem az értékesebb-drámább és értéktelenebb-drámaiatlanabb, hanem két különböző módon értékes és különböző módon drámai elv váltakozása a műnem történetében. Nem kétfajta érték, hanem kétfajta variáció különbsége. És, mint ilyen, lényeges, de nem egyetlen szempont a drámai műnem konkrét történeti tipológiájának felvázolásához. Vagyis ismét az egész szisztéma egyik alapproblémája bukkan fel. Hogy egy jelenségnek (egy műnemnek) egy elve-fogalma van, és történeti fejlődésében egyetlen virágkora. Egyetlen olyan periódusa, amelyben az adott jelenség (műnem) megfelel önmaga elvének-fogalmának. Holott ez esetben is a vizsgált jelenség, a dráma mutatja, hogy a műnemnek több variánsa, azaz több elve-fogalma lehet, és történelmi fejlődésében a többféle elven-fogalmon alapuló többféle virágkora. Csak az előbbi példánál maradva: egy klasszikus-görög, egy reneszánsz-barokk-angol, egy klasszicista-francia virágkora. Amelyek között az egyik lényeges különbség valóban az erős általánosítás-stilizálás és egyénítés-karakterizálás különbsége. Eddig tart a dráma drámaiságának vagy drámaiatlanságának, nagyobb vagy kisebb értékének gondja. De ha nem a drámaiság változott drámaiatlansággá, a nagyobb érték kisebbé, hanem az egyikfajta a másikfajta drámaisággá, az egyik érték a másikká, akkor milyen változás történt valójában. Tényleg a szubsztancia és karakter elvének változásáról van szó?

Nem valószínű, hogy erről lenne szó, de azért itt meg kell állni egy pillanatra. A válasz nem egyszerű. A szubsztancia és karakter kettőseben a két tényező külön vizsgálendő. Először a szubsztanciáról. Nos, nem valószínű, hogy a műnem szubsztanciális alapja megszűnt. Inkább csak megváltozott. A három példa, a görög, angol és francia meglehetősen egyértelmű. Különösen ha az elsőt állítjuk szembe a másodikkal és harmadikkal. Az elsőnek, a görögnek világa a polisz, háttére a várostörténet. A másodiknak és harmadiknak, az angolnak és franciának világa az egész világ, háttére a világtörténet. A szűk és egyszerű színteret és hátteret, a várost és várostörténetet egyszerű és áttekinthető, a széles és bonyolult színteret és hátteret, az egész világot és világtörténetet bonyolult és áttekinthetetlen szubsztanciális elvek mozgatják. Pontosabban a szűk horizontú kisvilágnak egyetlen korban egyetlen tényleges szubsztanciális elve, a tág horizontú nagyvilágnak egyetlen korban több tényleges szubsztanciális elve van. Vagy ha az elsőnek is több van, mondjuk kettő, a konfliktus erővonalai egyértelműek, azokat semmi sem homályosítja el. De ha a másodiknak is több van, mondjuk kettő, a konfliktus erővonalai nem egyértelműek, azokat sok tényező homályosítja el. Az első esetben a determináció közvetlen, világos,

egyértelmű. A második esetben közvetett, homályos, többértelmű. A szubsztanciális determináció nem szűnt meg, csak átalakult, mert a világ is átalakult. Kis, szűk és egyszerű világból — nagy, tág és bonyolult világgá. Aiszkhülosz és Shakespeare, Szophoklész és Corneille—Racine között nem az a különbség, hogy az ókori tragikusok szubsztanciális tragédiát, az újkori tragikusok jellemtragédiát alkotnak. Hanem az, hogy az ókor és az újkor között megváltozott a világtörténelem, azaz megváltozott a dráma szubsztanciális-világtörténelmi bázisa is. Ez pedig kétségtelenül megváltoztatja a drámát, világképét, konfliktusrendszerét, hőstípusát is. De nem szünteti meg, csak megváltoztatja szubsztanciális jellegét. Othellónak, Jagónak, Learnek és lányainak-vejeinek, Hamletnek és Claudiusnak a konfliktusa nem kevésbé szubsztanciális-történelmi, mint Antigonénak és Kreónnak, Eteoklésznek és Polüneikésznek, Oresztésznek és Klütaimnésztrának a konfliktusa, csak *másképpen* történelmi-szubsztanciális. Mindkét konfliktussorban történelmi erők ütköznek, csak más történelmi erők és másképpen. A görög példákban — legalábbis a tradicionális felfogás szerint — a családi alapon szervezett nemzetségi társadalomnak a középpontba az anyát helyező vérségi köteléke ütközik az állampolgári alapon szervezett polisz-társadalomnak a középpontba az apát helyező politikai kötelékével. Vagyis két elv ütközik kérlelhetetlenül, de áttekinthetően és egyszerűen. Az angol példákban mindez sokkal bonyolultabb. Mert persze, hogy „kizökkent az idő”, az idő szubsztanciális elv, és a kizökkenés szubsztanciális kizökkenés. És hősök vannak, akik arra születtek, hogy kizökkentsék az időt, és hősök vannak, akik arra születtek, hogy helyre tolják azt. Természetes az is, hogy mindez végső soron a régi és új harcával kapcsolatos. De sokféleképpen és sok variációban. Mert a „Lear” ősvilági borzalmában a régi rend monumentálisan egyszerű és heroikus hősei állnak szemben az új világ két arcával, a világváltás morális vákuumában felnőtt farkasemberekkel és a születő új erkölcs tisztább ígéreteivel. Az „Othello”-ban a lovagság hőszainak indulati-érzelmi egyértelműsége ütközik a reneszánsz kalandorainak intellektuális immoralitásával. Helsingör rohadó államgépezetében pedig a születő új rend két lehetősége: a jón és rosszon túl lévő hatalom megszállottja és a galambepéjű wittenbergai diák, a méreg és tör machiavellistája és a Montaigne-t olvasó tudós humanista. Nem kevésbé Corneille és Racine színpadán. Például a kötelesség és szenvedély sokat emlegetett ellentétében. Ahol a kötelesség a feudális-lovagi-barokk világrend morális imperatívusza, a szenvedély a polgári-rationális-individuális életelv szubjektív rebellioja. A „Britannicus”-ban, a hatalom és erkölcs történelmi tragédiájában, vagy a „Phaedra”-ban, a téveszmék, a megismerést akadályozó „idolum”-ok tragikus remekművében. A tanulság valószínűleg: az újkori tragédia is szubsztanciális elveken nyugvó. Csak más szubsztanciális elveken másképpen nyugvó, és ezért másféle módon szubsztanciális tragédia. Ez a másféle szubsztancialitás pedig újra felveti a karakternek eddig csak az általánosítás és egyénítés szempontjából vizsgált problémáját.

A többféle szubsztanciális-történelmi elv, közvetett és bonyolulttá vált determináció, kiszélesedett társadalmi háttér megnöveli a drámai situációban a hősök mozgásterét. Az antik tragédia egyetlen, esetleg pszeudo-alternatívájával szemben



több választási lehetőséget hoz létre. Ez nem egyszerűen a döntéskényszer erősítése — az már az antik tragédiában is fokozhatatlan volt —, hanem bonyolultabbá válása. A több lehetőség közötti választás megtöbbszörözött kényszere. És ehhez járul még egy tényező. Hogy az áttételesebbé vált determináció egyben áttekinthetetlenné is vált. Ebben pedig a történelmi ellenjátékosok közötti történelmi ellentétek-különbségek úgy bukkannak fel, mint a jellembeli ellenjátékosok közötti jellembeli ellentétek-különbségek. Mindez az individuum történelmileg meghatározott erősödésével és, ennek következtében, a drámai egyénítés történelmileg meghatározott erősödésével együtt, valóban úgy hathat, mintha a szubsztanciális tragédia jellemtragédiává alakulásáról lenne szó. Holott minden valószínűség szerint csupán a rejtettebb és áttételesebb szubsztancialitás és áttekinthetetlenebb, közvetettebb, nem lazább, de hosszabb szálon megvalósuló determináció látszólag jobban ráterhel a jellemre, nagyobb mozgásteret enged neki, bonyolultabb döntésekre kényszeríti, többféle választást tesz lehetővé. Vagyis több buktatón-kitérőn-hármasúton keresztül vezet el abba az egyirányú utcába, amelybe a szubsztanciálisan-történelmileg meghatározott dramaturgiai szituáció logikája szerint egyébként is meg kell érkeznie.

A tragédia, komédia és a kettő között helyet foglaló színmű vagy középfaajú dráma megkülönböztetése mögött a konfliktus elve rejlik. A tragédia és komédia különbsége a konfliktus minőségén, kimenetelén, a hősöknek a konfliktushoz való viszonyán alapszik. Úgy, hogy a konfliktus minősége természetesen a drámai anyagé is; a konfliktus kimenetele és a hősöknek a konfliktushoz való viszonya természetesen a hősök minősége is. Vagyis a drámai műnemen belül a drámai anyag, konfliktus és hős egymásból kinövő-egymást meghatározó tényezőhármasa műfajmeghatározó elv. Főlélesleges a részletezés. Maga a hármas felosztás és elvei a mai iskolai műfajelméletekből is ismerősek. Az egyetlen probléma éppen a konfliktus elve. Pontosabban abszolút volta, a konfliktus mint egyetlen vagy legfőbb műnemmeghatározó drámai kategória. Hogy az egész európai drámatörténetben a görög tragédiától az abszurd drámáig a konfliktus az a drámai alapelv, amely a műnem folytonosságát biztosítja. Az abszolutizálás érvénye főképpen a modern dráma esetében kétséges. Amelyet — többek között — éppen a konfliktusnak eltűnése és a konfliktust alkotó tényezők kérdésessé válása jellemez. Főképpen azért problematikus, mert ha a konfliktus műnemmeghatározó alapelv, a modern dráma anti- vagy drámaiatlan, azaz csökkent értékű, a saját fogalmának nem megfelelő dráma. Megint ott állunk az egyetlen alapelv és virágkor, a hozzá vezető előtörténet vagy fejlődéstörténet és a tőle elvezető utótörténet vagy hanyatlástörténet gondjánál.

A tragédiáról szóló gondolatmenet az egész műfajelmélet és az egész esztétika egyik legzseniálisabb, de — főképpen következményeiben — nem problémamentes elemzése. A tragédiában különböző, sőt egymással szögesen ellentétes, de egyenlő értékű és erejű szubsztanciális elvek, ilyen szubsztanciális elveket képviselő hősök lépnek fel. Nemcsak fellépnek, hanem kibékíthetetlen összeütközésbe is kerülnek egymással. Ez persze önmagában még nem elég a tragédiához. Az összeütközést tragikus összeütközéssé, a kimenetelt tragikus kimenetellé az teszi, hogy a hősök nem

egyszerűen, hanem egész lényükkel képviselik azokat a bizonyos szubsztanciális elveket. Egyéni ügyükké, szenvedélyükké, létük pátoszává válik. Egyéniségük az ügygel azonosul, áll vagy bukik, attól üdvözülni vagy kárhozik. (Itt van az a neuralgikus pont, ahol a tragikus hős és világtörténelmi egyed egymással azonosul.) Nos, ezek az azonos értékű, de szögesen ellentétes szubsztanciális elvek, és az ezeket egész lényükkel és sorsukkal képviselő hősök kölcsönösen kizárják egymást. Ez a történetfilozófiai-esztétikai egymást-kizárás indítja meg, két póluson is egyszerre, az egymás kizárásáramegsemmisítésére irányuló drámai akciót. A drámai akcióban válik nyilvánvalóvá a két elv és a két elvet képviselő két hős tragikus egyoldalúsága. Hogy önmaga elvét, egyéniségét-szenvedélyét-pátoszatát csak a másik elvének, egyéniségének-szenvedélyének-pátoszának megsértésével és megsemmisítésével, megsértésében és megsemmisítésében érvényesítheti. Ez a másikat megsértő-megsemmisítő tragikus egyoldalúság azonban önmagát megsértő-megsemmisítő tragikus egyoldalúság is egyben. Kiteljesedés, mert egy *ügygel* való azonosság, és öncsonkítás, mert csak *egy* ügygel való azonosság. Erény, mert egészen képvisel egy történelmi elvet; bűn, mert egészen elvet egy másik történelmi elvet. Nem egy valamiben erény, és más valamiben bűn; hanem ugyanabban erény, amiben bűn. Bűne az erénye, erénye a bűne; erényében bűnös, bűnében erényes. A konfliktus két erényes bűnnek és bűnös erénynek szembesítése, két teljes egyoldalúságnak és egyoldalú teljességnek egymásban és egymáson való kiküszöbölése-kiegyenlítése. Ami persze nem leszerelés és feloldás, hanem felrobbanás és megsemmisülés. A két egyoldalúság megsemmisülése által a többoldalúságnak, a két diszharmonikus elv megsemmisítése által a harmóniának helyreállítása. Eddig a mélységes gondolati pátosszal fűtött zseniális elemzés, és itt kezdődnek az — éppen ebből a pátosszal fűtött zsenialitásból következő — gondok is.

Ezek több neuralgikus pont köré csoportosíthatók. Az első, hogy nem minden drámai konfliktus magyarázható az egymást kizáró két bűnös-erényes egyoldalúság szembenállásával, és a tragikus robbanás után a harmónia helyreállásával. A második, hogy ebben a két ellentétes pólus megsemmisítése-felrobbantása árán előálló, a két egyoldalúságot megszüntető harmóniában megint csak a tézis, antitézis és szintézis jól ismert hármasegysége rémlik fel. A harmadik, hogy a másik egyoldalúságot megsértő egyoldalúságnak tézise, a bűnös erénynek és erényes bűnnek e zseniális hipotézise egyenesen elvezet a „tragikus vétség” közel sem zseniális hipotéziséhez. A negyedik (az összes többi gondot is összefoglaló), hogy ez az egész tragédiaelmélet egyetlen tragédiatípus elemzésére épül, azt magával a tragédiával azonosítja, különös jellemzőit a műfaj általános jellemzőivé absztrahálja és abszolutizálja is egyben.

Az egymás ellen feszülő szubsztanciális elvek egymást kizáró, a harmóniát helyreállító robbanásával valójában nem magyarázható még az antik dráma nagy része sem. Például Euripidész drámai világa és dramaturgiája. Csak két reprezentatív példát. Az „Iphigeneia Aulisban” megteremti a szubsztanciális elveket, felépíti a szubsztanciális elveken nyugvó konfliktust, a görögség népközösségi elveire támaszkodva a lányát feláldozni akaró Agamemnón, és a család vérközösségi elveire támaszkodva az áldozatot jóvátehetetlen bűnnek érző Klütaimnésztra szubsztanciális

elveken nyugvó konfliktusát. És ebből létrehozza a robbanást, Iphigeneia feláldozását. De utána leszereli és persziflálja a szubsztanciális elveket, a szubsztanciális elvek konfliktusát és a robbanást is. Mert Agamemnónt nem a görögség népközösségi elvei mozgatják, hanem az egyéni hatalomvágy; Klütaimnéstrát nem a család vérközösségi elvei mozgatják, hanem az egyéni bosszúvágy; Iphigeneiát egy *deus ex machina* megmenti az áldozattól. A „Médeia” pedig nem is hoz létre vegytiszta szubsztanciális elveket és konfliktust; hanem csak a modern dráma módján, de annál erőteljesebben egyénített, a szubsztanciális elvek mozgató erejét inkább emlékként őrző, egyénített konfliktust. Az asszonyi érzelmeiben-hűségében abszolút, nagyszerű Médeia és a férfiúi érzelmeiben-hűségében nem abszolút, kisszerű Iaszón konfliktusát. Amely nem szubsztanciális-történetfilozófiai, hanem jellemzésbeli-pszichológiai remeklés. Az embersége, asszonysága és anyasága legmélyebb rétegeiben megsértett és ettől embertelenné, lidércasszonnyá és szörnyanyává váló Médeia iszonyú, negatív metamorfózisának modern, mélylélektani remeklése.

Euripidész tehát az „Iphigeneia” tragikus groteszkjében persziflálja és visszavonja a szubsztanciális-történelmi elvek konfliktusán alapuló szubsztanciális-történelmi tragédiát. A „Médeia” pszichológiai kamaratragédiájában pedig felépít egy más típusú konfliktust és tragédiát. De nem igazolja a hegeli konfliktustípusnak és eredményének abszolút érvényét teljes egészében Szophoklész és Aiszkhülosz művészete sem. Ismét csak két példát. A „Perzsák” két szubsztanciális, de különböző értékű szubsztanciális elv ütközése. Az emberi mérték tiszteletben tartásán alapuló európai-görög-demokratikus és az emberi mérték túllépésén alapuló ázsiai-perzsa-despotikus szubsztanciális elvé. Amelyek között evidensen az előbbi magasabb-, az utóbbi alacsonyabbrendű. És az előbbi magasabbrendű méltán győz az utóbbi alacsonyabbrendű fölött. Nem úgy, hogy a két ellentétes pólus egymást megsemmisítéséből születik a harmóniát hozó szintézis. Hanem az alacsonyrendű megsemmisüléséből és a magasrendű felmagasztosulásából áll helyre az emberi mértéket túllépő ázsiai-despotikus elv által megsértett harmónia. Az „Oidipusz Kolónoszban” pedig nem is szubsztanciális elvek konfliktusán alapuló, a pólusokat megsemmisítő és a harmóniát helyreállító tragédia. Hanem egy tragédia következménye, amelyben a legyőzött is megőrzi öntudatos-dacos igazát, és a győző is gögös-despotikus álgazát. Nem a pólusok megsemmisítésén-feloldásán alapuló harmónia békéje áll helyre benne, hanem a pólusok közelíthetetlenségén-egyeztethetlenségén alapuló diszharmónia rezignációja. Nem erről van szó az újkori tragédia reprezentatív megvalósulásaiban sem. Shakespeare-nél általában nem egyenlő értékű történelmi-morális erők, hanem nagyobb és kisebb értékű történelmi-morális erők ütköznek. Amely ütközésben a nagyobb értékű történelmi-morális erők — végső soron — történelmi-morális értelemben győznek, vagy legalábbis a kisebb értékű történelmi-morális erők — végső soron — történelmi-morális értelemben elbuknak. A francia klasszikusoknál is ez a helyzet. Legfeljebb mindez az elvontságnak, éppen ezért a sarkítottságnak is magasabb fokán. Mint például a nagyobb és kisebb értéket manifeszt módon megkülönböztető és szembesítő, közöttük manifeszt módon ítélkező „Britannicus”-ban. Persze van

ellenpélda is. Olyan, amely — ugyancsak az erősebb absztrakció miatt — a pólusok értékkülönbségében, azok ütköztetésében, a konfliktus eredményében megnyilvánuló ítéletben kevésbé egyértelműen, szélesebb értelmezési mezőt létrehozóan, több jelentésvariánst lehetővé tevően, gazdag jelentésvibrációt megengedően fogalmaz. Ilyen a korszak és drámatípus talán legbonyolultabb-legellentmondásosabb, ugyanakkor legmegszerkesztettebb-leggeometrikusabb drámája, a „Horatius”. Ez az ön maga állításait idézőjelbe tevő, ideáljait visszájára fordító, tragikusan ironikus és rezignáltan bölcs, vérbeli latin remekmű. A „Cid” látszólag igazolja a teóriát. De csak látszólag. A Rodrigót szerető Xiména és a Ximénát szerető Rodrigó drámai pozíciója egymást kölcsönösen kizáró-megsemmisítő. De nem különböző, hanem egyazon szubsztanciális-történelmi elven alapuló drámai pozíció. Konfliktusukban nem két szubsztanciális-történelmi elv ütközik, hanem ugyanaz a szubsztanciális-történelmi elv fordul két, az elvet egyforma átéltséggel képviselő reprezentánsa ellen. Ezért a robbanás — ha lenne — nem két elvet, hanem ugyanazon elv két reprezentánsát, és ezzel magát az elvet is megsemmisítő robbanás lenne. De nincs. Mert a király — igazi ideologikus *deus ex machinával* — leszereli a pólusokat, az ugyanazon elv *ad absurdum* vitt képviselésében fatálisan szembekerülő, egyazon töről fakadt, egymás ellen, önmaguk ellen forduló, gyilkos-öngyilkos hősöket, és ezzel magát a veszélyeztetett elvet is megmenti. Még csupán egyetlen megjegyzést. Hegel teóriájában megint van egy sajátos azonosítás. Egy dramaturgiai-drámaszerkesztési és egy történetfilozófiai-esztétikai elv azonosítása. Kétségtelen ugyanis, hogy a konfliktusra épített dráma akkor a legfeszítettebb, legdrámaibb, a konfliktus akkor a legművészbibb, és akkor robban legnagyobbat, ha az ellentétes pólusok hasonlóan feltöltöttek, a szemben álló erők egyformák. De ez nem erkölcsi, hanem cselekvésbeli erő, nem morális, hanem potenciális súly, nem történelmi, hanem dramaturgiai érvény-pozíció. Itt azonban a cselekvésbeli erőből erkölcsi erő, a potenciális súlyból morális súly lesz, a dramaturgiai érvény-pozíció történelmi érvénnyé-pozícióvá alakul. Vagyis az egyenlő értékek kompozicionális elve az egyenlő értékek történetfilozófiai elvévé válik, és a kétségtelen dramaturgiai szabály helyébe a kétséges esztétikai törvény kerül.

El is érkeztünk így a logikai hármasságok tragédiaelméleti dilemmáihoz. Hogy a tragikus konfliktus egyik értékes szubsztanciális pólusa nyilván tézis, másik értékes szubsztanciális pólusa nyilván antitézis, a kettő egymást megsemmisítéséből születő harmónia nyilván a tézist—antitézist megszüntetve-megőrző szintézis. Ez pedig megint csak megfelel a szisztéma, az egész rendszer logikájának, amely ismét megjelenik a részrendszer részlogikájában: a mikrokozmosz szerkezetében a makrokozmosz szerkezete tükröződik, a makrokozmosz szerkezete a mikrokozmosz szerkezetéből épül fel. Csakhogy a mikrokozmosznak, a tragédiaelméletnek az irodalomtörténet tényeiből fölépíthető „logikája” és szerkezete más, mint a makrokozmosznak, az egész rendszernek logikája és szerkezete. Megvan benne, de csak részelemként, egyik lehetőségként, amit a rendszer követel; ezért a részelem egész elemmé, az egyik lehetőség egyetlen lehetőséggé növekszik, hogy teljesen meglegyen. Ezáltal lesz a tragédiaelmélet az esztétika utolsó hármasegysége. A művészeti

formációk, ágazatok, a költői műnemek három hármasegysége után az esztétika negyedik és utolsó, az egész szférát lezáró és más szférákhoz átvezető hármasegysége.

Az erényes-bűnös és bűnös-erényes egyoldalúságok egymást megsemmisítése árán létrejött harmónia utat nyit a „tragikus vétség” tételéhez, bár erről Hegel zseniális elemzése valóban nem tehet. A tragikus harmónia tételének az a lényege, hogy az egyik értékesen egyoldalú szubsztanciális elv egyoldalú képviselete szembekerül a másik értékesen egyoldalú szubsztanciális elv egyoldalú képviseletével, és az egyoldalúságok megőrző megszüntetéséből létrejön a nem egyoldalú harmónia. A tragikus vétség tételének az a lényege, hogy a meglévő harmónia ellen irányul egy egyoldalú elv drámai cselekvése, amelynek teljes megsemmisítése árán áll helyre a veszélyeztetett harmónia. A különbségek lényegiek. A tragikus harmónia elméletében a harmónia kivívott, a robbanás árán megkapott harmónia. A tragikus vétség elméletében a harmónia adott, a robbanás árán megvédett harmónia. Az elsőben a cselekmény csak idézőjelesen bűnös, mert diszharmonikus; bűnében erényes, erényében bűnös. A másodikban a cselekmény ténylegesen bűnös, mert diszharmonikus; bűnében nem erényes vagy erényében büntelen. Az előbbiben a cselekmény szubsztanciális elvekből kiinduló, új szubsztanciális elvet létrehozó. Az utóbbiban a cselekmény szubsztanciális elvek ellen irányuló, szubsztanciális elveket veszélyeztető. A tragikus harmónia a robbanások árán születő új elve. A tragikus vétség a robbanások árán megőrzött régi elve. Az első új állapotokat létrehozó, progresszív elv, a történelem dinamikájának dramaturgiája. A második régi állapotokat konzerváló, retrográd elv, a történelem statikájának dramaturgiája. Mindkettő történelmi elv, és katartikus hatású. Az elsőben a történelem mozgása szed áldozatokat, a katartikus hatás a mozgásban elpusztuló értékeket kíséri. A másodikban a történelem mozdulatlansága szed áldozatokat, a katartikus hatás a mozdulatlanságban elpusztuló értékeket kíséri. Nos, Hegel a harmónia, nem a vétség elvét fogalmazza. De annyira határhelyzetben és abszolút módon fogalmazza meg az előbbit, hogy egyetlen meghosszabbítás árán lehetővé teszi az utóbbit.

Végül óhatatlanul felvetődik a kérdés: mi ennek az egyoldalú, de zseniális tragédiaelméletnek az irodalomtörténeti-drámatörténeti bázisa. Mi az a műfajtörténeti tény, amelynek értelmezéséből mindhárom említett gond kinő: az egyoldalúságok megszüntetése árán kivívott történelmi harmónia abszolutizált tragédiaelméleti paradigmája, a logikai triád drámai kompozíciós elvvé avatása, a tragikus harmónia tételének a tragikus vétség tételével érintkező, szélsőségesen abszolutizált értelmezése. A bázis egy műfajtörténeti ténnyé avatott vallástörténeti és történetfilozófiai, a fenomenológiából és történetfilozófiából jól ismert hipotézis. Az ösztönvilág-alvilág isteneinek és a tudatvilág-felvilág isteneinek vallástörténeti-mitológiai, a vérségi-családi elvnek és az állampolgári-poliszpolitikai elvnek filozófiai-történelmi konfliktusa.<sup>26</sup> Az ebből kinövőlt és abszolutizált műfajtörténeti tény az „Antigoné”-nak — a

<sup>26</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i. k. 366—369. o.; *Előadások a világ történeti filozófiájáról*, i. k. 434—437. o.

tragédiatörténet legfőbb elvévé, műfajkonstituáló paradigmájává nyilvánított — szubsztanciális-történelmi konfliktusa. A családi illetőleg állami elvnek az Antigonétól illetve Kreóntól a maga egyoldalúságában képviselt és ezért az egyoldalúságokat megsemmisítő, az esetleges harmóniát ígérő robbanáshoz vezető konfliktusa. Ezen a ponton a tragédia elméletében ugyanaz történik, mint az epika elméletében. Hegel kiemel egyetlen műfajtörténeti variánst, ott a homéroszi eposzt, pontosabban az „Iliász”-t, itt a szophoklészi tragédiát, pontosabban az „Antigoné”-t, és ezt azonosítja a műfaj egész történetének, minden történeti variánsának paradigmájával.<sup>27</sup>

Pedig ahogy az „Iliász”-ból nem, vagy csak „logikailag” magyarázható az egész epikatörténet, úgy az „Antigoné”-ből nem, vagy csak „logikailag” magyarázható az egész tragédiatörténet. Az epikatörténetben a leszűkítés torzít is, minden más variánst előtörténetté és utótörténetté avat. A tragédiatörténetben csaknem magyaráz, minden más variánst háttérbe szorít vagy elhallgat. Mert ezzel a konfliktus- és megoldástípussal és a mögöttük meghúzódó elvvel nem magyarázható a tragédiatörténet minden, legfeljebb az antik tragédia egyetlen történeti típusa. Ez alkotók és mítoszkörök szerint pontosan konkretizálható. Aiszkhülosz és Szophoklész drámaköltészetének és a műkenéi és thébai mítoszkörnek egy vetületéről van szó. A nemzetiségi és állampolgári kötöttségnek, a matriarchális és patriarchális kötöttségnek arról a konfliktusrendszeréről, amely Aiszkhülosznál az „Oreszteia”-ban és Szophoklésznál az „Antigoné”-ban közvetlenül, Aiszkhülosznál pedig a „Hetén Théba ellen”-ben közvetetten megfogalmazódik. Fölösleges részletezni, hogy a görög tragédia többi variációja ezzel a történelmi konfliktussal nem magyarázható, illetve nem ezzel a történelmi konfliktussal magyarázható. Még akkor sem, ha behelyezkedünk abba a hegeli gondolatmenetbe, hogy a tragédia illetve a dráma lényege valóban és mindig a konfliktus. Nem magyarázható vele Euripidész egész költészete, a „Perzsák” nem mitológiai-történelmi, hanem konkrét-történelmi konfliktusa; nem vezethető le belőle a „Philoktétész” morális dilemmája — és így tovább. Egyetlen példánál és egyetlen vonulatnál azonban érdemes megállnunk. Annál, amelyben az emberi akarat és isteni végzés, az emberi sorsformálás és sorsvállalás, az emberi mérték nagysága és kicsisége, az emberi döntés és tett értelme és értelmetlensége a drámai-tragikai tét. Művekben gondolkodva ez a „Leláncolt Prométheusz”, az „Aiasz” és az „Oidipusz király” vonulata. Legreprezentatívabb remekművekben gondolkodva: az „Oidipusz király” példája. Akármilyen rövid elemzés is fölösleges. Más elvek, más tartalom, más tragikus szituáció, konfliktus, hős és megoldás — és a sokféle más még tovább sorolható. Mindez nemcsak egyszerűen más, hanem az „Antigoné” típusával legalábbis egyenlő értékű, és legalábbis egyformán reprezentatív. De háttérbe szorul, mert a műfajelmélet és tragédiaelmélet logikai-történetfilozófiai bázisa és rendszerelvűsége, rendszerbe való ágyazottsága nem ezt a tartalmat-típust, hanem a másikat preferálja. Annak ellenére háttérbe szorul, hogy más összefüggésben, a szimbolikus és

<sup>27</sup> Az „Antigoné” ilyen szerepét hangsúlyozza például Hartmann.

klasszikus forma egymást váltásában Hegel a szfinxet legyőző Oidipusznak, az animalitást legyőző humanitásnak mélyen jelképes jelentőséget tulajdonít.<sup>28</sup> Csak-hogy a háttérbe szorítást itt és a kiemelést ott egyaránt nem művészi-esztétikai, hanem logikai-filozófiai okok és érvek motiválják. Magától értetődik, hogy az Erzsébet-kori angol és a XVII. századi francia tragédia egész világképe és konfliktusrendszere teljesen megközelíthetetlen az „Antigoné”-típus világképének és konfliktusrendszerének szempontjaival.

A komédia egész műfajelméleti-műfaj történeti problematikája kifejtetlenebb, de nem súlytalanabb. Kifejtetlen, mert a műfaj minőségei történetfilozófiai szempontból ténylegesen kevésbé értelmezhetők. De súlyos, mert a műfaj minőségei a rendszer szempontjából fontos szerepet kapnak. Az egész elemzés néhány kulcskérdés köré csoportosítható. A komédia a tragédia szubsztancia-szubjektum egységével szemben a szubjektum felszabadulása. Történelmileg is, esztétikailag is a tragédia komplementer műfaja. Az antik, az arisztophaneszi komédia és a modern, a molière-i, alapvető különbségeket mutat. Az a műfaj és művészeti-történetfilozófiai pont, amelyben és ahol a klasszikus művészeti formáció felbomlik, és átmegy a romantikus művészeti formációba, ahol a romantikus művészeti formáció és a művészeti abszolút szellemi formáció felbomlik és átmegy a nem művészeti abszolút szellemi formációba.

Hogy a tragédia szubsztancia-szubjektum egységével, a tragikus hős szubsztanciát képviselő szubjektumával szemben a komédia a szubjektum önállóvá válása, felszabadulása a szubsztancia kötöttségei alól, igaz is, nem is. Így, ebben a fogalmazásban és sémában, sémát kifejező fogalmazásban nem igaz. A megközelítést a rendszer diktálja. Hogy a művészet lényege az anyagban megjelenő szellem, az egyediben megjelenő általános, a pillanatban megjelenő örökkévaló, a pontban megjelenő végtelen. És hogy akkor a legművészibb művészet, a klasszikus művészet lényege is ugyanez. A romantika (a legművészibb művészetet, a klasszikus művészetet felváltó, nem legművészibb művészet) lazít-tágít az egységen. És az abszolút szellem magasabb formációi megszüntetik az egységet. Kiszabadítják a szellemit az anyagiból, az általánost az egyediből, az örökkévalót a pillanatnyiból, a végtelent a pontszerűből. A lazítás-tágítás az antik, a megszüntetés-kiszabadítás a modern komédia. Az első Arisztophanész, a második Molière. A négy ellentétből-egységből különösen a másodikról és a harmadikról van szó, az egyediről-általánosról és a pillanatnyiról-örökkévalóról.

A komédia a két ellentétes egység két ellentétesen egységes elemének különválása. Történetileg és irodalomtörténetileg éppen a különválás pillanata. Az általánostól elhagyott, az általános ellen forduló egyes, az örökkévalótól elhagyott, az örökkévaló ellen forduló pillanat. Idáig az interpretált és meghosszabbított gondolatmenet. Logikusan zárt és zártan logikus, gyönyörű szimmetria.

<sup>28</sup> Peter Szondi is kiemeli ezt a hegeli költészetelméletéről írott dolgozatában: „Hegels Lehre von der Dichtung”, *Poetik und Geschichtsphilosophie* Bd. I., Suhrkamp, 1974.

Van azonban ebben evidens részigazság és latens egész igazság. Az evidens részigazság, hogy a klasszikus ókomédia, az arisztophaneszi műfaj tényleg a klasszikus görög irodalmi kultúra virágkorának végén van. És nemcsak egyszerően végén van, hanem bizonyos értelemben nem tetőzi, hanem lebontja és visszavonja a klasszikus görög irodalmi kultúrát. A modell tehát nyilvánvalóan a tragikus triáshoz, a klasszikus tragédiához és Arisztophaneszhoz, a klasszikus komédiához egymáshoz való viszonya. Hogy a komédia a tragédia világképét és eszményeit megkérdőjelezi és felbomlasztja. Ami utána van, a középkomédia és a Menandrosz fémjelezte újkomédia, csak utóélet — a virágzó klasszikus műfaj hervadó, nem klasszikus utólete. Hogy a teoretikus általánosítás, mondjuk, Platón és Arisztotelész, valóban a klasszikus kor után jön, az csupán annak bizonyítéka, hogy az elméleti értelmezés *post festum* értelmezés, Minerva sokat emlegetett baglya tényleg az alkonyati szürkületben kezdi röptét.

A latens egész igazság, hogy a komédia valóban másképpen stilizál-általánosít, mint a tragédia. Földszagúbb, gyalogosabb műfaj. Ezért populárisabb, ha úgy tetszik, vulgárisabb. Alacsonyabb a fikтивitási szintje. Nem felfelé, hanem lefelé módosít. Nem idealizál, hanem trivializál. Jellemet és szituációt földközeli ragad meg; józanabbul, lehet, szkeptikusabban is. De ez jellemében és szituációjában nem ugyanazt jelenti. A szituációban a legfőbb jellemző, hogy hétköznapi lesz. A tragédia magas indirektségével szemben alacsonyan direkt. Annak világtörténelmi „mindenütt és mindig”-jét pillanatnyi „itt és most”-ra váltja. Fennkölt morális-mitológiai eszméjét praktikus racionális-politikai tanulással helyettesíti. Vagyis egyszerűbb, konkrétabb, kézzelfoghatóbb. A nézőre-olvasóra könnyebben, áttételek nélkül alkalmazható. Akkor is a hétköznapi világ hétköznapi ábrázolásába torkollik, ha abszurd ötletből indul ki, mint mondjuk, Arisztophanesznál. És akkor is, ha közhellyé vált sémából indul ki, mint mondjuk, Plautusnál és Molière-nél. A jellemében a legfőbb jellemző, hogy karikatúrává lesz. Félreértés ne essék! Nem arról van szó, hogy a tragédia általánosít-szubsztancializál, a komédia egyénít-szubjektivizál. Hanem arról, hogy nem felfelé általánosít, a nemes fennkölt felé, hanem lefelé vagy oldalra, az alantas-triviális felé. Vagyis nem az általánosítás mértéke, hanem iránya változik. Az első kiemeli a hétköznapiakból az átfogó emberi paradigmák világába. A második beágyaz a hétköznapiakba, a konkrét emberi viszonyok világába. A karikatúra is túloz, de nem az ideálisat, hanem a reálisat túlozza. A karikatúra is néhány jellemvonásra redukál, de ezek nem ritka-kivételes, hanem gyakori-gyarló vonások. Rendkívüli jellegüket nem rendkívüli, hanem *ad absurdum* vitt koncentrált voltuk adja. Mindez, a szituáció hétköznapi és a jellemek karikatúraszerű minősége együttvéve nem szubjektív jelleg a szubsztanciálissal, de reális jelleg az ideálissal szemben. Rövid távra szóló konkrét érvényesség a hosszú távra szóló elvont érvényességgel, józan gyalogjárás a mámoros szárnyalással, gyakori pillanat a ritka pillanattal, hétköznapi az ünnepnappal szemben. Ez alakul a hegeli műfajelmélet történetfilozófiai és logikai kontextusában és nómenklatúrájában a tragédiára jellemző szubsztancialitás és a komédiára jellemző szubjektivitás kettősségévé.



Hogy a komédia a tragédia komplementer műfaja, megint csak részigazság. Tartalmaz igaz és nem igaz elemeket. Igaz, hogy ezt a viszonyt a gondolatmenet nem fogalmazza meg *expressis verbis*, de mindenképpen sugallja. Az igaz elemek a jellem, akció, konfliktus és a konfliktus kimenetele körül csoportosíthatók. Ezeket Hegel el is mondja, mint közkeletű igazságokat. Már Arisztotelész feltárta őket, a tankönyvekben is benne vannak. Persze szinte használhatatlan sémákká egyszerűsítetten. Hogy a tragédia emelkedett vagy rendkívüli jellemével szemben a komédia jelleme alantas vagy hétköznapi. A tragédia nagyszerű ügyért folyó akciójával szemben a komédia akciója kisszerű ügyért folyó. A tragédia történelmi jelentőségű konfliktusával szemben a komédia konfliktusa efemer jelentőségű. A tragédia hőse a konfliktusban megsemmisül vagy végzetesen károsodik, a komédia hőse a konfliktusban nem semmisül meg, legfeljebb kinevetetik. Vagyis a két műfaj komplementer jellege bizonyos végsőig absztrahált elemekben megragadható, általános esztétikai-műfajelméleti igazság. Sőt, egy meghatározott irodalomtörténeti periódusban, a görög klasszikában irodalomtörténeti igazság is. Amennyiben az arisztophaneszi komédia a nagy triász tragédiájából nő ki. Annak eszményeit devalválja, világképét persziflálja, stílusát parodizálja. Itt a komédia tényleg a tragédia folytatása egy megváltozott korszakban és a megváltozott korszaknak megfelelően. Vagyis a nagy korszak virágzásának patetikus műfajával szemben a nagy korszak hanyatlásának pátosztalan műfaja. A műzsák tiszteletlen gyermeke, a tragédia nevetlen kisöccse, aki nevetve búcsúzik annak létmeghatározó ideáljaitól. Mindez csak ebben a korszakban van így. Ugyanis a két műfaj komplementer jellege csak a görög klasszikában irodalomtörténeti igazság. Vagyis csupán egy korszak irodalomtörténeti részigazsága. És ebből absztrahálódik általános esztétikai és irodalomtörténeti egész igazsággá.

Csak hogy a tragédia és komédia ilyen összefüggése a későbbiekben semmivel sem bizonyítható. Megint csak az Erzsébet-kori drámánál és a francia klasszicizmusnál maradva: az angol komédia nem az angol tragédia visszája, a shakespeare-i vígjáték nem a shakespeare-i szomorújáték persziflázsa. A komikus Corneille és Racine nem perel a tragikus Corneille-jel és Racine-nal. És Molière, a klasszikus francia komédia klasszikusa nem úgy viszonylik Corneille-hez és Racine-hoz, a klasszikus francia tragédia klasszikusaihoz, mint Arisztophanész, a klasszikus görög komédia klasszikusa a nagy triászhoz, a klasszikus görög tragédia klasszikusaihoz. Már csak időben sem. A görögöknél a két műfajt valóban egy nagy korszak virágzása és hanyatlása, egy eszményrendszer érvénye és érvénytelensége minősíti. Az angoloknál és a franciáknál erről szó sincsen. A londoni vígjáték és Molière műzsája pontosan abból a talajból nő ki, mint Shakespeare tragédiája és Corneille és Racine műzsája. A két későbbi korszakban és virágkorban a két műfaj között másfajta és bonyolultabb összefüggés és ellentét keletkezik.

Az antik és modern komédia különbsége valóban lényeges. És nagyjából tényleg ott van, ahol a gondolatmenet jelöli. Hogy az antik, az arisztophaneszi műfaj szubsztanciális elvek ellen irányul, a hősök azokat ássák alá, teszik komikussá, vagyis a komédia a környezetét nevetteni ki. A modern, a molière-i műfaj a konkrét

körülmények ellen irányul, a hősök azokat képviselik, azokkal együtt válnak komikussá, vagyis a komédia a körülményeket képviselő hőst nevettet ki. A tünettan pontos, de a következtetések nem. Ez ugyanis az antikvitásban, a klasszikában lehet a szubjektum felszabadulása. A szubjektum győzelme, a szubsztanciális elvek devalválódása. A modern korban, a romantikában azonban nem. Mert a romantika önmagában a szubjektum győzelme. És a modern komédiában a szubjektum válik nevetségessé. Az elméleten belüli ellentmondás világos. A szerző előtt is. Egyetlen kiút lehetséges. Hogy ez a szubjektivitás korában felszabadul, de nevetségessé is váló szubjektivitás már prózát eredményez, legalábbis a határára érkezik. Itt, az ellentmondásnál és megoldásánál érdemes megállni. Ugyanis a romantika általános és a romantikus komédia felszabaduló különös szubjektivitása közötti ellentmondás egy részrendszer részellentmondása az egész rendszeren belül. Vagyis ellentmondás a részrendszer részlogikája, de nem ellentmondás az egész rendszer egész logikája szempontjából. Sőt, az ellentmondást éppen az egész rendszer logikája szünteti meg. Mert a művészi korszak a prózai korszakba, a művészet a prózába torkollik. A művészetnek a prózában lesz vége. A modern komédia pedig a művészet végén van. Azaz a modern komédia és próza egybeesik. Tehát a szubjektumot a szubjektum korszakában felszabadító modern komédia prózai komédia.

És ha a tünettan pontos is, az értékelés nem egészen. Mert Arisztophanésznál, tényleg, a hős kinevettet, Molière-nél, tényleg, a hőst kinevetik. Ez magyarázható azzal, bár némi erőszak árán, hogy a konfliktus a szubsztanciális jellegtől a szubjektív jelleg felé mozdul, a jellemre alapozódik. De értéksökkenés, ha úgy tetszik, prózaivá válás biztosan nem következik be. Persze értéknövekedés sem. Mindössze egy azonosan világirodalmi rangú, de más típusú komédia születik. Amely az ógörög komédia abszurd ötletre alapozó egyedi szituációját ősrégi sablonra alapozó típuszituációra váltja, Arisztophanész győztes-kópé hőseit Molière vesztes-szánalmas hőséivel helyettesíti. De amit veszít a szituációban, megnyeri a jellemben. Ami egy komikus, *ad absurdum* vitt téveszmére, azaz rögeszmére alapozódik, amellyel az egész egyedi sors azonosul. Ennek két következménye is van. Az egyik, hogy az egyszerű szituáció komplikálttá, a másik, hogy az egyszerű jellem komplikálttá válik. Ezt a rögeszmével való azonosulásból fakadó kettős komplikálttá-válást egyetlen tényező magyarázza. Hogy mindkettőben, a szituációban is, a jellemben is felvetődik a tragikum lehetősége. A konfliktus tragikus konfliktussá, a hős tragikus hőssé válásának lehetősége. Vagyis a molière-i komédia majdnem-tragédia. Egyes pontokon, a legremekebb remekművek dramaturgiai-pszichológiai fordulópontjain felbukkan legvégső és legmagasabb művészi lehetőségként a tragédiába való átfordítás. Ettől az új komédia talán nem értékeesebb, csak más és komplikáltabb, mint a régi. Vagyis, ha a műfaj az arisztophanészi komédiával azonos, nem is tisztán komédia. Hanem komikai groteszk vagy tragikomédia. De ez már ismét az a probléma, hogy vajon csak egy fogalma, egy önmaga fogalmának való megfelelése, azaz egy virágkora van és lehet egy műfajnak, vagy több van, és több lehet.

Ehhez, a klasszikus-görög és romantikus-modern komédia különbségéhez, már csak két megjegyzés kívánczik. Az első, hogy a tragikomédia nem azonos a középfajú drámával, a színművel. Az utóbbi magyarázható a tragikus és komikus pólus összeolvadásával, egymást leszerelésével. Az előbbi nem. A tragikomikum mint esztétikai minőség és a tragikomédia mint műfaj az egyik póluson valósul meg. Úgy, hogy felszívja magába, megszüntetve-megőrzi a másik pólus lehetőségeit. Ez a régebbi irodalomban, a XX. századig többnyire a komikus póluson megjelenő, abba beolvadó, de át is színező tragikum, mint, nem drámai példát mondva, Don Quijote, az utolsó lovag esetében. Ez az újabb irodalomban, a XX. században többnyire a tragikus póluson megjelenő, abba beolvadó, de át is színező komikum, mint drámai példát mondva, Dürrenmatt füszerese, Ill esetében. A másik, hogy Shakespeare vígjátéka nem a felszabaduló szubjektum tiszta nevetése, mint az antik komikum. Hanem tragikummal átszőtt, veszedelmeket sejtető, szakadékokat megnyitó, komplikált-modern műfaj. Akár Falstaff megrendítően komikus, groteszken szánalmas figurájában, akár a „Szeget szeggel” veszedelmesen mosolygó, baljósan vidám konfliktusában.<sup>29</sup>

A komédia fordulópont-volta, korszakot záró jellege igaz, de nem úgy és nem annyira, ahogy és amennyire a gondolatmenet feltételezi. Vagyis igaz a görög antikvitás esetében. Amennyiben az arisztophaneszi komédia valóban a görög dráma és egyben a görög irodalom klasszikus korszakának záró mozzanata. Valamennyire tetőzése is, új területekre való kiterjesztése. De főleg visszavonása, eszményeinek érvénytelenítése. Ebből lesz a modell. A komédia helyének és funkciójának történetfilozófiai-esztétikai meghatározása. Ahogy ezt már a *Fenomenológia* rögzíti, amikor a műfajt az igaz művészet, a művészet-vallás végére helyezi.<sup>30</sup> Csakhogy ami a görög kultúra esetében igaz, az antikvitás minden egyes esetében már nem igaz. Mert pl. az antikvitás másik nagy kulturális áramában, a latinban éppen fordítva van. Vagyis a nagy formátumú, világirodalmi rangú komédia, Plautus és Terentius műfaja az irodalmi fejlődés kezdetén jelentkezik. És nem tetőz és lebont, hanem megkezd és felépít egy irodalmi kultúrát. A modern korban pedig a tétel semmivel sem bizonyítható. Az Erzsébet-kori vígjáték nem zárja a kor drámai kultúráját, hanem része annak, ugyanúgy, mint a tragédia. És Molière-nél, Corneille-hoz és Racine-hoz viszonyítva, pontosan ugyanez a helyzet. Hegel korában, a német klasszikában a művészi korszakot nem a komédia zárja és összegzi, hanem a tragédia, a bölcséleti líra és a nevelési regény. A XX. század régi értékeket érvénytelenítő és új értékeket érvényesítő művészeti válságperiódusában a hagyományos komédia éppen úgy megkérdőjeleződik, mint a hagyományos tragédia, líra és regény. A tétel tehát, amely szerint a komédia zárja a klasszikus művészeti korszakot és átvezet a romantikus művészeti korszakba, s zárja a romantikus művészeti korszakot és a művészeti korszakot, s átvezet a nem művészeti korszakba — a rendszer logikájából és

<sup>29</sup> A tragikum és a shakespeare-i komikum problémáját lásd Hegel: *Esztétika* III. köt. 406—407. és 438. o.

<sup>30</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i. k. 369—380. o.

struktúrájából születő, irodalomtörténetileg-műfajtörténetileg alig dokumentálható, ideologikus tétel.<sup>31</sup>

A drámai totalitás kérdéséről csak nagyon röviden. A feltételezést itt is ugyanaz a szükséglet — az egész szisztéma egész elveinek a rész-szisztéma részleges elveiben való igazolása — hívja létre, mint az epika és líra esetében, és a feltételezés itt is annyira nehezen bizonyítható, mint az epika és líra, de főképpen a líra esetében. Persze, ha van totális epikai ábrázolás, márpedig a gondolatmenetben van, és van totális lírai ábrázolás, márpedig a gondolatmenetben van, és a dráma az epika és líra szintézise, márpedig a gondolatmenetben az — akkor totális drámai ábrázolásnak is kell lennie. Így a drámai totalitás léte logikailag-rendszertanilag igazolt, sőt, szükségszerű; esztétikailag-műfajméletileg az állítás szintjén marad, sőt, igazolhatatlan. Mármint a külsőleges, az extenzív teljességnek abban az értelmében, ahogy Hegel az epikával kapcsolatban felveti, és a homéroszi eposszal kapcsolatban bizonyítani is próbálja. A drámai totalitás fogalma szoros kapcsolatban van a konfliktus fogalmával, azaz a műnem konfliktusra való építettségének feltételezésével. Amennyiben a konfliktus körül létrejövő mozgások totalitásáról van szó, illetve az adott világ teljességének e mozgások teljességében való megjelenéséről. Csakhogy itt mindjárt felvetődik két probléma. Egyrészt a konfliktus körül létrejövő mozgásnak és e mozgás totalitásának fogalma meglehetősen homályos. A szöveg nem ad magyarázatot, milyen minőségű-természetű mozgásokról van szó, és hogyan értendő ezek totalitása. Másrészt van itt egy belső ellentmondás is. Mert a dráma szerkezete az epikánál sűrítettebb-karcsúbb, a konfliktusra és a konfliktus körülményeire redukált. De ugyanakkor a dráma totalitása az epikához hasonló, az adott világ teljességét megragadó-érzékeltető. A kettő együtt nem megy. Legalábbis a totalitás extenzív értelmében — és itt erről van szó — nem. Az ellentmondás feloldatlan. Feloldatlanságával bizonyítja, hogy a gondolatmenetben megjelenő totalitásfogalom epikus fogantatású. A többi műnemre — a lírára és drámára — csak teoretikus erőszak vagy metaforikus homályossá tétel árán alkalmazható.

Viszont vitathatatlan realitás mindaz, ami a drámai konfliktusból mint egyetlen feltételezett centrumból a kompozícióra és hősre vonatkozóan levezettetik. Az is, ami arról szól, hogy a szerkezet összefogott, a konfliktusra, annak felépítésére, felrobbantására, következményeinek kibontására redukált; és a hős is erősen absztrahált, jellemzése a konfliktussal összefüggő, azt motiváló és attól motivált vonásokra szorítkozik. És az is, ami arról szól, hogy a sokszor idézett és sokszor félreértett hármasegység csak korlátozottan érvényes. A cselekményben igen. Helyben és időben nem. Persze a cselekményben is, különböző korokban és drámatípusokban, másképpen igen; a hely és idő esetében pedig az előadás és az előadás körülményei eleve körülírják a lehetőségeket. Mindebből egyértelműen következik, hogy a totalitás kérdése a dráma esetében is megoldatlan vagy félig megoldott. És akár a hegeli rendszerre vonatkozóan, akár attól függetlenül, feltétlenül további vizsgálódásokat igényel.

<sup>31</sup> A tragédia és a komédia problémáiról összefoglalóan: *Esztétika* III. köt. 379—409. és 412—441. o.

## RESÜMÉE

*György Poszler: Kunstgattungstheorie der Logik — Logik der Kunstgattungstheorie  
(Anmerkungen zur Ästhetik Hegels)*

Die publizierte Arbeit ist der dritte, abschliessende Teil einer Studie über die Hegelsche Kunstgattungstheorie. In der Arbeit wird eine gattungstheoretische Frage allgemeineren Charakters behandelt, die in zwei Teilfragen zerfällt: 1. Ermöglichen geschlossene oder zur Geschlossenheit neigende philosophische Systeme das Aufwerfen und die substantielle Beantwortung gattungstheoretischer Fragen? 2. Ist es überhaupt möglich, umfassende und flexible gattungstheoretische Begriffe zu entwickeln, die sowohl klassische als auch nicht-klassische Erscheinungen der Gattungsgeschichte erklären? — Zum Herangehen an diese doppelte Frage scheint die Analyse der Gattungstheorie Hegels aus dem Grund geeignet zu sein, da die meisten gattungstheoretischen Begriffe — mit der Lukácsschen Weiterentwicklung zusammen — grösstenteils der Hegelschen Philosophie verpflichtet sind.

Im Aufsatz wird zuerst untersucht, welches Gewicht der Gattungstheorie im gesamten philosophischen System Hegels zukommt, das heisst, wo, an welchen Stellen und mit welchen Akzenten die gattungstheoretischen Probleme im System Hegels aufgeworfen werden. Zweitens wird untersucht, welches Gewicht das philosophische System Hegels in seiner Gattungstheorie hat, das heisst, wo, an welchen Stellen und mit welchen Akzenten die Gesichtspunkte der Systemhaftigkeit

bei der Erörterung der gattungstheoretischen Fragen auftreten. Die Untersuchung erfolgt durch eine topographische, eine genetische und eine historische Analyse. Die topographische Analyse besteht in der Bestimmung der Stelle der Gattungstheorie innerhalb des philosophischen Gesamtsystems. Die genetische Analyse ist die Bestimmung der Abhängigkeit der Gattungstheorie vom philosophischen Gesamtsystem. In der historischen Analyse werden die Begriffe der Hegelschen Gattungstheorie mit den wichtigsten Entwicklungstendenzen der Gattungsgeschichte konfrontiert. Der hier mitgeteilte Aufsatz umfasst den vollständigen Text der historischen Analyse.

In der Gattungstheorie Hegels werden Epik, Lyrik und Drama von drei Aspekten aus analysiert. Diese Aspekte sind folgende: das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt, der Totalität und das Verhältnis von Inhalt und Form in den Qualitäten und in der historischen Entwicklung der jeweiligen Gattung. Im Mittelpunkt der Analyse stehen in der Epik die Homerschen Epen und der Entwicklungsroman, in der Lyrik das Lied, im Drama die Hauptmerkmale der griechischen Tragödie vom Typ der *Antigone* sowie die der Komödie des Aristophanes. Ihre Anwendung auf andere Varianten der Gattungsgeschichte ist jedoch problematisch.

# „MINT EGY NYITOTT BOROTVA...”

(*Esszé Georg Büchner Woyzeck-töredékéről  
és a szegények antropológiájáról*)

BALASSA PÉTER

*Pernye András és Ernst Andrea emlékének*

## ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK — A „WOYZECK” MINT TÖREDÉK

A *Woyzeck* alábbi elemzésének bizonyos fókig kettős tárgya: a töredékes szövegben artikulált darab formája—világképe, ill. a „Stúdió K” 1978—79-es Lőrinc pap téri (HVDSZ Klub) előadásában megvalósított önálló variáns ihlette Woyzeck-értelmezés. Abban az értelemben ti., hogy ez az értelmezés a „Stúdió K” egykori előadásától inspirált, s nem egyszerűen az „önmagában álló” darab analizise; ilyen egyébként már csak filológiai okokból sem létezik. Ehhez hozzátesszük, hogy ha a szöveget, Büchner töredékét, mint dinamikus—nyitott műalkotást fogjuk föl, tehát olyan formakonstitúcióként, melyben nem az elemek statikus összeadása nyomán kibontakozó lineáris—kauzális szerkezeti rend, hanem az elemek dinamikus integrációja (a kategoriális szembeállítás Tinyanovtól származik) jön létre, akkor követendő eljárásunk mintegy önként adódik. (Az iménti szembeállítás egyúttal a tradicionális műelemzés és a XX. századi formális iskolák eredményeit magába szívó módszer *különbsége* is.) Büchner *Woyzeck*-je, mint szöveg, a befogadás (előadás vagy értelmezés, melyek persze a befogadásnak nem azonos dimenziójában mozognak) lehetőségeit is közvetlenül kijelöli. Közvetve pedig tágabb befogadási-interpretációs lehetőséget is teremt. Fölfogásunk szerint ugyanis minden műalkotás rendelkezik közvetlen — ha úgy tetszik — korszerű aurával, megértési holdudvarral, fénykörrel és egy ezzel szorosan összefüggő, de rajta túlmutató, utópikus, posztulált aurával, mely a jövő megértés-lehetőségeit potenciálisan tartalmazza. Kielezve és némileg leegyszerűsítve: amíg egy mű — bárhogyan, de — előadható vagy elmondható, addig — bárhogyan is, de — *létezik, mert megértetik, értelmeztetik*.

A darab véglegesen elrendezett anyaga, jeleneteinek pontos rendje, a definitív szöveg — köztudomásúan — nem ismeretes; a mű töredékes, és ilyen minőségében öt kézirat-rétegre bontható. A drámai szöveg nyersanyag-jellege — hogy ti. az interpretációval szemben relatíve nyitott — tehát itt úgy érvényesül, hogy e műnek a töredékesség *alkati sajátja*, nem pedig „fogyatékosága”. A ránk maradt variánsok (a magyar, Thurzó Gábor-féle fordítás mellett, ha szükséges, idézzük az eredetit is) összege mint lazán szerkesztett mű, strukturális értelemben válik nyersanyaggá, töredékessé, *nyitottá*.

Szükséges tehát megemlítenünk a *Woyzeck*-filológia néhány fontos mozzanatát, hogy olvasónkat tájékoztassuk arról, melyik variánst használjuk és milyen megfontolásból. A mű filológiatörténetének jó összefoglalása található a *Georg Büchner*

*Művei* (Európa Könyvkiadó 1982) jegyzetanyagában, mely Fodor Géza munkáját dicséri: filológiai tájékoztatásunk erre az anyagra támaszkodik. Dolgozatunk magyar nyelvű szövegidézetei a hivatkozott kiadásból valók, a német nyelvűek a Bornscheuer-féle, legkorszerűbbnek tartott szövegrekonstrukcióból (Georg Büchner: *Woyzeck. Kritische Lese- und Arbeitsausgabe*, herausgegeben von Lothar Bornscheuer, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1972). Bornscheuer rekonstrukciójáról Fodor így számol be:

„( . . . ) a hitelesség mindeddig elérhetetlennek látszott, mert az egyes, magukban mindig befejezetlen kéziratokat egymás után keletkezett, különbözőképpen koncipiált változatok töredékeinek tartották, és csak az olvasható teljes változatról való lemondás (Krause) és a rendelkezésre álló kéziratanyag többé-kevésbé szubjektív kombinálásának (Bergemann, Lehmann) alternatíváját ismerték. Ezzel szemben Bornscheuer a *Woyzeck*-kéziratokat egy viszonylag egyenletes bővülési folyamat különböző rétegeinek tekinti. A kéziratok vázlatok és keletkezési összefüggéseik elmélyült vizsgálata nyomán láthatóvá válnak a töredékes végső alak körvonalai, még ha ez az alak nem jelent is — megíratlan vagy elveszett — végső befejezett formát. A kiadó feladata eszerint a kéziratanyagban adott alapszerkezet helyreállítására korlátozódik. Mivel ezután még mindig marad bizonyos tere a szubjektív jelenetrendezésnek, ennek finomabb lehetőségeit a kiadó nem hivatott eleve eldönteni, hanem magára az olvasóra bízta. ( . . . )

A fogalmazványok stádiumainak ez az érlelődési folyamata valószínűvé teszi és megerősíti Büchner levélbeli közlését, hogy a művet 1837 elején már csak néhány lépés választotta el végleges formájától. Az utolsó töredék utolsó jelenetei sok tekintetben a drámai kulminációhoz vezetnek. Viszont maga ez a drámai kulmináció, a gyilkosságot ábrázoló jelenetsor — Bornscheuer kifejezésével: a 'gyilkosság-komplexum' — csak a legelső töredékben szerepel, Büchner a későbbiekben nem dolgozott rajta tovább, változatlanul hagyta. Elfogadjuk Bornscheuer álláspontját: még ha sem az utolsó töredék, sem pedig a gyilkosság-komplexum nem volnának is a dráma két összetartozó felének végső tisztázatai, akkor is abból kellene kiindulnunk, hogy az utolsó fogalmazvány és a gyilkosság-komplexum kombinációjával a mű testének tartósszerkezetét és legfontosabb építőanyagát rekonstruáljuk. ( . . . )

Az alapszerkezet, az alapkombináció filológiai-kiadói rekonstrukcióján túl minden scenikai vagy motivikus kiegészítést az egyes olvasók interpretátori, beleszólási jogának engedünk át. Ezért a főszövegnek tekintett alapkombináció után függelékben közreadjuk, és a szó legszorosabb értelmében az olvasó rendelkezésére bocsátjuk mindazokat a jeleneteket, amelyeket Büchner sem át nem húzott, sem pedig be nem épített a dráma szerkezetébe.”

Annak ellenére azonban, hogy a magyar textuális hivatkozásokat az 1982-es kiadásból vettük, a jelenetsoportosítás, jelenetszám tekintetében egy ehhez képest nem-filológiai, mintegy „önkéntes” variánsra hivatkozunk, mégpedig a „Stúdió K” 1978-as (1980-ig játszott) rendezőpéldányára. Azért érezzük ezt a jelen esszé keretei között elfogadhatónak, sőt bizonyos értelemben kötelezőnek, mivel az alábbiakban a darabnak azzal az értelmezésével találkozhatni, amely ebből a konkrét előadásból

született (mely persze maga is interpretáció, hiszen ez mondhatni kötelessége), abból és csakis abból jöhetnek létre tehát gondolatmenetei. Egy a szó szoros értelmében „elő” *Woyzeck*-értelmezésen keresztül remélünk tehát egy lehetséges megértés-variánst kidolgozni, bízva abban, hogy utalásainkat sikerül érthetővé tenni az előadást nem ismerő olvasók számára. (Ezt az eljárást igazolva láttuk a Fodor-féle összefoglalás idézett részeinek utolsó szakaszában.) Az alábbi gondolatok tehát nem „a” darabhoz (világos talán, hogy ennek zárt tárgyi létezése kétséges), hanem egy variánshoz vannak kötve. A „Stúdió K” változata *huszonkét* jelenetből áll, szemben a Bornscheuer-féle, 24 főszövegben, 7 függelékben megadottal, s benne *hat* főszereplő van: Woyzeck, Marie, Kapitány, Doktor, Ezreddobos, Andres. *A jelenetek sorrendje*: 1. Bódés vásár; 2. Woyzeck — Kapitány; 3. Woyzeck — Marie; 4. Woyzeck — Andres; 5. Ezreddobos — Marie; illetve Marie — Zsidó; 6. Marie — csecsemő — Woyzeck; 7. Marie — Ezreddobos; 8. Woyzeck — Kapitány; 10. Woyzeck — Marie; 11. Marie — Ezreddobos, a kocsmában; 12. Woyzeck — Andres, a kaszárnnyában; 13. Utca: Doktor — Kapitány — Woyzeck; 14. Andres — Woyzeck; 15. Woyzeck — Ezreddobos a kocsmában; 16. Woyzeck — Zsidó; 17. Woyzeck — Andres; 18. Marie (ima); 19. Nagyanyó meséje a bábjátékban; 20. A gyilkosság; 21. A nyomok eltüntetésének kísérlete; 22. Woyzeck (dementált állapotban ül a földön és répát rágcsl). — Látható, hogy az előadás-változat a befejezésben tér el a legélesebben a szövegszerűen lehetséges két változattól (öngyilkosság, illetve a törvényszolga által elmondott egyetlen mondat, mely esetleg a bírósági tárgyalással való zárásra utal).

A *Woyzeck* jelentés-síkjaihoz, legmélyebb értelméhez szervesen tartozik hozzá töredék-jellege. Még hozzá nem azért, mert befejezetlen, hanem lényegileg. *A töredék, a fragmentum* a korai német romantika, és az ezt követő évtizedek, így Büchner életideje óta köztudottan a „szépművészetek”, a zene és a *Dichtung* igen fontos, mintegy nem-kanonikus megnyilatkozási módja. A töredék — és ezen belül a romantikus töredékelmélet — művészetfilozófiai és esztétikai jelentőségét, mibenlétét tárgyalva szétfeszítenénk dolgozatunk kereteit, tehát bizonyos jól ismert tényekre és összefüggésekre, mint föltételezetten tudott anyagra építünk, amikor az alábbiakban a legszükségesebbekre utalunk. — 1. *A töredék* a művészetben nemcsak válságjelenség, hanem *váltásjelenség*. A romantika a művészet öndefiníciójának újratárgyalását hirdeti meg ezzel, funkcióváltást, nem pedig eleve destruktív programot. Az individuális műalkotás végleges és tragikus emancipálódásának, többek között az eredetiség követelményének, vagyis önellentmondásai kiéleződésének jegyében áll a fragmentalizmus, amennyiben a töredék a polgári kultúra, *tehát* az individuális mű szerkezetének zárt, eldologiasodott voltára reagál a maga nyitottságával. Radikálisan opponálja a fönálló történelmi végeredményt mint elidegenedett produktumot, vele szemben mintegy kinyitja a zárt mű kulisszáit. — 2. *A töredék mint formakonstitúció*, a művészet és a művészetelmélet tudatos önellentmondása: az évszázados európai, klasszicisztikus művészet-fogalommal és poétikai tradícióval szemben, mely a befejezett, önmagába záródó, pontszerű és így világszerű, monádikus totalitást állította kanonikus módon előtérbe, most a nyitott forma, alkalmasint a formátlan



forma, az *Unform* revelálódik a töredékben. Amennyiben a töredék ellentmond és ellenáll, annyiban éppen a *sensus communis* prekapitalista formációkhoz kötött világának széthullása, széttörése nyomán létrejövő, csak-individuális, „klasszicista” művészetnek (mely kizárólag utópikus értelemben hozhat már létre közmegegyezést!), továbbá a hegeli értelemben vett prózai világállapotnak adekvát ellenlábasa. — 3. *A töredék* (akárcsak legfontosabb műfaja, a *regény*, mely a töredékelmélet legfőbb tapasztalati érve) az újra fölfedezett *ironia* formája; a fönnálló világ állítva tagadása, amennyiben a polgári korszak jelenségvilágát és lényegi tendenciáit annak sajátos szerkezetével *homológ* módon, fragmentálisan, parttalanul, „progresszíve”, beteljesíthetetlenül ábrázolhatja (Fr. Schlegel). A „minden egész eltörött” állapotát csak fragmentális úton vonhatjuk a radikális kritika körébe, *miközben* a polgári korszak jelenségvilágának fragmentális szerkezete mélységesen összefügg ugyanennek zárt individuumokra, egyedi, „elszigetelt árutermelőkre”, kvázi-kozmoszokra és kvázi-mitológiákra töredezettségével. E fragmentális jelleg minél brutálisabb, sőt naturálisabb kimondása révén a töredék *valódi* oppozíciót, sőt utópikusan sejtelmes, nyitott és ironikus ítéletet, ironikus destrukciót képvisel. Annak a poétikai gesztusnak, hogy a mű strukturálisan töredékes, kiegészítendő és variábilis, annak tehát nem pusztán esztétikai, hanem egyúttal világnézeti-kultúrkritikai értelme és funkciója van. Az említett, klasszicista tradíció jegyében álló, zárt, invariábilis műalkotás, mint — kiélezetten fogalmazva — „múzeumi tárgy”, és mint az elidegenedett kultúrában autoriter-hasznos társadalmi-politikai tanításokat, állampolgárilag legitim ideológiákat közvetítő, „pedagógiai” fogyasztásra, passzív élvezésre való, a befogadást degradáló *mű-dolog* — mindez egy, az individuumokat egymástól izoláló és egy anonim instancia alá rendelő világ protagonistájaként jelent meg már a XVIII. század második felében és a XIX. század elején. A klasszicizmus-dogmák túlbiztosított legitimálásuk révén üresednek ki, és ez a folyamat hirtelen, a korai német romantikában revelálódik e mozgalom kultúrkritikájának tárgyaként, illetve egy másfél ezer éves kultúra végletes kríziseként. A klasszicizmus, mint kisajátított, elitista *sensus communis*, a maga zártságával, föltörhetetlen, exkluzív formatitok-tartásával maga is hozzájárult a *sensus communis*, a művészet kollektív aurájának széttöréséhez, a *funkció* elvesztéséhez. Mű és befogadó itt antinomikusan magukra maradottan állnak szemben egymással. A nyitott forma, a töredék programja viszont a funkció — habár utópikusan stilizált — visszanyeréséért folytatott modern esztétikai és művészeti küzdelem kísérletének egyik radikális módja. A merev befogadás—műalkotás viszonyt a töredék — éppen önnön megroppantságán, nyitott megformálatlanságán keresztül — destruálja, *megtöri*, befejezetlensége és folytathatósága révén aktívan kívül rekeszti magát a kialakult, „múzeumi” jellegű magaskultúrán; integrálhatatlan, mert integrálatlan. Utópikusan opponálja a társadalmi magányra rimelő esztétikai viszonyt. Amikor a művészet ironikusan föllázad önnön monádszerűsége és megföllebbezhetetlen, a mereven—improduktívan szabályozott és prestabilizált áru-piac struktúrának kitett valósága ellen, akkor az interperszonális funkció visszaállításának *realista és utópikus kritikáját* szegezi szembe a polgári kultúra — a

horizontálisan állandósult-állandósított — kommunikációs zavarával. (E „zavar”-állapot fönntartása, tartósítása ugyan vertikális-antidemokratikus hatalmi érdek is lehet.) A töredék *elvileg* ellenáll minden, „totalizáló” vagy „totalitárius” struktúra alá való rendelkezésnek, kívül helyezi magát az elidegenült gazdaság és politika kiemelt-totalizált szféráján, s az elszigetelt árutermelők piacának politikáján *túli* plebejus-populáris „ellen-kultúra” kísérletének dokumentuma, illetve letéteményese és jövőndölése lesz. A töredék programja ugyanis *saját esztétikai veszélyeztetettségében nyeri el jelentőségét*, mivel ironikusan állítja azt, amit *a limine* tagad. A világgal fönnálló homológiája — annak kifordítása. Nyitottsága (az előbbi értelemben) vertikálisan valóban nem zárható. Ez a művészeti megnyilatkozás a töredékenkénti utópia szuggesztíóját éppen a *hiányon keresztül*, ritkás és „lyukas” szerkezetén át éri el; arról az utópikus hazáról tudósítva, amelyhez vezető útján ez a művészet csak nyithat, de sohasem zárhat; kiegészítésre, továbbalkotásra szólíthat föl, de sohasem hazug, integrálható (kisajátítható) lekerekítésre; s csak az aktív, interperszonális befogadásra és terápiás együtt-teremtésre provokálhat, de sosem „megnyugtatásra”, hiszen maga sem nyugodhat.

Büchner *Woyzeck*-je a dráma művészetben egyike az első olyan, *lényegileg*, nem pedig történeti értelemben töredék jellegű műveknek, amelyek a formálás ritkasságában hordják benne a variabilitás, a mindig új konszenzus-teremtés lehetőségeit, s megköveteli azt is, hogy a dráma művészet legmélyebb tematikus alapzatát, a *kapcsolati hálót*: az emberi feszültség e speciális nyelvét *ne* véglegesnek, merevnek, eleve adottnak, hanem mindig alkalmanként újra rendezhetőnek és újra eloszthatónak tekintsük. A *Woyzeck* minimális preformációt rejt magában. Töredékessége ugyanis pozitíve a megmaradt anyagban magában van, tehát nem egyszerűen, negatíve abból a tényből fakad, hogy nincs végigírva. *Nem attól a hiánytól fragmentum, ami hiányzik belőle, hanem attól a hiánytól, ami benne van.* Az egyes jelenetek, önmagukban és egymással való kapcsolatukban is fragmentálisak, ám ez nem fogyatékos csonkaság, hanem abszolúte telített, jelentéssel *telt*. Töredékről lévén szó, *a jelenetek közötti viszonyok teremtette zárt struktúra* fogalma, a rímek, a szimmetriák, az előre- és visszautalások architektonikája nem adott, és *per definitionem* értelmetlen. Ezért a klasszikus műelemzés architektonikus fogalom-metaforákkal dolgozó módszere sem követhető. Célszerű inkább az egyáltalán lehetséges összefüggések arzenálját, listáját adnunk, anélkül, hogy ily módon valamilyen végleges elrendezettséget és építményszerűséget sugallnánk. E listát az alábbi csoportosításban adjuk meg (mint az egyik lehetséges olvasat szempontjait):

(1) *Ismétlődő motívumok; a szöveg kettős jellege és a rítus-roncs.* (2) *A szerkezet mint töredék.* (3) *A kapcsolatok hálója és rítusa mint töredék.*

A) *Ismétlődő motívumok*

Az Idő és a Tér nyelvi és jelentésbeli összefüggései az alábbi módozatokat mutatják: az Idő mint *lassú, állandó, ritkás-kitöltetlen örökkévalóság* — szemben másik jelentésével: az Idő mint „sok”, mint *rohanás* és mint *pillanat*. — 1. *jelenet*: Kapitány: Elnyomom a szívem a világ miatt, ha az örökkévalóságra gondolok. Egyre csak tenni-venni, Woyzeck, tenni-venni! De ami örök, az örök — igen, örök, ezt beláthatod: hanem most megint csak nem örök, csak pusztá pillanat az egész, úgy van, pusztá pillanat, beléborzadok Woyzeck, ha meggondolom, hogy egy nap alatt körülforog a világ. Micsoda időpazarlás! Mire jó ez? Nem bírok többé malomkerékre nézni Woyzeck, mert elfog a mélabú.” A szövegrész a darab kezdőszavainak paradoxonjait fejleszti: „Kapitány: Lassan, Woyzeck, lassan: csak szép sorjában! Egészen elszédülök belé. S ugyan mihez kezdek majd azzal a tíz perccel, amivel előbb végez velem? . . . Mihez fog ezzel az elképesztően nagy idővel? Ossa be magának, Woyzeck!” A Kapitánynak az eltelt időről szóló magánbeszéde azután a meteorológiai időre vonatkozó kérdésben oldódik: „Kapitány: Milyen idő van ma? — Woyzeck: Komisz, kapitány úr, komisz. Szél fúj.” A meteorológiai idő és az „óra”-idő ugyanarra az attribútum-csoportra mutat: az idő kitöltetlen-kitölthetetlen; bár „helyénvaló” volna kitölteni, de nincs mivel; az idő valamilyen érvénytelenség, végső-kopasz semmisség, amely redukált létezés képében jelenik meg. A „szüntelen tevékenységnek” goethei—fausti elvére néz vissza csúfondárosan és kajánul ez a „tenni-venni”: az üres tevékenykedés és a végtelen lassúnak érzékelt semmittevés kifejezése. Az örökkévaló, illetve „sok” idő ennek a *Theatrum Mundi*nak a kerete, alaptónusa, amitől teljesen eltér Woyzeck „mindig agyonhajszolt képe”, mely nyugtalanítóan különbözik a normálistól, *tehát* „foglalkozni kell vele”, „elő kell venni és beszélni a fejével” stb. A Kapitány gondolataiban az értelmetlen időt kitöltő, „semmittevő” lassúság az erőnnel kapcsolódik össze. „Kapitány: Mindig olyan agyonhajszolt a képe, Woyzeck! Rendes ember nem vág ilyen képet, rendes ember, akinek nyugodt a lelkiismerete.” A malomkerék, amelyre nem tud ránézni a Kapitány, a lassan őrlést idézi föl (netán a rágást, rágcsálást), mely az „erényes idő”, a lassú múlás jelentésköréhez idomul, ugyanakkor ez a lassú-múlás személytelen démoniaként, pokolként appericipiálódik számára: „Ich kann kein Mühlrad mehr sehn!” Már az első (Kapitány — Woyzeck) jelenetben erőteljesen kifejeződik, hogy — egymással logikailag teljesen ellentétes mozzanatok révén — a drámai nyelv ugyanarra a kozmoszra utal, amelyre minden egyes szereplő egyformán apokaliptikus, vizionárius és üres-várákozó tekintettel függeszti a szemét. *E műben mindenki vizionál és hallucinál.* A „Hallod? Látod?” lázas kérdése *mint egyetlen kommunikációs forma* vonul végig a dialógusokon, ez a kérdés az egyedüli összekötő kapocs a szereplők között (tehát valami, ami mindenkinek a *per definitionem* közölhetetlen bensejéből való!); *mert* olyat és azt látni-hallani itt és most,

amit még soha. . . „*Kapitány*: Érzem már, valami ott surran odakint; az ilyen szél úgy hat rám, mint az egér.” A lassúság és a rohanás, a pazarlás és a semmittevő erény végül időtlenné és kísértetiesé merevíti a világot, az állandó vég állapotába helyezi, *tehát* eszkatologikus. (Woyzeck—Andres jelenet): „*Woyzeck*: Csönd van. Minden csöndes, mintha meghalt volna a világ.” A szorongó-szorogató, vizionárius, hallucinált — és apokaliptikus — Kosmoszhoz elvezető időélmény és nyelvi formája összekapcsolódik a Térnek mint bizonytalanságnak és fölfordultságnak a nyelvi-textuális megjelenésével. „*Woyzeck*: Mennek, mögöttem is, alattam is. . . Hallod? Üres. Minden üres odalenn.” E mondatokkal mintegy a „realitást” szögezi szembe *Andres* szava: „Hallod? A takarodó! Mennünk kell.” (Hörst du? *Sie trommeln* drin. Wir müssen fort!) *Woyzeck* *belső trombitái*, illetve *harsonái* (lásd alább) *Andres* szövegében a takarodó trombitájává változnak, miközben mindketten kérdik: „Hörst du?”; és mindketten mást hallanak, mindketten a maguk fülének *redlis* trombitát (*harsonát*) — mely hangszernek eszkatologikus szimbolikája közismert. A „Minden üres odalenn” *woyzecki* mondatára egy másik, ennek megfelelő *Woyzeck*-mondat csap rá, mely Szodoma- (és apokalipszis-) asszociációkat kelt: „Gyerünk! Ne nézz hátra!” Ez a mondat egyúttal lezárása egy direkt apokaliptikus víziónak: „Nézd, milyen világosság! (A messzeségbe mered.) Hogy ragyog a város fölött! Tűz vonul az égen és valami moraj zúg, mintha *kürtök* ropognának. Hogy húz fölfelé!” *Woyzeck* léthelyzetének üres-dermedt epifániája ez a világosság és ragyogás, mely a messzeségbe meredő tekintetben jelenik meg. Ennél a jelenetnél az is megjegyzendő, hogy amiképpen a *Kapitány* nem tud a malomkerékre nézni, és úgy érzi, hogy „valami ott surran odakint; az ilyen szél. . . mint egy egér”, azonképpen a látott képek, jelenségek „gurulnak”, „görögnek” stb. a *woyzecki* látomásos pillantásban: „*Woyzeck*: Látod azt a világos csíkot ott a fűvön, ahol a tapló nő? Ott görög esténként a fej.” (Siehst du den lichten Streif da über das Gras hin, wo die Schwamme so nachwachsen? Da *rollt* abend der Kopf.) A jelenet nyelvének, *tehát* jelentésének feszültségét és ivességét ez a mondat adja meg: „*Woyzeck*: Csitt! Hallod, *Andres*? Hallod? Valami megy. . .” (Still: Hörst du’s *Andres*? Hörst du’s? Es geht was!) A „still” és a „hörst du?” között, mint egymásba fonódott ellentétek, kizárások között *van* a világ hallucinációs volta. *Woyzeck* szavait különben a jelenet végén szó szerint, de egészen más jelentéssel visszhangozza *Andres* (Hörst du? *Sie trommeln* . . .), illetve két mondattal följebb, miután *Woyzeck* berántotta a cserjésbe. (*Andres; nach einer Pause*: *Woyzeck*, hörst du’s noch?). A jelenet záradékánál egyébként lapidáris, és így erőteljes dialógus-záró rímek (*noch — tot — fort*) állnak. A kétfajta realitás feszültsége, illetve a „Látod? Hallod?” visszatérő kérdése, mint a *belső*, közölhetetlen látásra-hallásra vonatkozó kommunikáció (evidens, hogy egyikük *sem* látja-hallja azt, amit a másik), az eredeti szövegben még a *fű* szó kétféle jelentése által is tovább erősödik (ez a fordításból kimaradt). A *Woyzeck*-látta *fű* az, ahol „tapló nő”, *Andres* dalocskájában viszont kettőzéssel van nyomatékosítva az a *fű*, amelyik *zöldell*: „Sassen dort zwei Hasen, / frassen ab das grüne, grüne Gras. . .”

Első összefoglalásunk szerint: ha egymással alogikus nyelvi és szemantikai viszonyban álló, sőt ellentmondásos elemek *ugyanarra* utalnak (az Időre, és a Térre vonatkozó szövegek ezek, melyek mint láttuk, minden szereplőnél egyugyanazon, fölfordult Kozmoszra, nem evilági, „üres”, morajló, „guruló”, szélfúttá, holt vidékre, egy vizionált-hallucinált belső térre-időre vonatkoznak), akkor a *Woyzeck*-törredék szövege, jelenetei, „története”, akciói *nem* egy valóságos, tudatos, „nappali” játékeret és konfliktust konstruálnak, hanem egy belső valóságról, *a téboly dramatizálta léleknek* alogikus, vizionárius világáról, *annak* a megfogalmazhatatlan, vagy az afázia és a dadogás határán elbeszélhető, „éjszakai”, féltudatos szférának a történeteiről tudósítanak, ahol csak a kívülálló tudat számára léteznek ellentmondások egyáltalán.

A darab vizionált és hallucinált világának nyelvében a kulcs-szavak: az Idő, a Tér, az élénk mozgást kifejező igék (gurul, görög, surran, rohan, száguld), a csend, a természet, és a morál. Az alábbiakban ezeket kell értelmeznünk.

Az ember legfontosabb attribútuma ebben a világban az értelmetlenül haladó Idő, amelyben emez ember egy démoniának, egy pusztán továbbműködő létszerkezetnek, mint „vibrátornak” szolgáltatnak ki. Az Idő itt is, mint a nagy Shakespeare-művekben, pusztá lefolyásában egyszersmind természetellenes, *kizökkent idő*, amit összefoglalóan a Nagyanya (18. jelenet, az 1978-as előadás szerint) teljes hasonlattal a „fölborult fazékra” emlékeztető Földdel hoz összefüggésbe. *Ez az a gömbölyű Föld*, mely immár „fölborult fazék”, tehát rajta „gurul a Fej” (vagy netán maga lenne az a Fej?!), rajta surran a szél „mint egy egér” (mely állatról tudnivaló, hogy *rág* . . .), Marie szerint pedig még az álomtündér is „ott surran a falon” (Das Schlafengelchen! Wie’s an der Wand lauft), akár egy egér. A Kapitány *tehát* nem *tudhat* a malomkerékre nézni, ahogyan a többiek sem. Hiszen: „*Nagyanya*: A Föld se volt már más, mint egy fölborult fazék.” Ebbe a fölborult fazékba legföljebb „egy kampósszöveget” lehet már csak beverni, illetve „lyukat ütni rajta” (az Első Mesterlegény monológja, melyre még visszatérünk). Ehhez a kampósszög-képhez közelít a Kapitánynak Woyzecket, a borbélyt jellemző hasonlata: „*mint egy nyitott borotva*”. A tér- és idő-képzeteket hallucináló és vizionáló tudat olyan világról tudósít tehát, amelyben *nincs, aki helyretolja a kizökkent időt*. Meg kell jegyeznünk, hogy a shakespeare-i vonásokban bővelkedő darab — hozzá hasonlatosan — kozmológiai utalásokkal telített: *széttört és fölbomlott, eretnek apokaliptika*, mely a mindenkori elesettek, kisemmizettek és eljövetelel várók-jövendőlkők közös mitológiája jegyében áll. Ez a motivika, egészen konkrétan és közelien, ugyanakkor a kopernikuszi világgép sajátosan használt alapszavaiból rakódik össze (a Föld gömb formája, a nappal—éjszaka ritmus, a Föld Woyzeck emlegette forró belseje — [„*Woyzeck*: Ki kell mennem, olyan hőség van idebent”] —, az idő mint linearitás stb.). Ez a világgép azonban *eredetében*, eredeti kontextusában, mint okkult illetve hermetikus tudomány jelent meg a XVI. század első felében, eredetileg egy volt a többi okkult világséma között, és csak később, a XVII. században, Galilei révén nyerte el a mai köztudatban is élő racionalizált—szisztematizált alakját. Nos, Büchner a *Woyzeck* nyelvében (akárcsak a Kopernikuszhoz időben közeleső Shakespeare) *még emlékezik erre az eredetre* és kontextusra, mint

ahogy a mindenkori elesettek, szegények, nincstelenek, kisemmizettek — mindig is — *ab ovo* nem tehetnek mást, mint archetipikus-kollektív tudattalan képzeteik révén emlékeznek a kozmologikus-mágikus hermetikumra, amelynek, közismerten, konfúz-apokaliptikus nyelvi kifejezést is adnak. Büchner, darabjában, ezt az újkori, büszkén hirdetett és ezt a kort fundamentáló, racionalista fogalomrendszert és szóhasználatot fordítja ki, pervertálja, illetőleg *összekapcsolja* a heliocentrizmus eredeti kontextusával, a XVII. század *előtti*, okkult kopernikuszi világmagyarázat archaikus, kvázitudománytalan jellegével: műve nem a „magas-kultúrát”, hanem a *plebejus*-kultúra radikális kritikai hangját hozza felszínre. Mintha a polgári tudatnak olyannyira megfelelő, rendezett kopernikuszi világsémában egyúttal benne szunnyadna (és láttuk: történetileg ez megfelel a valóságnak) a világ eredeti, rendezett mivolta *előtti*, rendetlenségnek nevezett sémája is; mintha a „rendezettség” vívmánya egyúttal hazug kényszer is lenne, a mindenkori szegények és kisemmizettek, jogfosztottak, „eretnekek” *ellen*. (Ne feledjük, hogy ez az a Büchner, aki a *Der Hessische Landbote* szerzője, hivatásos összeesküvő és forradalmár, aki országából menekülni kényszerül.) Egyszerre ehhez és a shakespeare-i jelleghez tartozik az 1982-es kiadás szerinti 3. számú, *Köztér, Bódé, lámpák* jelenetben a Vénember és a Gyerekek tánccal kísért egykorú verklidala: „Állandóság nincs e földön, /Nem titok, hogy aki él,/ Egy napon mind a sírba tér.” Illetve ugyanitt a haladásról: „*Kikiáltó*: Nézzék a civilizáció haladását. Minden előrelép, a ló, a majom, a kanárimadár. *Katona lett a majom*, egyelőre nem sok: legalsó foka az emberi nemnek!” Büchner, a kopernikuszi világséma *eredeti*, „rendezetlen” jellegének fölerősítésével, mint kollektív és radikális-rebellis emlékezettel, valóban „*hírmondója*” lesz az idők eljövételének, *vagyis* az idők végezetének, a *mindenkori* paruziának, amely a rendezett világ önkifordulásának, „fölborult” mivoltának látomásos jeleiben nyilvánítja ki magát. A racionális világképnek erőszakkal racionalizált rendje valójában a káoszra és a csödre való emlékezést hívja ki, erősíti föl, aktivizálja, teljesíti be — a végleges és helyretolthatatlan fölborulást mint reménytelen bizonyosságot, a szegénységet mint önkéntelen próféciaát. Nem véletlen például, hogy az idő és az időtlenség képzetei éppúgy keverednek, kontaminálódnak, mint a zajos, fölháborult, *üvöltő* természet, és a természet végső *csendjének* képzetei. Egyfelől Woyzecknek „pokol forró a föld”, másfelől ugyanannak a Woyzecknek, másutt „mint a jég”. Itt is az alogikus, ellentmondást még és már nem ismerő, végletekben mozgó tudatállapot nyelvi jelvéi állunk szemben. De ez az alogika az egyetlen lehetséges, mert *el nem vehető válasz* az adott világra. Itt *ez* lehet az egyetlen legitim beszéd.

A látomásos, hallucinatív szövegkarakter következetesen jelen van minden szereplő beszédében: a Kapitány, a Doktor, a Mesterlegények, a Nagyanya, a Zsidó és Marie ugyanúgy szorongó, irreális képekben nyilatkoznak meg, mint az őrült Woyzeck, szövegük ugyanannak a világnak különböző aspektusokban keresztül való perszonalifikálása.

Woyzeck látomásai és hallucinációi (összesen *tizenhárom* jelenetben) helyenként szó szerint is összezsengenek a Mesterlegények, a Nagyanya, a Kapitány, a Bódés apo-

kalipszis-váráásával. Ezek a szövegek az *eschaton*ról, *tehát* egyúttal a paruziáról, a vég-időről szóló hagyományt idézik föl, sőt *idézik*. Az Ószövetség késői prófétáit, János jelenéseit, az ókeresztény és középkori látomás-irodalmat, az elsősorban gnosztikus-eretnek szekták jövődöleseit, Thomas Münzer textusait (melyeket később a Büchner-korabeli mesterlegény- és munkásmozgalmak, pl. a weitlingisták szövegei imitálnak), az apokrif evangéliumok eszkatológiáját, a hermetikus irodalmat. Büchner korszakos nyelvi-antropológiai megoldása az, hogy a mindenkori titkos és tiltott tudományok, *a* titok beszédét *éppen* „ez a szegény ördög” beszéli, aki „úgy rohangál a világban, mint egy nyitott borotva”. Hiába kezd olykor egy-egy mondatot így: „Nem azt mondja-e az Írás...”, — racionális tudomása nincs róla, viszont van több annál: megfellebbezhetetlen tapasztalata. Így lehetséges, hogy tudattalan kollektív tapasztalat révén, önkéntelenül, tehetetlenség folytán: mondja, ismétli, *tehát* újra érvényessé teszi az Írásnak *ezt* az aspektusát. Ezáltal válik az övé, az övéké az, amit a hatalmasok meg az ezoterikusok tudásként kisajátítottak. Büchner ráismer arra, hogy a legalul állók, a teljesen kivülvőők, akiknek nincs semmijük, *azok* birtokolják a legmélyebb-legtitkosabb tudást, mint tapasztalatot; éppen konfúz, éppen előbeszédszerű, *alogikus*, reflektálatlan szöfűzéseikben. Összezavart, összetört és kisajátított anyanyelvként beszélnek-ismétlik-főnntartják *a* kollektív mítoszok és világtudás nyelvét, azt, amelyiken már senki sem tud *beszélni*. Büchner még tudja ezt, szemben XX. századi, nagy hermetikus írókkal, akiknél ez a beszéd már visszavonhatatlanul a keveseké. Ebben a vonatkozásban talán csak két kivétel adódik köztük: Franz Kafka és Samuel Beckett, akik „visszaköszönnek” a büchneri—shakespeare-i—dosztojevszkiji „woyzeckizmusnak”; s még tudják, hogy „azok” (Woyzeck és a többiek) tudatlanul tudnak valamit, amit már senki többé, s azt is, hogy *nem tehetnek mást*, mint hogy ezt a tudást elszenvedik és mondják. Egyetlen tulajdonuk ez a fölbomlott, fundamentális, prófétikus *Verbum*. Ők azok, akikből még ijesztően, autentikusan *jön* a szent könyvek és szövegek nyelve; akaratlanul és törvényszerűen. Ezért mondhatja Marie Woyzeckről: „Mintha kútba nézne.” Hiszen a legerősebb szolidaritás a világon: az áldozatoké, és ez az egyetlen, rejtélyes, titkos kontinuitás főnntartása is.

Büchner drámatöredékében egy késői, *hiszen* széttört, archaikus tudat nyelvi dokumentumaira lelünk (melynek mibenlétéről a beszélőknek fogalmuk sincsen), amennyiben az idők jelei természeti rendellenességekben nyilatkoznak meg, szörnyű, félmondatnyi próféciaokban, jóslat-csonkokban arról az állapotról, amikor „minden másképpen forog”, „minden fordítva lesz” („*Woyzeck*: Forog velem a világ. Tánc! Tánc!” — olvassuk az 1. kocsmajelenetben.). Ebben a kontextusban a torz állatképek, illetve a szerves világ perverzioi szükségképpen jönnek létre. A kilyuggatott világ képzete, illetve politikai vitatémába szövése már a *Danton* *halálából* is szó szerint ismert: „*Második polgár*: Bármennyi lyukat is hasítunk a mások bőrén, azzal még egyetlen lyuk se tűnik el a nadrágunkról. . . *Második úr*: De bizony, a földnek vékony a kérge, ha lyukat látok, mindig attól félek, hogy keresztülesem.” A darab szövege tele van ilyen, a legközvetlenebbül talán a késő középkorra visszanyúló utalásokkal: „*Második Mesterlegény*: Lyukat akarok ütni a természetben!” (Ich wille ein Loch in

die Natur machen!) — ahol is a *Loch* szó második jelentésében *odú*-t jelent; ő tehát odút, egy tenyérnyi helyet akar „ütni” az otthontalan, lakatlan természetben, nem beszélve arról, hogy az odú (úgy is, mint lyuk) — elbújásra való. Ugyanez a mesterlegény egy, az égboltba bevert (!) kampósszöveget emleget. Emlékeztetőül: a Föld, mint egy fölborult fazék, legfőljebb arra való, hogy kampósszöveget verjenek belé; itt viszont az Égbolt az, amire mintegy függeszkedni lehet, a belévert kampósszög révén. (E kifejezésmódnak alsó, „parodisztikus”, szodómiás megfelelője az Ezreddebos kérdése [1982-es szöveg: 14. jelenet]: „Én aztán férfi vagyok! . . . Kinek nem tetszik ez? Beszszelt Úristen legyen, aki belém akar kötni! Mert különben beleverem az orrát a segge lukába!”) Woyzeck a 11. jelenetben hallja, amint „Valaki szól a falból”, s végül említhetjük a többször idézett „fölborult fazék”-ot, e *konfúz módon rendszeres* motívum-, kép- és metafora-csoport összefoglalóját.

Shakespeare nyelvének, archaikus tudásra emlékező jellege a Büchner-darab legfontosabb drámanyelvi, *tehát* észjárásbeli hagyománya: az *Othello* szodómiás állatképei (később említjük az egyik Woyzeck-szöveget, mely szinte *pendant*-ja az őrjöngő *Othello*-monológoknak), a kifordult természet, és „a felháborult szellem” képei a *Lear*ben, a *Hamlet*ben stb. A *Macbeth* kapusának szövegével, az Öreg és Ross lovag közötti párbeszéddel is erős összecsengés áll fenn (II. fölvonás, 3., 4. szín). A Büchner-darab vizionált káosza mint állapot, semmiben sem marad el a Shakespeare-darabok királygyilkosság *utáni*, kozmikus megrendült állapotaitól, melyekben „éj s nap vitázik, melyikük mi” (*Macbeth*). Itt is, például a Kintornás dalában, találkozunk azzal a shakespeare-i fogással, hogy az epizodista mint narrátor, mint „képmutogató”, didaktikusan, sematizálva összefoglalja példázatos, szentenciózus módon az alaphelyzetet, nagyobb épülésünkre: „Állandóság nincs e földön, / Nem titok, hogy aki él, Egy napon mind a sírba tér” — aminek azután Marie egyik jelenetzáró végítélet-szövege köszön vissza, megadva e világállapot személyes drámáját: „Eh! Törődöm is én a világgal! Úgyis elviszi a fene az egészet. Emberestül, asszonyostul!”

A *Woyzeck* nyelve, mindezekén túl, két alapfogalom köré rendezhető, melyek lidérces alapszavakként a mű töredékes szemantikai alaprajzát adják meg. (Az effajta alaprajz különben az elemzésben *mindig* töredékes marad.) E két fogalom: a *Természet* és a *Morál*. Az első Woyzeck alapszava, a másik a többieké (elsősorban a Kapitányé és a Doktoré). Itt a Morál és a Természet összeférhetetlenek. A Morál mindaz, amit nem teszünk itt és most, de gondolunk; a Morál a tett és a szó abszolút hazug rabsága, viszont minden lehetséges *elképzelés*nek az abszolút szabadsága; a Morál mindaz, amit nappal nem szabad, amit nem tesz meg az, „akinek tiszta a lekiismerete”, akinek „morálja van”. Csak elgondolja. Aki „morális”, annak nem „agyonhajszolt a képe”, annak „van ideje”, az átadja magát az idő semmisségének, az nem „rohangál a világban, mint egy nyitott borotva”, az csak „kihasal az ablakon”. *Aki morális, az nem Woyzeck*. A Morál ebben a műben: a nemezis lidércfénnyel világító szava; a Kapitány végtelenül és *lágyan brutális* magaátadása a pokoli világ törvényeinek, a mindenfajta emberi esettségől csúfondárosan elfordított, pontosabban *azt* kiejelő tekintet, *mint erényesség*. A Morál itt gyilkos *kinézése* a morális világból — és körberöhhögése. A



Morál tehát hipokrizis, a kicsinyes posvány erényessége, a komfortos polgári világ mindennél sötétebb lelkiismerete, a tökéletes erkölcsi megsemmisülés: a morál perverziója. A Morál itt valójában a Gonosz titkos szinonimája, tehát elfedett-elhallgatott *Chaos*.

A Természet több jelentéssel bír ellenpárjánál a darabban, csillámlóbb, ellentmondásosabb és megfoghatatlanabb. Lehetséges jelentései: a társadalom mint természet, a lélek illetve az ember „természete”, s a világé. Végül, legmélyebb értelemben: *Természet az, ami Woyzeck*. Természet, ami animális, elementáris, ellenállhatatlan, reflektálatlan, „rájön az emberre”, mint a „pisálás”. (A Doktor—Woyzeck jelenet középpontjában áll a „falat lepisálni nyílt utcán” lelkiismereti, erénytani és természeti-mélylélektani értelmének — pl. kasztráció—exhibíció — a kettőssége: „Doktor: Előveszi! Előveszi!”.) Természet az, ami öntudatlanul érintetlen és tiszta; az, ami él, cselekszik és teremt (Marie—Woyzeck kapcsolat, gyermek), és az is, ami nem tudás, hanem pusztítás, *tehetetlen* hatalom, erő, téboly és gyilkosság (az egyik változatban — ez az új magyar kiadás főszövege szerinti befejezés — Woyzeck öngyilkos lesz, tehát *suicidiumot* is jelent). A Természet legmélyebb jelentésköre Woyzeck személyéhez kapcsolódik, aki e fogalom lehető legellentmondásosabb, paradox jelentésszerkezetét mintegy elevenen reprezentálja és dramatizálja. *Woyzeck a természet-fogalom mártírja*. A Természet ugyanis a darab társadalmával szemben, mint antiszociális, sőt preszociális erő jelenik meg Woyzeck képében, akit éppen ezért, mindenáron „szocializálni” kell. Ha nagyon sarkítunk, azt mondhatjuk, hogy Büchner darabja egyetlen szocializációs folyamat inszenírozása, ám olyan „szocializációé”, amely ebben a világban csakis tébolyhoz, pusztításhoz és pusztuláshoz (vagyis: megörjítéshez, elveszejtéshez és öngyilkossághoz) vezet; a természetnek mint antiszociális démonnak a Morál útján való fölszabadításához. A Természet, mint a Morál társadalma előidézte bukás: ez Woyzeck sorsa. A Természet, mint bűnözés, itt *nem cselekvő, hanem szenvedő*. Elkövetetik, behajszoltatik, majd elítéltetik. (A modern magyar drámairodalomban egyetlen, távolról hasonló figurát és sorsproblémát találunk, Füst Milán *Boldogtalanok*jának Húber Vilmosát: Füstnél is az alapötletet, akárcsak a *Woyzeck* esetében, egy valóságos történeten alapuló újsághír adta — a katonaborbély esetét és kivégzését az 1820-as évek közepén Németország-szerte beszélték...) Büchner művében tehát a polgári, a „nappali”, a „normális” szocializáció, úgy ahogy van, megkérdőjelezetett, sőt: megtagadtatott, éppen úgy, ahogyan az újkor másik büszke vívmánya, a kopernikuszi világkép is (pontosabban egymásba van játszva nyelviileg a legarchaikusabb apokaliptikus hagyománnyal). A Morálnak ironikus állítás útján történő megtagadása azonban semmiképpen sem a Természet valamiféle aufklérista apoteózisa Büchnernél, hiszen a többiek, a Kapitány, a Doktor képviselte szocializált világ „joggal”, azaz jogszerűen ítéli el Woyzecket — Woyzeck véglete *sem* út. A Morál szó végső kifordulása ép jelentéséből az, hogy e „morális” világnak joggal lesz igaza Woyzeckkel szemben, *hiszen oly tette csábította*, ami a természeti világ normái szerint is ítélet alá esik. A szocializáció e rejtélyes, talányos megtagadása és ironikus állítása (amennyiben a „körülállók”, a „morálisak”

joggal diadalmaskodnak, mert „bebizonyosodott”-bebizonyították, hogy áldozatuk — a Természet — immorális) a mélyebb nyelvi és gondolati rétegben szembeállítás révén ragadható meg. A hivatkozott-utalt, archaikus, kollektív emlékezet-roncsokat jelző képzelet és fogalomkör ellenpontozott megfogalmazására gondolunk. Az archaikus tudat itt effektíve, „nappali” értelemben érvénytelen és kaotikusan hat, de ezzel a „nappali”, „morális” világgal szemben mégis az egyedüli — habár elsüllyedt, szétroncsolt — *igazságot jelenti*. Ez az elsüllyedt, valaha-valamikor megszentelt (és mindig újra deszakralizált) földrésze lelkünknek, szellemünknek és testünknek — ebben a darabban maga, egyedül, árván: Woyzeck. Ez a földrész süllyed *tovább* a néző szeme láttára, Woyzeck alászállásában. A mű világában csak retrospektív, öntudatlan emlékezet értelmében létezik még érték, nevezetesen az az eszkatologikus-apokaliptikus *tekintet*, amellyel elsősorban Woyzeck (de rejtetten a többiek is — pl. úgy, hogy *ő* lesik) a fölfordult világon *túli*, prófétált és félelmetes látványra néz. Ez a látvány a *mindnyájunkban lakozó, de szükségképpen rosszul szocializált Természet, a mindnyájunkban lakozó Woyzeck* mint kihívás. Büchner azonban végig józan marad: noha Woyzeck „a természet embere”, aki-ami mindnyájunk tudatos és tudott, tudható lehetőségein túl van, mégis: „oh kárhozat” — *ő sem az*, ki helyretolja a „kizökkent időt”. Azért nem, mert a szocializáció (gyilkosság-öngyilkosság, tökéletes leépülés révén) — perverz értelemben — *sikerült*.

A Természet tehát a jelen világtól idegen, bár mindnyájunkban lappangó „szent örületként”, jó és rossz princípiumainak a *Gnózis hagyományát* repetáló, *újraelevenítő*, ellentétező összefonódásaként jelenik meg. Hiszen a drámatöredék minden szereplője *virtuálisan* egyetlen „fölháborult” természet illetve szellem: Woyzeckre leskelődve nem tesznek mást, mint az emberi lélek, a sajátjuk kútját állják körül („*Marie*: Mintha kútba nézne!”), mindnyájunk lehetséges (áldozati) tébolyát, mely elromlott masinaként, értelem nélkül rombolva működik a borbélyban. A „szegény ördögben” . . . , ahogy nevezik. Mindenki, elvileg, fölismerhetné, habár dermedten, önmaga természetét, *ha nem lenne ott közöttük Woyzeck*, aki, maga lévén a Természet, *helyettük* (általuk) magára veszi ezt a lehetőség-keresztet. Woyzeck, mivel maga a Természet, alkalmas arra, hogy a többiek *ne* nézzenek saját mélységeikbe, tekintetüket elfordítsák *arról*, és ezt a bonyolult-ismert elhárító manővert, *mint Woyzeck szocializációját*: elveszejtését „*oldják meg*”. Vagyis kísérleteznek vele és kinszenvedtetik őt. A többiek Moráljának ára: Woyzeck Természetének elnyomása és gyilkos „fölszabadítása”. Így válik, archaikus értelemben: *idiótész-szé*. A többiek önismeret-hárításának ára, hogy Woyzeck „szegény ördög”, társadalmon kívüli idióta legyen és maradjon. A többiek normalitásának ára: Woyzeck tébolya; „bűntelenségüknek”: az ő bűnözése. Woyzeck nem más, mint a lázadó Természet, egy áldozati, esélytelen személyben. A Morál valóságos tartalmait elkendőzendő pervertáltatik a tiszta Természet valóban bűnös Természetté.

A Morál és a Természet alapszavai köré polarizálódó világ a civilizált és az archaikus tudat egymással ellentétes világa; s e pólusok nagyon is egyirányú összecsapásába, a perverz módon erényes és természetellenes szocializáció folyamatába *beleháborodik* értelem és szellem. Azaz, önkéntelenül, *föl-háborodik* . . .

A darabban a monologikus elem túlsúlya uralkodik, a párbeszéd rovására. Pontosabban: a dialógusok többsége nem valóságos párbeszéd, nem kapcsolatok dialogizálása, hanem — „mindenki mondja a magáét” alapon — egymás mellé helyezett magánbeszéd. Ez a szövegelrendezés logikusan következik a mű alaphelyzetéből, abból, hogy mindenki a saját téveseszmé-világába zárt (noha ennek csak Woyzeckre nézve vannak úgynevezett gyakorlati következményei), és onnan mintegy *kiszól*. A *ki*-beszélés különben a mű egyik sajátos megszólalási módja, mely a leelkedésre rimel. Kiváltképpen jellemzi a monologikusság Woyzecket, a Kapitányt, a Doktort, és a „lám csak, íme, nézzétek” modorában beszélő, kikiáltó- vagy narrátor-szerű mellékszereplőket (Bódés, Zsidó, Kintornás, Nagyanya, Mesterlegények). Párbeszéd, szorosnak *látszó* beszédkapcsolat csak azért alakulhat ki közöttük (különösen a Kapitány és a Doktor híres, „oroszos”, Csehovot „jövendő” dialógusára gondolunk), mert mindnyájan ugyanannak a foglyai, és ugyanarra az egy pontra, arra a kifejezhetetlen-apokaliptikus látványra (saját szocializálatlan Természetükre) függesztik dermedt tekintetüket. Továbbá egyetlen közös démonia beszél belőlük, Woyzeck „megtérítése” (elveszejtő szocializációs folyamata); végül pedig annyira „értik meg” csupán egymást, amennyiben *önmagukat* hallják a másokban. Itt mindenkiből lehetne Woyzeck, és senkiből, mert közöttük van Woyzeck.

A mű szövegének általános jellegzetessége, ennek megfelelően, a *lázás beszéd*, a gyors, a sebes, a zaklatott, a szaggatott-dadogó verbalitás, a már-már hadaró-hebegő botladozás a „surranó”, mélyből „előguruló”, feltörő szavak között. Ez a lázas beszéd egyúttal súlyos és hosszú — végtelen — *szünet*, mely hallgatás és csöndvilág közepette, attól körülveve hangzik föl. *Tehát* hihetetlenül intenzív, fragmentális, kopár, csupasz, beckett-i értelemben „egyszerű”, redukált beszédmódról van szó. Lázasságában *viszont* olyasmit áraszt magából, amire előtte és utána csak Shakespeare és Dosztojevszkij nyelvezete volt képes (Dosztojevszkij regénydialógusainak nyelvét ugyanis joggal tarthatjuk *drámai* beszédnek, egyúttal egyetlen, ormóttan monológ kvázi-dialogizálásának). A lázas beszéd középpontja, forró magmája az a woyzecki *lélekbeszéd*, amelynek az egész darab és szereplői a konfigurációi csupán. A darabban *ugyanaz* a lélek beszél, lázasan és redukáltan egyszerre. Nem más ez a nyelv, mint egyetlen dadogó, fragmentális monológ arról, hogyan fogadja el, lázadásán keresztül, a lélek Természete a világ Moráljának pusztítását önmagán; hogyan borulnak föl örület, normalitás, bűn és gazság normái, ha a Másikkal szembesülnek, hiszen a Másik a mindenkori örült és természeti *a többi szemében* (ebben és csakis ebben az értelemben jogos Sartre híres mondása, hogy ti. „l'enfer — c'est l'Autre”, hogy a pokol — a Másik); hogyan válik az autentikus és archaikus pusztítóvá és pusztulóvá; *hogyan veszi magára öntudatlanul és tehetetlenül (nem tehet mást, éppen ez a tette) egyetlenegy, és csak egyetlenegy ember e világ minden tébolyát, megszemélyesítvén azt, szó szerint futóbolondként, már-már a „fölborult fazék” bohóca*ként — Woyzeck monológja ez, anélkül, hogy mindig ő mondaná el személyesen, vagy akárcsak tudna róla, hogy az

övé ez a nyelv. Hiszen ő „most éppen” mással van elfoglalva: „rohangál a világban, mint egy nyitott borotva...”

A lázas beszédhez ugyanakkor a szövegközi-szövegalatti jelentések ütköztetésének technikája társul (néhány példáját bemutattuk már), az a módszer, amely Shakespeare-től Csehovig és Beckettig a drámanyelv egyik legmélyebb lehetősége. A főszereplők közötti párbeszédnek nagy része utalásos, célozgató, példálózva palástoló. *Arról beszélnek, és mégsem arról.* Ez a vonás a polgári Morál hipokrita világát és Woyzecknak (célozgatások, félig-kimondások labirintusa útján történő) lassú, körmönfont megkínztatását rajzolja ki. Mintha ez a szorongó, valami Bekövetkezőtől rettegő nyelvezet (a darab hangulati alaptónusa az *előérzetszerűség*), ez az apokalipszist váró kifejezőmód egyúttal siettetné is az összeomlást, mintha a szereplők — egyébként többnyire igen puritán, sőt lapidáris — nyelvének tabu alá helyezett titkos tudomása volna arról, mi fog lezajlani. Utalásaikkal, árulkodásaikkal, kozmikus pletykálkodásaikkal, alvilági és kültelki próféciaikkal egy preformált és eleve determinált drámai játék lefolyását segítik elő, melyben a szerepek az idők kezdetétől, „minden századok előtt” már ki vannak osztva. Itt mindenki tudja, hogy szertartásban vesz részt, nyelvi értelemben is, de senki sem esik ki a szerepéből, és a szövegközi-szövegalatti sikra terelt tartalmakkal is az előre elrendelt folyamatot követik, mondhatni „szolgálgják”. A szövegnek ez a sejtető, „alattomos”, kétségtelenül paranoid jellege tökéletesen megfelel a látomásos jellegnek, annak hogy *mindenki ugyanabba az irányba néz, de „ama pontot” nem látják, csak nézik.* Ennek megfelelően a szövegben sem mondják ki egészen azt, amiről *valójában* szó van, vagyis azt, ami *valójában* történik. Mindig egy virtuális, noha félreérthetetlen középpontból, „arról” beszélnek a szövegben, körbe-célozgatják, de a ragozási paradigma csak egészében adja ki, megnevezetlenül, az alapszót, hiszen ez tabu (a Morál világának tabuja) alatt áll. Mert kimondhatatlanul igaz léte csak a *kiszolgáltatni, kiszolgáltattatni* igének van.

Ennek a szövegkarakternek jellegzetes és baljósan csillámló példája Woyzeck egyik monológja, amelyre Marie egyetlen szava az alábbi módon csap rá: „*Woyzeck: Mögöttem jött, egészen a városig. Valami, amit nem lehet megfogni, nem lehet fölfogni, valami, amitől megháborodik az ember. Mi lehet az? Marie: Ember!*” (Es ist hinter mir hergegangen bis vor die Stadt. Etwas, was wir nicht fassen, begreifen, was uns von Sinnen bringt. Was soll das werden? — Mann!); illetve később Marie, Franz távozása után, így kiált: „*Ez az ember! Mint a megszállott.*” (Der Mann! So vergeistert.) Ebben a részletben új kontextuális értelmet nyer a *Mann* kifejezés, mert az előző jelenetben ugyanezt Marie az Ezreddobosra mondja: „*Was ein Mann, wie ein Baum!*” („*Micsoda férfi, mint egy jegenye!*” — *valójában célratörőbben: fa, szálf.*) Illetve: „*Ezreddobos: Én aztán férfi vagyok!*” Woyzeck szövegének Marie „Ember!” fölkiáltásával való végszavazása manifesztan ez: *Ember! miket beszélsz, mi van veled stb.* De vajon nem félreérthetetlen az a látens értelme is, hogy ez a megfoghatatlan, fölfoghatatlan lidércnyomás — ime az ember? Az örökké rejtélyes, archaikumban rejtőző, árnyékolt lélek?! („*Woyzeck: Minden ember szakadék*”, vö. a „kút”-hasonlattal.)

*Ugyanakkor* a darab szövege, igen sok ponton, brutálisan és csúfondárosan (első látásra is akasztófahumorról, morbid tréfákkal telített szöveg ez) kimondja a kimondandót — szentencia, dalocska, aranyigazság, példázat, mutogatás stb. formájában. Másfelől tehát a textus — *épületes*, mint egy középkori allegorikus moralitás. A szentenciózus és az utaló jelleg egyszerre jellemzi a *Woyzeck* nyelvét. Ez a kettősség, az egyértelműség és a sejtetés, az alapeszme *szervesen töredékes* formáltságából is adódik. Mert ahhoz, hogy a mindenkori, az aktuális néző, a *Most* színpadán kulcsot találjon, és behelyettesítéseit át újra és újra konszenzust teremtsen a mű köré, nyitva kell hagyni a formát, ritkásan, levegősen, hogy az kapcsolódhasson be, aki akar, a *woyzecki lélek elveszejtési rítusába*. A rítus mindig *ilyen*.

A *Woyzeck* ugyanis nem más, mint elveszejtés-rítus. Szertartás, középpontjában az áldozati „állattal” (lásd még állathecc-motívum). Megemlítjük, hogy konkrét, lélektani-mitikus tartalma ennek az elveszejtésnek nyilvánvalóan a *stilizált kasztráció*, amelynek számos phallikus szimbólum, motívum és kasztrációs utalás felel meg a szövegben. Néhány példát említünk. „*Marie: Vágtál vesszőt a Kapitánynak?*” (Hast du Stecken geschnitten für den Hauptmann?) — *Woyzeck és Andres vesszőket nyesnek a cserjésben (W. und A. schneiden Stecken im Gebüsch)*. Marie idézett fölkiáltása: „*Was ein Mann, wie ein Baum!*” és ennek jelenetzáró, ellentétes jelentése is ide tartozik; továbbá ugyanígy ellentétező jelkép az Ezreddobos kérkedő példálózása a kocsmajelenetben a „*kéménnyel*”, és Marie *Woyzeckre* vonatkozó megjegyzése: „*Mintha kútba nézne!*”; végül Marie így jellemzi az Ezreddobost: „*Úgy áll a lábán, mint egy oroszlán*” (Er steht auf seinen Füßen wie ein Löw). A hasonló idézetek és példák folytathatók lennének, a főntiek csupán utalni kívántak a kasztrációs motívum *nyelvi* jelenlétére; talán annyi kiegészítés szükséges ehhez még itt, hogy a kasztráció és a fölfokozott (megszégyenítő) szexualitás jelképei többnyire összekapcsolódnak a nézés, leskelődés, nyilvánosság, kitettség motívumával. Amikor például Marie és *Woyzeck* első párjelenetében Marie marasztalja élettársát, *Woyzeck* így felel: „*Nem lehet. Szemlére kell mennem*” (Kann nicht. Muss zum Verlas’); és pár sorral lejjebb ismételve: „*Mennem kell. Este a vásárban!*” (Ich muss fort. — Heut abend auf die Mess!). Mellékesen említjük, hogy az eredetiben talán ez a *fort* a leggyakrabban előforduló, mozgásos, kényszeres szó. A mozgásnak már elemzett, általános darabbeli funkciójával is kapcsolatos ez, mely a megcsalás után a tánc és a szexusbeli *mozgásvihar*, az ösztönörvény kifejezési köréhez láncolódik, például a kocsmajelenetbeli „*Othello-monológban*”: „*Woyzeck elfulva: Csak tovább... csak tovább!... Csak forogjatok, hemperegjete! Miért nem oltja ki Isten a Napot, hogy üzekedve egymásba gabalyodna minden férfi és asszony, ember és barom? Ezt meri, világos nappal, szemünk láttára, mint kézen a szunyog?* — Nőstény! Forró, forró az asszony! — Csak tovább, csak tovább! (*Fölegyenesedik.*) Hogy karolja a fickó, átfogja a derekát! Fogja, fogja, ahogyan eleinte én. (*Kábultan összeroskad.*)” Az „*immer zu*” jelentőségét fokozza, hogy még egyszer, a gyilkosság pillanatában, fordul elő, ugyanabban az *örvényes* összefüggésben: „*még rángatózik: hát még mindig? Még mindig? Csak tovább... (újra beleszúr)*”, majd a kocsmajelenetben így folytatja:

„Hiss-hass! Így szólnak a hegedűk meg a sípok . . . Mi szól odalentről? (*Földön fülel.*) Hé! Mit mondtok? . . . Szurd le . . . szurd le a szukafarkast?” A szukafarkas a nemi szerepek perversitálódásának jelzésével is összefügg, mely a „fölborult fazék” állapotának szerves része: „Mennyi bojt van az emberen! És az asszonyon nadrág.” (Függelék, 1. jelenet)

Minden rítus, fogalma és funkciója szerint azért töredékesen formált, hogy egy való vagy virtuális közösség *mitikus* tudására és aktivitására építsen, ezért magának a Büchner-nyelvnek a szintjén is, a brutális kimondás-kommentálás szintjén (vásári és kocsmajelenetek, protagonista figurák) is létrejön a csillámló kétértelműség: meghatározatlanul dermesztő látvány (s a közös tabu, ami kimondatlanul köztudomású) és a nagyon is kimondható, látható realitás között. Az, ami a felszínen, a látható-hallható *színen*, színről színre történik, az még nyersen kimondható; éppen azért, hogy a mélyben történő, csak vizionált-hallucinált létezésdráma ellepleződjék, mintegy „tükör által homályosan”.

A szövegkarakter kettősségének elemzése is, akárcsak a nyelvi motivikáé, azt mutatja, hogy a *Woyzeck* töredékessége *nem* a külső-biográfiai adottságból adódik. A darab nyelve „körülbelüli”, egyszersmind „túl” meghatározott. Alapkaraktere következőképpen a töredékes, *rendezhető*, újra és újra értelmezhető nyitottság. A létezők élete fragmentális, tehát beszédük is az. A *Woyzeck* nyelvének rendkívül rugalmas, többjelentésű szerkezete nyitottá, variábilissá teszi a művet. A nyelv kettős talányossága az előadás vagy az interpretáció számára csupán a mindenkori *itt és most* értelmezést, újraalkotást írja elő; nincs és nem is lehet e műnek igazi előadási hagyománya. Mert ez a nyelv egy mindig *Most*-ként interpretálandó, lejátszandó világállapotra mutat, a jelek mint nyelvi jelek, egyszersmind *a mindenkori idők jelei*, melyek továbbmondása és újrakezdeti jelenlét által válnak ismét csak: megfejtésekké, kulcsokká. A mindenkori porond- és játékmesterek pedig *mi* vagyunk: előadók és társszerzői — a tisztelt közönség. Kulcsot mindenkor *nekünk* kell találni. A rítus-roncs bennünk ritualizálódik — történik meg — újra.

## 2. A SZERKEZET MINT TÖREDÉK

A színek egyszerűen tipologizálhatók. Két visszatérő, ismétlődő helyszín köré csoportosulnak. Az egyik zárt, szűk; a másik nyitott, tág. Az egyik *Marie kamrája*, a másik a *Szabad térség* (Freies Feld). A „Stúdió K” használta változatban összesen kilenc jelenetnek ezek a helyszínei. A kommentár, a narráció, a „megmutogatás”, a világ válasza a történetekre, tehát az epikusabb anyag a *Kocsmá-* és a *Kaszárnya-*jelenetekbe sűrűsödik, szintén kilenc alkalommal. E kettő között áll a *Kapitány* illetve a *Doktor szobája*, mint a köztes, az előzőek vonásait egyaránt magukon viselő helyszínek, összesen négy jelenetben.

A jelenetek általában rendkívül nyitottak, szinte esetlegesen végződnek és kezdődnek, éppen ezért könnyűszerrel összevonhatók, földarabolhatók, egymás mellé

rendelhetők, sorrendjük is fölcserélhető. Nem azért töredékesek, mert sorrendjük ismeretlen vagy kétséges, hanem belső szerkezetük fragmentális jellege miatt. Büchner jelenet-technikája itt is, akárcsak a *Danton halála*-ban (mely szintén shakespeare-i hagyományokat idéz) kis, koncentrált, gyors tempójú helyzetek lefuttatásából áll. E rövid, intenzív jelenetek mintegy robbanótöltetekként aknázzák körbe a drámai történetet. Következésképpen úgynevezett ívekről, szimmetriákról, a dráma „klasszikus” arányairól és architektonikájáról értelmetlen volna beszélni. Itt is, mint az igazán jelentős drámai műveknél mindig, *nem sok* történik, hanem az adott, kevés cselekmény-anyag újra és újra lejátszása, körbejárása zajlik. A *Woyzeck*nek tulajdonképpen két igazi eseménye van, melyek köré elrendeződik a mű: a Marie—Woyzeck kapcsolat háromszöggé bővülése, melynek során Marie megcsalja Woyzecket az Ezreddobossal, illetve a gyilkosság, ami a háromszög következménye. (Az ötödik variáns szerint a gyilkossághoz tartozik tulajdonképpen Woyzeck öngyilkossága is: maga ellen fordítja, visszafordítja *ama kést*.) Tehát mindössze egy megfosztás és egy elveszejtés *történik*.

A jelenetek ivességéről tehát azért sem lehet beszélni, mert egy, töredékességében is kérlelhetetlen, megállíthatatlan lefutásról van szó, arról, hogy *valami* szörnyűnek *be kell* következnie. Ez végig köz-tudomású, mintegy nyílt titok a darabban, és ennek a megnevezetlen apokaliptikus valaminek (szocializálhatatlan természetünknek) Woyzeck gyilkossága csupán a beálló *előjele*. Ahogyan Shakespeare-nél is a királygyilkosság valami *vég-nek* az *előjele*, előre-definiálása egy állapotnak. Ami történik *még nem Az*, holott a világ állapota, valójában, *már Az*. Woyzeck elveszejtésének mint önnön lázadó mészárlásának a kikényszerítése, gépies lejátszása: *már Az*, de ez a bekövetkező, eljövő vég éppen csak e kikényszerítés által teljeseedik be. Amennyiben Woyzeck *egy végállapot véres bohóca*, annyiban eleven bohócnak öltöztetett *bábu* is, akit dróton rángatnak. Ha egészen brutálisan tervezhetnénk meg a darab előadását, akkor egy cirkuszi állat lehetne a főszereplője, aki-ami hecceltetik és idomíttatik egyszerre — erre utal a Függelék első két jelenetének állathecce. A vég kezdete: a bábu és az állathecc. Az állathecc a Függelék 1—2-ben részben állatmutatvány, részben állatfigurás bábozás, amely imitálja a Woyzeck-történetet magát, a régi színpadi betét-formára is emlékeztetve.

A szerkezet tehát, a nyelvhez hasonlóan, nyitott; mozgattatik és „rángattatik”: vázaltszerű. A jelenetek nem autonóm egységek, *hiszen* itt mindenki — magán kívül van. A szerkezet a mű antropológiájára és nyelvére felel, annak korrelátuma. Az *örületet* is így nevezi a köznyelv: „magán kívül van”, „kifordult önmagából”, „nem tud magáról”, „nincs magánál”, „nem lehet ráismerni”, „nem ura önmagának”, és végül az árulkodó formula: „kivetkőzött emberi mivoltából”. Vagyis az örült: *mezítelen ember*. Büchner *Woyzeck*-ja az egész világirodalomban is ritka módon képes mezítelennek ábrázolni az embert, irgalmatlanul és könyörtelenül; s a végsőig képes redukálva beszélni (tehát: cselekedni) arról, aki mezítelenségében saját „természetének” végletesen kiszolgáltatott, aki nem más, mint a többiek, a körülállók „moráljának” (hamis szocializációjának) áldozata. S ez az ember talán csak éppen

ezen a végponton, a téboly „odujában” (mely „kampósszög verte lyuk az égbolton”) lehet: önmaga. Íme a világ bohóca, a bábu, az áldozati állat, a mezítelen, nincstelen szabadság. A „borbély”, aki már csupán „egy nyitott borotva”.

A vázlatosságból következik, hogy a szerkezet mint zárt egész, nem létezik, hanem minden egyes előadásnak ki kell találnia a maga önálló szerkezeti képét a darabról. Itt a jelenetek mindössze szinopszis-szerű lehetőségek, szöveges instrukciók: ez, mondhatni, *a szegények dramaturgiája*.

### 3. A KAPCSOLATOK HÁLÓJA ÉS RITMUSA MINT TÖREDÉK

A kapcsolatok alaprajza olvasatunk szerint a következő: a középpontban álló Woyzeckhez egyfelől a Kapitány és a Doktor kapcsolódik, akik egymás paralel figurái és kontrasztjai is (vö. első párbeszédüket, melyben egymást moderálják, szabályozzák csúfondárosan: a Kapitány ugyanazokat az aranyigazságokat és „józan” tanácsokat vágja a Doktor fejéhez, mint a Woyzeckéhez, például hogy „ne rohangáljon annyit”): a két figura ennek megfelelően egymás riválisa és kiegészítője, komplementerje. Másfelől Marie ambivalens módon kapcsolódik Woyzeckhez. Azért ambivalensen, mert az Ezreddoboshoz is kötődik. Végül konfidens módjára kapcsolódik a főszereplőhöz Andres: ő barát, bizalmas, „néma” tanú, afféle *pauper* Horatio. Az emberi kapcsolatok hálózatában központi szerepe van a szexualitásnak (de nem az erotikának!), mint a Woyzeck-sorsprobléma kifejezőjének és motorjának. Ezzel összefüggésben emeljük ki a tiltások és megengedések rendszerét, mint az említett szocializáció egyik formáját. A Kapitány és a Doktor, egyben egymással is rivalizálva, tiltják Woyzecknek „törvényen kívüli” kapcsolatát Marie-val, mert nem morális, nem „rendes” dolog; ugyanakkor kifejezett kéjesőként végignézik, sőt kajánul elősegítik az Ezreddobos—Marie viszonyt (még mindig jobb, ha helyettük legalább elvégzi valaki azt a megfosztást és kasztrációt, amit ők szeretnének megtenni). Woyzeck tiltja az Ezreddobos—Marie viszonyt, az Ezreddobos viszont mintegy lejátsza és megvalósítja azt, amit Woyzeck elveszít, illetve amit a Doktor és a Kapitány — közelítve a sugalmazáshoz — végignéz. Az Ezreddobos mintegy végigviszi és beteljesíti azt az állati kísérletezést, amit a (manifeszt örült) Doktor, és a (moderáltan örült) Kapitány folytat Woyzeckkel. A szexualizált kapcsolatok egyszerre hetero és homoszexuális jellegűek (Doktor—Kapitány 1. Woyzeckkel, 2. Ezreddobossal, 3. egymással szemben), s melyeket nyelvileg az állatfiziológia és a szex-szimbolika kifejezéseiben végigkísértünk. Egészen *töredékes* viszont, *tehát rejtetten középponti* Marie és Woyzeck frusztrált szeretetkapcsolata, egyáltalán a két ember viszonya. (Itt említjük azt a csillámlóan mélyértelmű tényt, hogy a Függelékben megadott 6. jelenet szerint Woyzeck *fiát* Christiannak hívják, ahogyan az 1824. augusztus 24-én Lipcsében nyilvánosan kivégzett Woyzeck nevű borbélynak is ez volt a keresztnéve!) A két ember szeretetkapcsolata már-már csak emlékként, Woyzeck egy-egy rövid visszautalásában, tömör mondatában jelenik meg, mint a közös árvaság, testi-lelki szegénység és a



kettőjüket összefűző kisemmizettség egyetlen — a darab idejére már elveszett — menekülési lehetősége. A „semmik”, az áldozatok elementáris egymáshoz kötöttsége ez a viszony; ez az elementaritás az, ami kivérzik, kivéreztetik. A plebejus emberpár közvetlen, szabad szeretetkapcsolata *mint* antropológiai modell. Tehát így is sarkítható: *szeretetkapcsolatuk—világfosztottságuk*. Mindenből kivetettségük állapotában egyetlen egy marad meg szabadon: a Másik. Ennek elvesztésekor kezdődik a „Woyzeck” című dráma, amikor ti. a Másik már — a pokol. Csak addig szabadok ugyanis, amíg elfogadják ezt a helyzetet a világgal szemben: ez a darab előtti helyzet. Ez a „szemben” azonban gyakorlatilag elviselhetetlen, tehát halálra van ítélve. Marie, ilyen értelemben, kilépésével *nem* bűnözik; nem tehet mást — *valóban* a létezés proletárja.

A kapcsolati hálónak a dinamikáját ugyanakkor éppen ez a néma és veszendő szerelem határozza meg, ez a megmaradt szabadsága a „semmiknek”. Mert ezért a megmaradt menekülésért, az egyetlen „valamiért”, „Marie kamrájáért” folyik a többiek, a „valakik” küzdelme. *Lerombolni a természetet, és „morálishan” előteremteni* Woyzeckből is, Marie-ből is a „természetit”, az instrumentumként használható, kisajátítható fiziológikumot, *tehát* a megsemmisített személyt (lásd: a bábu jelentésköre) — ez a darab legmélyebb, legalapvetőbb eszméje, melyet a tabu alá helyezett *kiszolgáltatni, kiszolgáltatattatni* ige rejt magában. A darabban *mindenki ezt a két embert akarja megszerezni*. Itt emberi kapcsolatok nem lehetségesek, csak hatalmi viszonyok, és *e berendezkedés tökéletességéért folyik a harc, melyet még ez a kamra is veszélyeztet és zavar*. A dinamika tehát: elveszejtetni Woyzecket, elveszejtetni Marie-t. E világméretű kapcsolatképtelenségre utal a dialógusok általánosan redukált jellege (ami dramaturgiailag persze csak növeli a mű intenzitását): mindenkiről csak annyit tudunk meg, amennyi a saját, adott szituációjához és mozgattatásához szükséges, mindenki csak annyi — és nem több —, amennyire részt vesz a kiszolgáltatási-kasztrációs ritusban. A kapcsolatok töredékes ábrázolása az általános redukcióban és az említett „monologikus dialógusokban” nyeri el formáját. Ezáltal a kapcsolati háló a benne vergődő figurák általános, *vegetáló* létezőmódját adja ki, mint világszövedéket. És ez mindenkire érvényes, kivétel nélkül. A vegetáció egyúttal ama várakozás (dermedt pillantás) is, amikor már csak a minimumra redukált, kopasz „nincs tovább” van, a véget megelőző pillanat és művelet — az automatikus rágcslálás (ahogyan a „Stúdió K” előadása végződik, amelyben Woyzeck nem lesz öngyilkos, hanem manifeszt idiótává épül le). Mindenki *Arra* néz, de „semmit” sem lát — önnön rémületén kívül. Büchner *Woyzeck*-ja a fölfordult Kozmoszba zárt ember epifániájának *legalsó, leganimálisabb, legsötétebb, legéjebb és legarchaikusabb félálom-helyzete*. Az úgynevezett „Hajnal” mindenféle ígérete nélkül. Ami a darab végén kezdődik, az a darab folyamán kaotikussá rombolt természet puszta, értelmetlen múlása.

Itt kell visszautalni a *dolgozatunk* című válaszított kifejezésre. „*Kapitány: Woyzeck! Úgy rohangál itt a világban, mint egy nyitott borotva, az ember megvágja magát vele (!): úgy lohol, mintha egy regiment heréltet (!) kellene megborotválnia, s a kimiskároltak (!) fölakasztanák utána az utolsó szőrszálla (!).*” (Woyzeck! Er läuft ja

*wie ein offnes Rasiermesser durch die Welt, mann scheidt sich an Ihm:* Er läuft, als hatt' Er ein Regiment Kastrierte zu rasieren und würde gehenkt über dem langsten Haar noch worm Verschwinden.) E teljes hasonlat, melynek folytatása is jelzi a szöveg általános sűrűségét, és az említett motívumok koncentrált jelenlétét, a hasonlat nemcsak a foglalkozása szerinti borbélyt jellemzi, és nemcsak a gyilkosságra meg a kasztrációra meg az öngyilkosságra vonatkozik (az 1982-es kiadás szerinti 15. jelenetben van egy beszédes ríposzt: „*Woyzeck*: Ez a kés mit kóstál? — *Zsidó*: Mint a borotva . . .”), hanem az emberi világ általános kinszenvedését *hasonlítja*: az egyedül létező valóságot, azt, amit csak ez „a nyitott borotva”, ez a mezítelenre tébolyult lény képes immár fölfakasztani. *Borotvájával, tehát önmagával.* A borotva szó csillámló kétértelműsége: fegyver és orvosi szerszám (akkoriban még mindenképpen), továbbá szó-alatti jelentésében *a gyilkos és az áldozat kontaminációja*: mindez csak a legnagyobb művészek számára nyilvánvaló, paradox tapasztalatra utal, a létezőknek arra a drámájára, amelyben Marie meggyilkoltatása mellett legalább annyira áldozati a *Woyzeck* tébolya is, mely meggyilkoltatja vele Marie-t.

A redukált, töredékes jellegből adódik (a töredék, ismételjük, itt nem hiány, hanem másfajta szervesség), hogy — a nagy drámák módján — a kapcsolati háló ritualizált mozgásokból, dialogizált szimmetriákból áll. A rítus abszolút szükségszerű, mely egy néma és megváltatlan világállapottól meghatározott. Ez a predetermináltság azonban a *Woyzeck* idejére már személytelen és anonim démonként uralkodik a mű rítusa fölött, mivel *ebből* a világból már régen tökéletesen hiányzik, kiveszett a rítus alapja (megfosztatott tőle), az, hogy valaminek a nevében, és az, hogy valamiért, valaminek-valakinek a dicséretére, illetve egy közösség céljainak az elérése érdekében *kell* lejátszani. Eltűnt az, ami-aki maga volt az üdvözítő-megerősítő stb. kényszer: maradt az üres „kell”. A rítus *genuin* megerősítés. Itt pedig az elvesztés, a megfosztás, a kisemmizés megerősítése vált a rítus mintegy negatív funkciójává. A *Woyzeck* egy „minden halott”-állapot (Marie szava ez) megerősítése, tehát pervertált szertartás. Egy szubsztancia nélküli rítus-törmelékét látunk: metafizikai értelemben vett töredékét a töredéknek. Ebben az esetben a rítus, mint alapját vesztett, de pusztá mechanizmusként megmaradt, holt akciósorozat, így fogalmazható meg: valaki, *mondjuk Woyzeck*, a természet és az ártatlanság embere, ám *ezért* szükségképpen főszereplője egy megkínzgatási processzusnak, melynek végén az emberi természetesség romboló természetté változik. (A Jónak Gonoszba fordulása, és viszont, a két princípium, mint világmozgató elvek kölcsönös perverziója és travesztiája, gnosztikus hagyományra nyúl vissza, mint ahogy a „semmik”, a nincstelenség forradalmi, plebejus és eschatologikus eretnkségeinek sorozatában évezredek óta mindig ez a pauper-antropológia fogalmazódik újra.) Be kell bizonyítani, hogy *Woyzeck* olyan, amilyenek a magát „Világ”-nak kinevező csoport látja. Itt a „homályos tükör” változik a *színről színre* eszközévé, és a „színről színre” homályosodik *torz tükörré*. És ha nincs többé semmilyen instancia, mely ellen-tükörként, mentőelvként működhetne, akkor nincs többé semmiféle rend sem, tehát a rítus csak perverz lehet; a nyelv, az alakok, a szerkezet, a világ, a mű pedig kizárólagos értelemben: fragmentum.

A darab szereplői, Woyzecket és Marie-t kivéve, egytől egyig annak az *örültségnek a disszimulánsai* (hiszen *mindig* lesznek új s új áldozatok, tehát az ál-normalitás fönnttartható), amit nem vállalnak, nem vállalhatnak — inkább vállalja „ez a szegény ördög”, aki „semmi”, vagyis: különbözik. Ily módon a „körülállók” erényes, ál-normális emberek „takaréokra állíthatják” tébolyukat, mert instrumentalizálták Woyzecket: *ez az ő szocializációjának, mint elveszejtési szertartásnak az értelme.* Woyzeck helyzete tehát abban lel mélységesen lázadó és lázító kritikai tartalmat, hogy mások tébolyának — a világnak — van kitéve, abba van belekergetve és az ő tébolyának a manifesztálása nem más, mint a többiek megmenekülésének a föltétele. Ebből következik, hogy itt nem művészi játékról, hanem véres, egzisztenciális szertartásról van szó, melyben egyetlen létkérdés van, a versenyé: ki kit győz le? ki kit fal föl? És *ha* ez az egyetlen kérdés, *akkor* a világ állapota — Marie szavainak megfelelően *halott*. A Büchner művében rejlő funkcióváltás kétségkívül jövendőli a romantikus esztétika premisszái felől az „aktivista” modern esztétikákat, amelyeknek, ha van olykor antropológiai-történetfilozófiai bázisuk (akarva vagy nem akarva), akkor az a szegény-antropológiával, az anti-klasszicista kultúra-fölfogással kapcsolatos.

A szereplők általános kapcsolatképtelenségének paradox velejárója, hogy mindenki *természetesen* Woyzeckhoz keres kapcsolatot, mindenki őt szólítja meg, mindenki róla beszél; hiszen mindenkit érdekel ez a „különös káosz” — el kell veszejteni. Saját kapcsolatképtelenségük perverz módon oldódik, közösséget teremt köztük: Woyzeck rejtélyének a megfejtését akarják, sóvárogják, azt, amik ők *nem*. Nos, éppen az a lehetetlen és elképzelhetetlen számukra, hogy éppen „ez a szegény ördög” ne legyen olyan, mint ők. Ezért hát ki kell nyilvánítani Woyzeck tébolyát, ami valójában *nem az övé* (ettől bábu a bábu, hogy nem önmaga: működtetik), hanem a világé. A Morál a Természet képében mérsárolja le Marie-t.

A mű kapcsolati hálója egyben a *csapda koreográfiája* is. A szertartás fogalmának kifordulása: legyen a bűntelen bűnös, legyen belőle gyilkos „a mi képünkre és hasonlatosságunkra”. A gonosznak igazsággá-átfordulása ez, a rossz legitimálása, azáltal, hogy — *igaza van*. A darab *tragikuma tehát a kivéreztetés sikerében áll*: Woyzeck gyilkosságának kikényszerítésében, mint sikerben. Ettől kezdve ugyanis már a körülállók oldalán az igazság: a Morál igazsága. Minden előadásnak szembe kell néznie ezzel az alapvető helyzet-váltással. A világban tehát Woyzeck: *árva*, azaz egyszeri, társtalan és gyermekesen *eredeti*; külön, azaz — elpusztítandó idióta. Ennyiben, és csak ennyiben — *de profundis* — visszaul egy alapvető árvaság-megkínztatás-elveszejtés rítusra. Távolról földereng az alapminta, egészen matt, ólomszürke egek alatt, a kihűlt Földön: „*Marie*: Minden halott! Megváltó! Megváltó!” (Az 1982-es magyar szöveg szerint a 16. jelenetben mondja ezt a Bolondnak!)

Az archetipikus jelleg a kapcsolati hálóban, illetve a szereplőkben is föltalálható. A körülállók gépiesen tudják, hogy mi fog történni, *akár egy bábszínházban* — csak maga a bábu nem. Tudják, mert meg kell lennie. Mindez a nem-klasszikus színjáték

tradícióját folytatja. Találkozunk a vásári játékok, az ősi, népi és rituális színház típusaival, sematizált figuráival: a Katonával (Woyzeck), az Ördöggel (Doktor, Kapitány), a középkori moralitásokból az „Incubus”-szal (Ezreddobos), a „Succubus”-szal (Marie, a házasságtörő asszony), a „némával” (Andres), a protagonistával (Bódés, Zsidó, Nagyanya), s végül a Bolonddal. A figurák, összefüggésben az egész mű reduktív jellegével, *nem* egyénítettek a szó polgári-dramaturgiai értelmében, hanem félig-allegorikus típusai *a* helyzetnek, *az* állapotnak. Nyugodtan értelmezhetjük tehát (ahogyan a „Stúdió K” előadása is tette a legtöbb ponton) *allegorikus bábtragédia*, annál is inkább, mivel a szövegvariánsok mindkét Bódés-jelenetben a *Woyzecket* bábjátékban jelenítik meg. A bábozás nagy szerepe a nem-klasszikus színjátszásban közismert (pl. a középkori színjáték, a német szomorújáték, a moralitás, a keleti színház stb.). A Büchner-darab színjátéki és szemléleti hagyománya ezen a forrásvidéken található, továbbá a rövid drámai példázatban, mely szentenciából, közmondásból, illetve utcai énekekből, románcokból, a marginális kultúra műfajtörmelekeiből építkezett. A maga korában végeredményben társ nélküli — talán egyedül Kleist világlátásában van néhány hasonlóság, de drámateremtési módszerében semmiképpen sem. A bábjáték, a vásári játék, és a már eltűnő *commedia dell'arte* éppen a klasszikusnak nevezett Goethe fejlődésében is nagy szerepet játszott (különösen itáliai korszakában és weimari tartózkodásának elején, amikor karneválok és álarcosbálok rendezése is kötelességei közé tartozott).

Büchnert műfaji és nyelvi, valamint kapcsolatábrázolási társtalansága végül is egyedül az „elsüllyedt” Shakespeare világához közelíti, abban is elsősorban a mindenkori sírásók, kapusok, kibeszélő alantasok, bolondok és szolgák látásmódjához. A *Hamlet*-beli sírásóknak csak a fejük látszik ki a földből, s ebből a perspektívából (a végső bukás, *az egyenlő halál* és a sírbatétel alsó világából) mindent élesen, tisztán és csúfondárosan látnak. Ahogyan Woyzeck is egyre süllyed és merül, egyre mélyebbre gázol a tóban, s végül már csak a feje van kinn. . . Ez a tó: vér és mocsok, szenny és pocsolya; ama víz, mely a megváltatlan visszatérés közege. E műben az a néma pauper-világ szólal meg, az az artikulációjától is megfosztott nincstelen-kultúra, amelyben a világ mindenkori szegényei, eleve meglévő haldoklásukat-vegetációjukat *végzik*. A mindenkori „ellen-kultúra” mindenkor *anarchikusan klasszikus* főműve a *Woyzeck*. Az eredeti családneven szereplő katonaborbély személyének, mint *a* személynek középpontba-állítása nem más, mint a némák megszólaltatása, a világ-szegények, a bábuk szabadságnélküli artikulációjának *megnyitása*, egy radikális pauper-antropológia tette. Az ezen antropológia teremtette Altiszt szemben áll a Családapa (a diderot-i középfajú színmű) és a Fejedelem (tragédie classique) antropológiájával. Esély nélküli antropológia a szegény-antropológia, tehát integrálhatatlan. Másfelől viszont elpusztíthatatlan is: érvényessége szinte szuprahisztorikus. Mindenben nyers és nem békülő, „torz” és „formátlan” marad. Az, ami: töredék. Elképesztően különöc töredezettsége, nonkonformizmusa és nyitottsága elkerülhetetlenül *esztétikai rebellio*, mely egyben ráirányítja a figyelmet, radikális embertana értelmében, *az elveszejtés és szabadságnélküliség negatív üdvtörténetének*

*megújuló ismétlődésére.* Ezzel szemben pedig, amíg lehetséges ilyen mű (illetve előadása: interpretációja), ha tetszik, ha nem, válaszra vagyunk kényszerítve: hogy ezen ismétlődő processzus bűnrészesei *maradunk*, vagy sem.

Mert jámboran brutális történet ez, azzal a morális tanulssággal, hogy hogyan bűnhődik a bűnös, és azzal az épületes igazsággal, hogy hogyan válik vegetáló állattá, a morál által elveszejtett természeté, egyszóval hogyan válik hasonlatossá a többiekhez. Épülünk közben, tehát: *leépülünk benne*. E darabban minden végignéztik velünk. Minden látható, de már semmi sem autentikus-valóság. *Nemcsak részesek vagyunk, hanem cinkosok is.* Épülünk, tehát leépülünk: rész-vételünk által. Ezt a befogadásmódot következtetesen a mű. A *Woyzeck*-darabnak valóban radikális, és az ún. akció, illetve aktivizmus-esztétikát előlegező célja eszerint az, hogy a lehető legbrutálisabb hatást hozza létre, éppen azért, hogy a folyamat végén a „körülállók” *mi leszünk*; morálisan és természetien *benne állunk* a közepén, bevonódunk az izmos szertartásba. Bűnösök leszünk, tehát felelősök, ami a kívánt hatás végcélja: mindaz, ami egymástól izoláltatott, most napvilágra kerül. Ez a darab önkéntelenül rájátszik a színházi hatás elvileg lehetséges végpontjára: a néző provokatív destruálására, beszennyezésére, bemocskolására és kifosztására. Hogy cselekvően tiltakozzék önmaga ellen. Ahogyan Büchner gúnyolódik az épületességen, saját „épületes” szövegeinek ironikus állítva-tagadásán át, éppen úgy gúnyoltat ki néma körülállásunk, jelenlétünk (a színházban vagy az olvasás folyamán), mely morálisan kétséges helyzetbe taszít mindnyájunkat — közelebb kerülünk a *voyeur* Doktorhoz és Kapitányhoz, azáltal, hogy mi is nézzük a *Woyzeck*—Marie történetét. Az épületes tanácsok és szentenciák gúnyos sorakozása a szövegben — jogosabbnál jogosabb arculcspásunk. Valaha eleven dráma-köznelyi elemek törmelékeiből, üvegszilánkaiból áll ama összetört (homályos) tükör, amelyből egy félkegyelmű néz vissza. Akiknek mutogattnak a képek, azok lesznek valójában a Kórus tagjai, és nem a kocsmá vagy a vásártér közönsége. Itt semmi sem *jel*-kép ugyanakkor, itt minden csak *Natura*. A *Woyzeck*: mezítelen játék, *per definitionem* érzéki, s nem is képes más lenni. Pedig csupán azt mutatja, amit úgyis mindig *nézünk*. A *voyeurség*, mely másik arca a „vásári” mutogatásnak, exhibíciónak: állandó motívum, s különösen a Doktor alakja hordozza: „Uraim, fönt vagyok a tetőn, mint Dávid, amikor *Bethsabét látta; de nem látok egyebet, mint a lányotthon cul de Paris-jait.*” (Függelék, 5.) (A *cul de Paris*: vattázott alsószoknya.) Illetve: „*Gyerekek: Gyerünk, hogy még lássunk valamit!*” (22.) A *Woyzeck* a tekintetet *Arra* a pontra szögezi. S kell-e annál több, hogy a „művelt közönség”, önmagát megkérdőjelezve, önmaga morálisan visszafogott-szabályozott archaikus természetébe (ami hamis szocializációként kompenzálódik) „beleöszölve” beszennyeződjék? Tehát ott és akkor, az legyen, ami. Várakozás közben, némán, dermedten tekintve *Arra*, ahol a mindenkori *Woyzeck*-történet, a szegények antropológiai drámája zajlik, akárcsak egy rút esti mese, egy ijesztő altató:

„*Nagyanya: Gyertek ide, kis pulyáim! — Volt egyszer, hol nem volt, volt egy szegény gyerek, nem volt annak se apja, se anyja, mind meghaltak, nem volt annak senkije a világon. Mind meghaltak, ő meg útnak indult, s kereste őket éjjel-nappal. És*

mert a földön egy árva lelket sem talált többé, hát föl akart menni az égbe, s a Hold olyan barátságosan pislogott le rá. És ahogy végre odaért a Holdhoz, hát látja, tisztára odvas fa az egész. S akkor tovább ment a Naphoz, s ahogy odaért, látja, hogy nem más, csak egy elhervadt napraforgó virág. Aztán ahogy a csillagokhoz ért, csupa arany legyecské volt, oda voltak tűzdelve, mintha a tövisszúró gébics tűzdelte volna őket a kőkenyibokorra. És amikor újra vissza akart menni a Földre, a Föld se volt már más, mint egy fölborult fazék. Akkor aztán igazán egyes-egyedül volt, és leült, és elkezdett keservesen sírni, és még most is ott ül, és még most is egyes-egyedül van.”

## IRODALOM

Almási Miklós: *A drámafejlődés útjai*, Akadémiai 1967 — W. Benjamin: „A német szomorújáték eredete”, Angelus Novus, Magyar Helikon, 1980. — E. Bloch: *Th. Münzer, als Theologe der Revolutionen*, Tübingen — A. J. Gurevics: *A középkori ember világgépe*, Kossuth, 1976 — Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*, Magvető, 1978 — Lukács György: „Novalis”; „A tragédia metafizikája”; „A nem tragikus dráma problémája”; „Két út — és nincs szintézis”; *Iffjúkori művek*, Magvető, 1977 — Lukács György: „A fasiszta módra meghamisított és az igazi Georg Büchner”; *Német realisták*, Szépirodalmi, 1955 — H. Mayer: *Georg Büchner und seine Zeit*, Berlin 1947 — A. és F. Schegel: „Athäneum-töredékek”, *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, 1980 — G. Steiner: *A tragédia halála*, Európa, 1973 — F. Strich: *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Weimar 1910 — F. Strich: *Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit*, Jéna 1922 — Tatár György: *Utószó Thomas Münzer: „A Gideon kardjával” című művéhez*, Helikon, 1982 — P. van Tieghem: *Le romantisme dans la littérature européenne*, Párizs 1969 — K. Viëtor: *Georg Büchner, Politik, Dichtung, Wissenschaft*, Berlin 1949 — O. Walzel: *Deutsche Romantik*, München 1908.

## RESÚMÉE

Péter Balassa: „Wie ein offnes Rasiermesser”  
(Über Büchners Woyzeck-Fragment und die Anthropologie der Armen)

In der Studie wird das dramatische Fragment des Dichters Georg Büchner auf Grund der erhaltenen Textvarianten analysiert. In der Einleitung wird die Fragmententheorie der romantischen Ästhetik kurz dargestellt, die nach der Meinung des Autors in den „ketzerischen”, nicht-kanonischen Traditionen der europäischen Kultur ihre Wurzeln hat. In der Analyse wird die Behauptung untersucht, dass der *Woyzeck* notwendigerweise, *seinem Wesen nach*, nicht einfach wegen des frühen Todes von Büchner fragmentarisch sei. Die wichtigsten Feststellungen des Aufsatzes sind die folgenden. Die Untersuchung der Sprache des Werks zeigt die Reaktivierung der anthropologisch-sprachlichen Überlieferung der Armut auf, unter Bezugnahme auf die Sprache der Frühchristlichen Werke und der mittelalterlichen

Manichaerschriften bzw. anderer Ketzertexte und auf sprachliche Formulierungen von Shakespeare; ferner wird die ursprünglich konfus-ketzerische Sprache des Kopernikanischen Weltmodells anschaulich gemacht. Es wird bewiesen, dass die zwei Zentralbegriffe der Sprache des *Woyzeck* „Natur” und „Moral” sind, durch deren Gegenüberstellung die volle Bedeutung bzw. das Konfliktsystem des Dramas ausgeprägt wird. Die Analyse versucht im weiteren nachzuweisen, dass der *Woyzeck* ein fragmentischer Initiations- und Kastrationsritus bzw. ein entarteter Sozialisationsprozess ist. Schliesslich werden diejenigen nichtklassischen, nicht-kanonischen dramaturgischen Traditionen (Puppenspiel, Marionett, Gassenbühne usw.) besprochen, die im Bereich der Schauspielkunst der Anthropologie der Armut entsprechen.

## DOKUMENTUM

### A NÉMET IDEALIZMUS LEGRÉGIBB RENDSZERPROGRAMJA

ZOLTAI DÉNES

BEVEZETÉS

Hegelnek századunkban közzétett kéziratok hagyatékából került elő az a mindkét oldalán sűrűn teleírt jegyzetlap, melyet „a német idealizmus legrégibb rendszerprogramja” néven emleget a szakirodalom: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. (Közreadta F. Rosenkranz 1917-ben: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917*. A dokumentumot ugyancsak közzétette Johannes Hoffmeister: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1936.) A kézírás kétségkívül Hegelre, a tübingeni tanulmányainak befejezése (1793) után évekig berni házitanítóságot vállaló, közben saját gondolkodói világképét szüntelenül újabb tanulmányokkal alakító ifjú radikálisra vall; az *eszme* viszont, amely a meglepően érett programból sugárzik, valószínűleg nem az ő szellemi szülőtte. 1796-ból, esetleg 1797 elejéről származhat az írás; szenvedélyesen szárnyaló hangjából, részgondolataiból vissza lehet következtetni a forrásokra: Schillerre (Levelek az ember esztétikai neveléséről 1795); a francia forradalom kortársaként fölnőtt új német filozófus- és költőgeneráció két legnagyobb hatású mentorára, Kantra és Fichtére; a jegyzetírónak az ötéves tanulmányok alatt megismert tübingeni szoba- és eszmetársaira, Schelling és Hölderlin egykorú — dolgozatokból, költeményekből, levelekből jól ismert — gondolataira, egyáltalán a francia események német visszhangjára is. A szerzőség kérdését a filológia mindmáig nem tisztázta egyértelműen (lásd erről újabban Xavier Tilliette: „Schelling als Verfasser des Systemprogramms?”, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. von Manfred Frank — Gerhard Kurz, Frankfurt am Main 1975, 193. skk. o.). A különböző vélemények mindamellett egyben eléggé egyetértenek: az úgynevezett „rendszerprogram” gondolati magva minden bizonnyal Schellingtől származik, aki viszont kiváltképpen a költőfilozófus jóbarát, Hölderlin eszmevilágának erős hatása alatt jutott legfontosabb és legeredetibb tételeihez. Egy igen kézenfekvő megoldás e filológiai érdekű vitában eleddig — sajnálatos módon — kevés támogatásra talált. A „rendszerprogramnak” nevezett, de legalább annyira a korszak egyedülállóan összefogott filozófiai dokumentumának is tekinthető jegyzetlap a tübingeni teológiai konviktus három egykori eszmetársának, Hölderlinnek, Schellingnek és Hegelnek éveken át tartó közvetlen — személyes, majd közvetett-rejtett — „együttfilozofálását” is bizonyíthatja, azt a *Symphilosophierent*, amelyet majd a korai romantika jénai köre tesz az új típusú filozofálás programjává (vö. erről Friedrich

Schlegel 125. sz. Athenäum-töredékét, in: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest 1980, 284. sk. o.); az a legendás kör, amelyben nem akármilyen szerepet játszott a Schlegel-testvérek mellett maga Schelling, a jénai egyetemre Goethe egyetértésével meghívott, s így 1798-ban, huszonhárom évesen, egyetemi katedrára lépő ifjú professzor, a jénai akadémiai ifjúság rajongott filozófus-példaképe. Az 1796-os „rendszerprogramból” mindenesetre ő épített ki elsőként komplett gondolatrendszert: alig három-négy év leforgása alatt. *Creatio ex nihilo*ra persze ő sem volt képes, rendszerét nem a semmiből teremtette. A jénai „együttfilozofálást” a tübingeni alapozta meg.

A „rendszerprogram” szövege, jelképnek is fölfogható módon, egy (föltehetően csonka) mondat zárószavával indul: „... egy etika”. A folytatásból kitűnik, egy olyan etika, amely Kantnál, a „gyakorlati ész” kritikusánál nagy lehetőségként bukkant föl, s amelyet a jegyzetlap írója — és vele egy egész filozófus-generáció — Fichte *Tudománytanának*, elsősorban idealista szabadságfilozófiájának szellemében kíván kidolgozni. Itt a gondolatmenet igazi elrugaszkodási pontja: „az első eszme természetesen *önmagam*ról mint abszolút szabad lényről való képzet”. Természetesen, mondhatjuk — mármint a Fichte-követők számára, a jakobinus terror, majd a *robepierrot*-któl, a terrortól visszarettenő német idealisták lázas éveiben, 1793 és 1800 között. („Hogy Carrier-t lefejezték, bizonyára tudjátok. Olvastok még francia újságokat? Ha jól emlékszem, azt mondták, hogy Württembergben betiltották őket. Nagyon fontos ez a folyamat; a robespierre-vörösök minden gyalázatára fény derült.” — Hegel levele Schellinghez, 1794. december 24; in: *Materialien*... 117. o.) Csakhogy „a szabad, öntudatos lényvel egyszersmind egy egész világ [...] lép elő”. A jegyzetlap itt igencsak új értelemben keresi egy *világfilozófia* eszméjét. A filozófia iskolás fogalmát (Schulbegriff) ugyan már az első kanti *Kritika*, éppen zárófejtegetéseiben, a tiszta ész „architektúráját” fölvázolva, elhatárolta a filozofálás ama „világfogalmától” (Weltbegriff, conceptus cosmicus), amelynek alkalmazója a tiszta ész „törvényhozója”, s aki az „erkölcstörvényt” éppúgy kutatja, mint a „természeti törvényt”, a maga transzcendentális formájában; s ezért elvileg a tárgyi meghatározottságok „izolálására” törekszik. Fichte viszont köztudottan éppen ezt az izolációt és eredményét, „Én és Természet” kanti dualizmusát kívánta túlhaladni, a cselekvő én, jakobinus radikaliz-mussal átszínezett egységelve jegyében. A „rendszerprogram” mármost — nevek említése nélkül, talán öntudatlanul — magasabbra tör. Látszólag ártatlanul kérdi: „Milyennek kell lennie a világnak egy morális lény számára?” Pontosíthatjuk a kérdést: milyen legyen az *egész világ*, amelyben egy szabad és öntudatos lény morálisan érvényesítheti önmagát? A válasz, akarva-akaratlan, túlmutat az eredeti fichte megoldáson. Az „egész világ”, amely „az egyetlen igaz és elgondolható” *creatio ex nihilo*, semmiből való teremtés termékeként „lép elénk”, csakis egy olyan „nagybani fizika” (Physik im Grossen) kereti között fejthető ki, amelyet meg kell különböztetni a „mostani”, „kísérletekben lassan fejlődő”, „a mi alkotó szellemünket ki nem elégítő” fizikától: ez az új „magasabbrendű fizika”, persze még csak tudományos föladvány. Megoldását a rendszerprogram fölvázolója hamisítatlanul messianisztikus fordulattal



hirdeti meg: ezt „én az eljövendő koroktól várom”. Hagyományos és új („magasabbrendű”) fizika ugyanis úgy válik külön egymástól, mint iskolás- és világfilozófia. Hogy miért, mitől „nagybani”, „magasabbrendű” ez a fizika, azt a lakonikus megfogalmazásból inkább csak sejteni lehet: talán azért, mert szakít a hagyományos, mechanikai orientációval, és — nem tudni, hogyan — „szárnyakat ad” a túlon túl lassan cammogó „kísérleti” természettudományoknak. Úgy látszik, elvileg új, spekulatív természetfilozófiáról van itt szó, a szó hamarosan megjelenő, új, schellingi értelmében, egy modernizált spinozizmus fogalmi bázisán (amelyet mellesleg Goethe oly örömmel észlelt az ifjú filozófusnál, s amely saját költészetét is megihlette). Később a *natura naturans* és a *natura naturata* megkülönböztetése bontakozik elő a talányos mondatból; Schelling 1799-es jénai előadásában, majd *A transzcendentális idealizmus rendszerében* (1800) így: a filozófiai vizsgálódás tárgya eleve a teremtdő természet, a természet, mint organikus modell szerint elképzelt létesülés, valamivé-levés (Werden); míg a tudás szintjén megálló tudomány a természetet csak mint „kész” produktumot vizsgálja.

A jegyzet következő gondolati lépése további „programpont”, éspedig a szó kettős értelmében: rendszertanilag és történetfilozófiailag. Itt mintha Hölderlin és a — történeti kérdések felé forduló — berni jegyzetíró maga, Hegel venné át az „együttfilozofáláson” belüli vezető szöveget: „A természet után rátérek az emberi műre (Menschenwerk).” Az én, az általa spekulatív módon „a semmiből” teremtet „magasabbrendű” fizikai természet eszméi után tehát harmadiknak „az emberiség eszméje” következik; még hozzá a francia forradalom eltüntethetetlen, visszavonhatatlan szignatúrájával: „Csak ami a *szabadság* tárgya, az nevezhető eszmének”. Amiből nagyfontosságú kritikai következtetés adódik: az államnak mint intézménynek eleve nincs eszméje, mert az állam lényegileg mechanikus valami, mint egy gépezet, amely precízen működhet ugyan, csak hogy „szabad emberekkel” nem lehet úgy bánni, „mint mechanikus óraművekkel”. A politikai intézmények — állam, alkotmány, kormányzat, törvényhozás — megannyi „nyomorúságos emberi mű”, melyet a gondolkodó-kritikai ész pörére vetköztet. Mi több, ugyanez a sors vár a morális világra „az istenségre, a halhatatlanságra” — a tradicionális, vagy a kanti ismeretkritika allűrjévé föllépő, korszerűbbnek tűnő vallás képzeteire; az ész, megdöntve a vakhitet, a babonát, „elkergetve” a papságot, „amely újabban ész színlel”, biztosítva az „abszolút szabadságot minden szellemnek, amely magában hordja az intellektuális világot”, az egyeduralkodóvá vált ész nem szorul rá, hogy „*saját magán kívül* keressen istent vagy halhatatlanságot”.

A „rendszerprogram” gondolatmenete ezen a ponton — az eszmék egymásra épülő soraként fölvázolt rendszer, egyben a racionális radikalizmus csúcspontján — mindamellett új irányba fordul. A német idealizmus kér szót, az aktivitáselv, amely a gyakorlatot tartja vezérelvnek, föltéve, hogy a szellem szférájában jut érvényre. Thermidor utáni írással van dolgunk; nem meglepő, hogy a morális lény számára igényelt *szabad világ* benne csak utópikus végkicsengésű posztulátumként, s nem cselekvési programként jelentkezik. A „nyomorúságos emberi mű” radikális kritikája

ezért végső soron *esztétikai kritika*, amely tárgyát az igazság és a jóság egységeként fölfogott, az antik világot jellemző szépséggel szembesíti, s minősíti eszmével nem rendelkező nyomorúságos emberi műnek. A jegyzetlapnak ez a zárópasszusa magvasan összegzi a francia forradalomra reflektáló, német idealista filozófiát, kiváltképp a Schellingét, aki a „gondolkodásmód forradalmát” — Kant és Fichte kriticismusát — közvetlenül Thermidor után elsőként programozza át: „Legvégül az eszme, mely mindeneket egyesít, a *szépség* eszméje, a magasabbrendű platonikus értelemben véve a szót”.

A szellem itt alakuló filozófiája tehát — művészetfilozófia. Az új természet- és történetfilozófia betetőzéseként előbukkan a művészet, méghozzá nemcsak mint fölvilágosult nevelő, nemcsak mint az emberi lényegi erők legmagasabb hatványon megvalósuló kifejlesztője, hanem egyszersmind mint egy gyökeresen új, az ész és az eszmék szolgálatába állított, filozofikus—racionális mitológia követelménye is. A fölvilágosult kriticismus és a néptömegek föltehetően jócskán kritikátlan eszmevilága egy új művészet-vallás kereti között békül ki majd egymással — a „nyomorúságos” emberi művet fölváltja egy vadonatúj: a „legmagasabbrendű” mű.

Az új korszakhoz méltó új művészetvallásnak ezzel a víziójával zárul a jegyzetlap, „a német idealizmus rendszerprogramja”, anno 1796/97. Absztrakt, fellengzős szölamait pellengérre tűzni: „iskolásfüeknek való játék”. Az egységlv mámorában természetesen homokra épül itt a vár; gyorsan porladó illuzionizmus a gondolati tömbök kötőanyaga. De időtálló a legfőbb gondolati mag. Az ész, amely Fichte szabadságelvét és a teremtdő természet spinozai elvét a művészeti humanizmus közegében igyekszik egybeötvözni, nem a „színel”, szerepet játszó, őszintétlen és önromboló ész. Új „vallást” hirdet, új „mitológiát” követel, vele néptömegek kialakítandó, kialakítható ész-kultúráját, az egyén és a közösség valamennyi erőinek kiművelését. Íme „az ember esztétikai nevelésének” programja, Schiller után új alakban. A pátoz nem hitel nélküli. A hajdani tübingeni „együttfilozófalók” legjelentékenyebb gondolkodó egyénisége, Hegel, némiképp kései filozófiai debütálásakor, 1801-ben, nemcsak védi, igazolja az idősebb eszmetársat, Schellinget, akit az „ész színelők” gyanakodva méregettek, hanem hideg fejfel utal a szétagoltság leküzdésének, Ész és Történelem egyesítésének, a filozófiailag mozgó totalitásként megragadott abszolútumnak reális-történeti titkára: „Ahogyan a *La révolution est finie* [vége a forradalomnak] oly gyakran dekretáltatott Franciaországban, úgy Reinhold is már több ízben meghirdette a filozófiai forradalom végét.” („Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, in: *Werke, Erster Band*, Berlin 1875, 272. sk. o.) Reinhold, a hajdnavolt kantianus, aki egyre inkább a hagyományos teológiai metafizika restaurációját igyekszik Jénában előkészíteni, természetesen csak példa — az ő kantianizmusa német konzervatív koráramlat lett Thermidor után. A „rendszerprogram” — igaz, nem mentesen az idealista fellengzőségeől — vele is opponál. A filozófiai forradalomnak nincs vége. Hegel említett első filozófiai műve, ez a történeti jelentőségű vitairat a német filozófiai helyzetről az új század hajnalán, *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* ürügyén a

gondolkodásmód további forradalmasítása mellett optál. Schelling művét, a század- és korfordulón megjelent rendszerét, a megvalósított programot védi. Ahol a művészet „a filozófia egyetlen igazi organonja, és egyben dokumentuma”. (Vö. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat, Budapest 1983, 402. o.)

Elvileg ugyanúgy, az antikvitás művészetvallásának szellemében képzelte az „ítéletben” kettészakadt szubjektum és objektum újraegyesítését, a „lét” egységének visszahódítását a *Hyperion* filozófus-költője, a hajdani tübingeni *szimpózium* harmadik résztvevője, Hölderlin is. Igaz, ő csak valóságos költői művekben jutott el amaz esztétikai nevelési koncepció, az idealista „rendszer-program” realizálásához — méghozzá egyben-másban volt eszmetársaival nem mindig egyetértő módon, például az abszolút „lét” lényegét megkülönböztetve az abszolút identitástól. Ha Schelling „a transzcendentális idealizmus rendszerében” a szellem teljes „odisszeáját” bejárva jutott el a művészet mint filozófiai organon deklarálásához, ha Hegel a schellingi rendszerkezdeményt védve dolgozza ki magának „a szellem fenomenológiáját”, akkor Hölderlin útja, a modern világ tépettségének gyötrelmes élményével, elégikusan elsiratva a teljes emberség görög eszményét, a költészet általa meghódított modern magaslatairól a szellemi éjszakába vezet. De ő is az „együttfilozofálókhoz” tartozott. Az új művészetfilozófia gondolatépítményének megalapozásában ott az ő gondolati küzdelmeinek kezenyoma is. Amit az 1795—1796-os „rendszerprogram” is, az 1800-as *A transzcendentális idealizmus rendszere* is egyként hangoztat, ebben a tekintetben akarva-akaratlan dokumentuma a német klasszikus idealista művészetfilozófia kialakulásának 1795 és 1800 között. Schelling híres szavával: „[...] a filozófus számára a művészet a legmagasabbrendű, mert mintegy megnyitja előtte a legszentebb szentélyt, ahol örök és eredendő egységben egyetlen lángban ég az, ami a természetben és a történelemben elkülönül, és örökké csak kitér egymás elől mind az életben és a cselekvésben, mind pedig a gondolkodásban.” (I. m., 402. o.)

Ezzel nem akarjuk eldönteni a *Rendszerprogram* szerzőségének filológiai kérdését. Megfontolandó mindenesetre, hogy a fichtei *Tudománytan* gondolati földolgozásával foglalatoskodó ifjú Schelling (újra csak: Hölderlin hatására) sajátos módon bírálja azokat a Kantot magyarázó filozófusokat, akik — mert „nem-esztétikus fejek” (unästhetische Köpfe) — képtelenek értelmesen interpretálni akár a legelemibb filozófiai kategóriákat. A „magábanvaló dolog” például igazában szimbólum, egy mintegy esztétikai formában jelentkező eszme, s mint ilyen az igazság rejtjeles kifejezésére szolgál: „a ,magábanvaló dolog’, mint az összes szimbolikus kifejezés, ellentmondást foglal magában, mert a feltétlent egy feltételes által igyekszik ábrázolni, a végtelent végessé igyekszik tenni. Csakhogy egyedül ilyen ellentmondást hordozó, képtelen kifejezésekkel vagyunk képesek egyáltalán *eszméket* ábrázolni. Régóta tudjuk persze, hogy nem-esztétikus koponyák mivé tehetik az ilyen szavakat...” (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* 1796/1797; in: Schelling: *Sämtliche Werke*, I. köt. 406. o.) Ugyanitt kapcsolódik az „intellektuális szemlélet” Fichtéhez. Ennek a filozófiai eszmének a korai Schellingnél még semmi köze a csak a beavatottak számára érthető, elvileg nem-fogalmi, irracionális megismerés-

hez. Az intellektuális szemlélet itt inkább az új („magasabbrendű”) természetfilozófia egyszerre ontológiai és ismeretelméleti jellegzetessége. Semmi kétség: *A transzcendentális idealizmus rendszerének* híres tétele, amely szerint a *művészet* a filozófia „egyetlen igazi és örök organonja s egyben dokumentuma”, nem minden előzmény nélküli. (Vö. Dieter Jähni: *Die Kunst in der Philosophie*, Bd. I., *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen 1966.)

# A NÉMET IDEALIZMUS LEGRÉGIBB RENDSZERPROGRAMJA\*

(1796/97)

...*egy etika*. Mivel a jövőben az egész metafizika beleolvad a *morálba* — erre Kant két gyakorlati posztulátumával csak *példát* adott, semmiképp sem *kimerítő* megoldást —, azért ez az etika nem lesz egyéb, mint valamennyi eszmének, vagy ami ugyanaz: valamennyi gyakorlati posztulátumnak tökéletes rendszere. Az első eszme természetesen az *önmagamról* mint abszolút szabad lényről alkotott képzet. A szabad, öntudatos lénnel egyszersmind egy egész *világ* lép elő — egy világ a semmiből — az egyetlen *semmiből való teremtés*, amely igaz és elgondolható. — Innen majd a fizika mezőire ereszkedem alá; a kérdés ez lesz: milyennek kell lennie a világnak egy morális lény számára? Szeretnék újra szárnyakat adni a mi lassan fejlődő, kísérletekkel vesződő fizikáknak.

Így hát — ha a filozófia adja az eszméket, a tapasztalat pedig az adatokat — végül eljuthatunk ahhoz a nagybani fizikához (Physik im Grossen), melyet én az eljövendő koroktól várok. A mostani fizika, úgy látszik, nemigen elégít ki olyan alkotó szellemet, amilyen a miénk — vagy amilyen kell, hogy legyen.

A természet után rátérek az emberi műre (Menschenwerk). Az emberség eszméjére előbb — meg akarom mutatni, hogy az *államnak*, lévén mechanikus valami, éppoly kevésbé létezhet eszméje, mint egy *gépnek*. Csak ami a *szabadság* tárgya, az nevezhető *eszmének*. Túl kell jutnunk tehát az államon! — mert minden állam szükségképpen mint mechanikus óraművekkel bánik szabad emberekkel; és ezt nem teheti; tehát *meg kell szűnnie*. Magától belátható, hogy az örök békével stb. kapcsolatos valamennyi eszme csak egy magasabbrendű eszmének *alárendelt* eszme lehet. Egyszersmind itt

\*A töredék Hegel egyik 1796-os jegyzetfüzetében és kezeírásában volt található; a kézirat eredetije a II. világháború idején elveszett. Szerzőjének azonban a szakirodalom a közreadó Rosenzweig óta csaknem egyhangúan Schellinget tartotta, nem zárva ki ugyan annak a lehetőségét, hogy a „rendszer vázlat” Hölderlin bizonyos gondolatait is magában foglalja, s szövegében a jegyzetkészítő Hegel esetleg maga is végrehajtott apróbb korrekciókat. (Egyedül O. Pöggeler lépett föl Hegel közvetlen szerzősége bizonyításának igényével, az 1965-ös urbinói Hegel-ülésszakon.) A szerző kilétét illetően a szakirodalomban mindamellett nem alakult ki egyértelmű konszenzus. Nem kizárt, hogy a Jénában és Tübingenben létezett „Szabad férfiak szövetsége” képezte azt a szellemi közeget, a „műhelyt”, amelyben a Fichtét és Spinozát egybeötvöző és politikailag radikalizáló írás először megfogalmazódott, és az akkor még határozottan republikánus Hegelhez került. — A magyar fordítás F. W. Schelling: *Briefe und Dokumente, Band I., 1775—1809* (hrsg. von H. Fuhrmans), Bonn 1962, szövegközlésén (69—71. o.) alapul. — A fordító.

akarom lefektetni az *emberség történetének* elveit, pőrére vetköztetve az állam, alkotmány, kormányzat, törvényhozás egész nyomorúságos emberi művét. Végül a morális világ, az istenség, a halhatatlanság eszméi kerülnek sorra — az ész általi megdöntése minden vakhitnek, babonának, elkergetése a papságnak, amely újabban észet színlel. — Abszolút szabadságot minden szellemnek, amely magában hordja az intellektuális világot, s nincs szüksége arra, hogy *saját magán kívül* keressen istent vagy halhatatlanságot!

Legvégül az eszme, mely mindenekeket egyesít, a *szépség* eszméje, a magasabbrendű platonikus értelemben véve a szót. Meggyőződése, hogy a minden eszmét átfogó ész legmagasabbrendű aktusa esztétikai aktus, és hogy *igazság és jószág csakis a szépségben* kapcsolódik össze testvéri módon. — A filozófusnak ugyanannyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint a költőnek. Betűragó filozófusaink (Buchstaben Philosophen) esztétikai érzék nélküli emberek. A szellem filozófiája esztétikai filozófia. Esztétikai érték nélkül senki sem lehet szellemes, így még a történelemtől sem tud szellemesen elmélkedni. Itt nyilvánvalóvá kell, hogy váljék, mi hiányzik tulajdonképpen azokból az emberekből, akik semmiféle eszmét sem értenek meg, s elég egyeseknek bevallani, hogy számukra homályos minden, ami túl van tabellákon és regisztereken.

Ezáltal magasabbrendű méltóság jut a költészetnek osztályrészül, végül újra az lesz, ami kezdetben volt — *az emberiség tanítómestere*; mert nem filozófia, nem történelem éli majd túl az összes többi tudományt és művészetet, hanem egyedül a költészet.

Ugyanakkor oly gyakran halljuk, hogy a nagy tömegeknek *érzéki vallása* kell, hogy legyen. Nemcsak a tömegeknek, hanem a filozófusnak is. Az ész és a szív monoteizmusa, a képzelőerő és a művészet politeizmusa — erre van szükségünk!

Legelőbb egy olyan eszméről beszélek itt, amely tudtommal senki emberfiának nem ötlött még eszébe — új mitológiára van szükségünk, de ennek a mitológiának az eszmék szolgálatában kell állnia, az *ész* mitológiájának kell lennie.

Mindaddig, amíg nem tesszük az eszméket esztétikaivá, vagyis mitológiaivá, a *népet* nem fűzi hozzájuk érdek; és megfordítva: mindaddig, amíg a mitológia nem ésszerű, a filozófusnak restelkednie kell miatta. Így fölvilágosultaknak és nem-fölvilágosultaknak végül kezet kell nyújtaniuk egymásnak; a mitológiának filozofikussá, a népnek eszessé kell válnia; a filozófiának mitologikussá, hogy a filozófusokat érzékletessé tegye. Akkor majd örök egység uralkodik köztünk. Akkor nincs több megvető tekintet, és a nép nem retteg vakon bölcseitől és papjaitól. Csakis akkor vár ránk *valamennyi* erőnek — az egyén és az egyének összessége erőinek — *egyenlő* kiképzése. Egyetlen erőt sem nyomnak el többé; akkor majd a szellemek általános szabadsága és egyenlősége fog uralkodni. — Egy magasabbrendű szellemet küld közénk az ég, hogy új vallás alapíttassék, s ez a vallás az emberiség utolsó, legnagyobb műve lesz.

(Fordította: Zoltai Dénes)

# SCHELLING: ELŐADÁSOK AZ AKADÉMIAI STÚDIUM MÓDSZERÉRŐL

ZOLTAI DÉNES

## BEVEZETÉS

Nevezetes év volt 1798 a német klasszikus idealizmus annalesében. Königsbergben megjelenik az akkor 74 éves Kant utolsó, még életében közreadott könyve, a *Der Streit der Fakultäten*: a fölvilágosodás, az autonóm kritikai gondolkodás (kanti szóval: a *Selbstdenken*) filozófiai hitvallása, egyszersmind javaslat az *egyetem* eszméjének és szerkezetének a kor követelményeihez igazodó reformjára. Jénában ugyanebben az évben jut egyetemi katedrához egy, Goethe pártfogását élvező, 23 éves ifjú, a tübingeni tanulóévei alatt Kant és Fichte transzcendentális filozófiai kriticismusának napfényében kivirágzó filozófus-palánta: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Az idős Kant szinte végrendeletszerűen vázolta föl elképzelését egy új típusú univerzitásról, amelyben a filozófia immár nem a teológia (a „magasabbrendű fakultás”) uszályát hordozó „szolgálóleány”, hanem a tudomány igazi fáklavivője, aki — lévén a francia forradalom republikánus híve — az államhatalom által elismert tudományparlamentben a *baloldalon* foglal helyet: ő a tudományok „szabadságának és egyenlőségének” legradikálisabb védelmezője, s a „fakultások vitájában” végül is az ő szava perdöntő. Az ifjú Schelling — képletesen szólva — ezt a fáklát veszi át. Már Tübingenben a kanti kriticismus és a kortársi közelből átélt francia forradalom félig-meddig titkos párthíveinek köréhez tartozott; s hogy végül is Jénában kezdte meg akadémiai karrierjét, abban szerepe volt Fichtének is: az ifjú Schelling kezdetben az ő szellemében akarta továbbépíteni, igazi rendszerré kerekíteni a forradalmi korszak német elméletét, a „transzcendentális idealizmust”. Legelső jénai kollégiumait ilyen címekkel hirdette meg: „A transzcendentális idealizmus elemei”, „A természet filozófiája” (1798—99 téli szemeszterében); „A transzcendentális filozófia általános rendszere” (1798/99 nyári szemeszterében). Egyszerre lelt elragadtatott hallgatókra és barátokra a híres jénai „romantikus házban”. Az 1799/1800-as tanév első szemeszterében már „A művészet filozófiájának legfőbb alaptételeiről” és „Az organikus természet elméletéről” kívánt előadni, s ha az előbbire ekkor még nem is került sor, 1800-ban publikálta legnagyobb hatású ifjúkori művét, *A transzcendentális idealizmus rendszerét*, amelynek zárófejezete: „A filozófia általános organonjának levezetése avagy a művészetfilozófia fő tételei a transzcendentális idealizmus alapelvei szerint”. A Schlegel fivérek Jénája nincs messze Goethe és Schiller Weimárától; a német filozófia egén föltűnt ifjú üstökös fénye egyszerre volt látható a „romantikus házban” és Goethe dolgozószobájában.

A legnagyobb hatást mindamellet, ha hihetünk a kortársi beszámolóknak, egyetemi hallgatóira tette Schelling. Kiváltképp jénai professzorsága második szakaszában, 1801 és 1803 között, a Hegellel való kollegiális-baráti együttműködése idején. Előadásainak színvonaláról, „azonosságfilozófiája” alaptémáit körüljáró gondolatvezetéséről, nem utolsósorban pedig a verbális kifejtés eleganciáját belülről átfűtő dialektikus szenvedélyről hű képet ad az alábbiakban közölt szöveg is, az *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*. Ilyen címmel az 1801/2 tanév második („nyári”) szemeszterében tartott Schelling kollégiumot Jénában; s az általa kiadásra előkészített szöveg 1803-ban jelent meg. Ez a könyvecske volt az ő hozzászólása a „fakultások vitájához”. A kanti *Selbstdenken*, az autonóm filozófiai-kritikai gondolkodás éthosza hatja át ezeket az *Előadásokat*, az „azonosságfilozófia” talajában gyökerező idealista dialektika. Schelling ugyan nem az egyetemről és az egyetemi fakultások viszonyáról beszél, hanem általában a tudományosság eszméjéről és annak realizálódásáról az „akadémiai” — egyetemes, de nem föltétlenül intézményesült formák között kifejlődő — gondolkodás saját világában. Igaz, itt már hiányzik a kanti írás félreérthetetlen republikánus hitvallása. Ám a gondolkodásnak nemcsak tárgyi értelemben vett igazságtartalma lehet korszakosan jelentékeny. A filozófiai gondolkodásnak is lehet sajátos impetusa, amely megőrzi érvényét gyökeresen más körülmények között is. Ebben az értelemben időszerű megismerkedni Schelling e magyarul eddig publikálatlan művével, mely a klasszikus dialektika kialakulástörténetére vet fényt.



# ELŐADÁSOK AZ AKADÉMIAI STÚDIUM MÓDSZERÉRŐL\*

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

## ELŐSZÓ

Ezek az előadások 1802 nyarán a jénai egyetemen hangzottak el. Az a hatás, amelyet a hallgatók tekintélyes részére gyakoroltak, az a remény, hogy némely eszméjük, többek között következtetéseik, némi súllyal eshetnek latba az akadémiák legközelebbi vagy legalábbis jövőbeli szerepét illetően, valamint az a gondolat, hogy, bár céljukat tekintve nem várhatók tőlük új felfedezések az elvek vonatkozásában, talán mégis számíthatnak általános érdeklődésre, részint az említett elvek közérthető előadásmódja, részint pedig a tudományok egészének belőlük fakadó felfogása miatt — mindez a szerző számára elégséges oknak látszott közzétételükhöz.

## ELSŐ ELŐADÁS

*A tudomány abszolút fogalmáról*

Talán nem felesleges azokat a különös okokat feltárnom, amelyek a jelen előadások megtartására készítettek; kétségtelenül feleslegesebb volna, ha hosszasan bizonygatnám, hogy az akadémiai stúdium módszeréről szóló előadások nemcsak hasznosak, hanem szükségesek is a tanulmányait végző ifjú számára, és ugyanakkor üdvösek magának a tudománynak a fölpezsdítése és helyesebb iránya szempontjából.

Az ifjú, aki az akadémiai pálya kezdetén először lép be a tudományok világába, aligha szerezhet más benyomást, föltéve, hogy kellő érzéke és hajlama van az egész iránt, mint hogy valamilyen káosz fogadja, amelyben még semmit nem tud megkülönböztetni, vagy hogy a végtelen óceánon iránytű és vezércsillag nélkül tévelyeg. Itt nem jöhet szóba az a kevés számú kivétel, akinek valamilyen határozott fény idejekorán megmutatja a céljához vivő utat. Ennek a helyzetnek rendszerint az lesz a következménye, hogy a rendszeresebb elmék szabály és elgondolás nélkül belekezdenek mindenféle tanulmányokba, elkalandoznak a legkülönbözőbb irányokban, s közben sohasem jutnak el addig a magig, amely a mindenoldalú és végtelen műveltség kiindulópontja; akadémiai pályájuk végeztével pedig a legjobb esetben azt a felismerést köszönhetik terméketlen próbálkozásaiknak, hogy mennyi mindent tettek hiábavalóan, és mennyi lényeges dolgot elhanyagoltak; akiket pedig kevésbé jó anyagból gyúrtak, azok mindjárt az elején rezignálttá válnak, csakhamar belenyugsza-

nak a közönségességbe, s legfeljebb arra törekszenek, hogy gépies szorgalommal és gépies felfogással, szaktárgyukból emlékezetükben tartsanak annyit, amennyi szerintük jövődő külső egzisztenciájukhoz szükséges.

A jobbakat mind a tárgyak kiválasztását, mind pedig tanulmányaik módszerét illetően zavar jellemzi, ami gyakorta oda vezet, hogy bizalmukat arra méltatlanokba helyezik, akik átültetik beléjük a tudományok iránti alacsonyrendű elképzeléseiket, vagy éppenséggel gyűlöletüket a tudományokkal szemben.

Arra van tehát szükség, hogy az egyetemeken nyilvánosan és általánosan oktassák az akadémiai stúdiumok célját és mikéntjét, e stúdiumok egészét és különös tárgyait.

Még egy szempontot kell figyelembe vennünk. A különösnek, a tudományban és a művészetben is, csak akkor van értéke, ha magába fogadja azt, ami általános és abszolút. Csakhogy a legtöbb példa tanúsága szerint túlságosan gyakran történik meg az, hogy a meghatározott foglalatosság elfeledteti az egyetemes képzés általános feladatát, az a törekvés, hogy az ifjúból kiváló jogtudós vagy orvos legyen, elfeledteti az általában vett tudós elmének, a tudomány által nemessé tett szellemnek ennél jóval magasabbrendű elhivatottságát. Ezzel kapcsolatban emlékeztethetnénk arra, hogy ennek az egyoldalú képzésnek megfelelő ellenszere az általánosabb tudományok tanulmányozása. Ezt általánosságban nem kívánom tagadni; sőt magam is ezt állítom. A geometria és a matematika megfinomítja a szellemet ama tisztán racionális megismeréshez, amelynek nincs szüksége az anyagra. A filozófia, amely az egész embert megragadja, és természetének valamennyi oldalát érinti, még inkább alkalmas rá, hogy a szellemet megszabadítsa az egyoldalú képzés korlátaiktól, és fölemelje az általánosság és az abszolútum birodalmába. Csakhogy a helyzet az, hogy az általánosabb tudomány és a megismerésnek ama különös ága között, melynek az egyes ember szenteli magát, vagy egyáltalán nincs kapcsolat, vagy legalábbis a tudomány, általánossága folytán, nem tud leereszkedni e kapcsolatok kimutatásáig, s ennél fogva aki képtelen maga felismerni e kapcsolatokat, az a különös tudományok tekintetében mégiscsak azt látja, hogy nélkülöznie kell az abszolút tudomány útmutatását, és inkább szándékosan elszigeteli magát az élő egésztől, mintsem, hiábavalóan törekedvén a vele való egységre, haszontalanul tékozolja erőit.

Arra van tehát szükség, hogy az egyes szaktárgyra való különös képzést megelőzze a tudományok organikus egészének ismerete. Aki tehát valamilyen meghatározott tárgynak szenteli magát, annak először meg kell ismernie az e tárgyat éltető különös szellemet, és meg kell ismernie a kiképzés módját is, mert csak ilyen módon kapcsolódhat az egész tudomány harmonikus épületéhez; meg kell ismernie tehát azt a módot is, ahogyan neki magának közelednie kell ehhez a tudományhoz, hogy ne szolgaként, hanem szabadon és az egésznek a szellemében gondolkodhassék róla.

A fentiek alapján nyilván *Őnök* is belátják, hogy az akadémiai stúdiumok módszertana csakis az összes tudomány eleven összefüggésének valóságos ismeretéből származhat, s hogy enélkül minden útmutatás szükségképpen halott, szellemtelen, egyoldalú, sőt korlátozott volna. És ez a követelmény talán sohasem volt sürgetőbb, mint napjainkban, amikor tudomány és művészet minden eleme egységbe tömörülni

látszik, amikor a látszólag legtávolabb eső dolgok érintkeznek egymással, amikor bármilyen megrázkódtatás történjek is a középpontban vagy közelében, az gyorsabban és szinte közvetlenül áttérjed a részekre is, és amikor általánosabban, csaknem minden tárgy vonatkozásában, kialakulófélben van a szemlélet valamilyen új orgánuma. Egy ilyen kor sohasem múlhat el anélkül, hogy új világ ne születne, amely okvetlenül a semmibe temeti azokat, akik nem vállalnak tevékeny részt belőle. Kivált csak a fiatalok világának friss és romlatlan erőire bízható rá valamely nemes ügy megvalósítása és megőrzése. A részvételből senki sincs kizárva, mert bármelyik részhez nyúl is valaki, ebben benne van az általános újjászületési folyamat egyik mozzanata. A sikeres beavatkozás érdekében arra van szükség, hogy az embert áthassa az egésznek a szelleme, hogy tudományát ennek szerves tagjaként tekintse, és előre felismerje rendeltetését a kialakulófélben lévő világban. Ehhez, önmaga vagy mások révén, abban az életkorban kell eljutnia, amikor ő maga még nincs megcsontosodva az elavult formákban, amikor mások vagy önnön szellemtelenségének tartós hatására, még nem hamvadt el benne a magasabbrendű szikra, kora ifjúságában tehát, vagyis a mi intézményeink szerint az akadémiai stúdiumok kezdetén.

Vajon ki nyújthatja számára ezt az ismeretet, és kihez kell ebben a tekintetben bizalommal lennie? Mindenekelőtt önmagához, és ahhoz a jobb géniuszhoz, mely biztosan vezérli;<sup>1</sup> azután azokhoz, akikről a leghatározottabban belátható, hogy különös tudományuk eleve arra kötelezi őket, hogy a legmagasabbrendű és a legáltalánosabb nézeteket alakítsák ki a tudományok egészéről. Aki maga sem rendelkezik a tudomány általános eszméjével, kétségtelenül a legkevésbé alkalmas arra, hogy másokban fölébressze azt; aki máskülönben dicséretes szorgalmát valamilyen alárendelt és korlátolt tudománynak szenteli, nem alkalmas arra, hogy felemelkedjék a tudomány organikus egészének szemléletéhez. Ezt a szemléletet általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától, különösen tehát csak a filozófustól lehet elvárni, akiről elmondható, hogy különös tudománya egyszersmind az abszolút általános tudomány, aminél fogva törekvésének már eleve a megismerés totalitására kell irányulnia.

Ezek a megfontolások késztettek arra, Uraim, hogy megkezdjem ezeket az előadásokat, melyeknek szándékát az eddigiek alapján nyilván *Önök* is könnyen felismerik. Arra a kérdésre, vajon képes leszek-e megfelelni az ezen előadással kapcsolatos eszmémnek, vagyis hogy eleget teszek-e önnön céljaimnak, nem sietem el a választ, inkább nyugodtan átengedem az *Önök* bizalmának, amellyel már más alkalmakkor is megajándékoztak, s amelynek kiérdeklésére ezúttal is törekedni fogok.

Engedjék meg, hogy rövidre fogjam, hiszen mindez mégis csupán bevezetés, előkészület lenne, és közvetlenül rátérjek arra az egyetlen dologra, amelytől egész további vizsgálatunk függ majd, és amely nélkül egyetlen lépést sem tehetnénk feladatunk megoldása érdekében. Az önmagában feltétlen tudás eszméjéről van szó, amely teljességgel csak Egy és amelyben minden tudás is csupán Egy, annak az őstudásnak az eszméjéről, amely csupán a megjelenő ideális világ különböző fokain

szerteágazván terebélyesedik a megismerés egész, mérhetetlen nagyságú fájává. Ennek a tudásnak, mint minden tudás tudásának, olyannak kell lennie, hogy azt a követelményt vagy előfeltételt, amely a tudás minden fajtájával szemben fennáll, a legteljesebb mértékben, és nem csupán a különös eset *vonatkozásában*, hanem teljesen általánosan kielégítse és tartalmazza. Bárhogy nevezzük is ezt az előfeltételt, a tárggyal való megegyezésnek, a különös tiszta beleolvadásának az általánosba, mindenesetre sem általában véve, sem az egyes esetekben nem gondolhatjuk el ama magasabbrendű előfeltétel nélkül, hogy ti. az igazi *idealitás* önmagában és minden további közvetítés nélkül egyszersmind az igazi *realitás*, és ezen kívül semmi. Ezt a lényegi egységet voltaképpen még a filozófiában sem tudjuk bizonyítani, mivel inkább azt mondhatjuk róla, hogy mindennemű tudományosság kiindulópontja; bizonyítani mindössze azt tudjuk, hogy nélküle egyáltalán nem létezik tudomány, és hogy mindaz, ami a tudomány nevére tart igényt, voltaképpen kimutathatóan erre az azonosságra, vagyis a realitásnak az idealitásban való teljes feloldódására irányul (és megfordítva, arra a lehetőségre, hogy az idealitást tökéletesen át lehet változtatni realitássá).

Mindannak, amivel a különböző tudományok büszkélkednek (pl. a dolgok vagy a természet általános törvényeinek megértésére, valamint ezek megismerésére irányuló igyekezetük) tudattalanul is ez az előfeltétel képezi az alapját. Valamennyien azt szeretnénk, hogy a konkrét dolog és a különös jelenségek áthatolhatatlansága átváltozzék számukra valamiféle általános észmegismerés tiszta evidenciájává. Vagyis azt látjuk, hogy a tudás korlátozottabb szféráiban és az egyes esetekben érvényre juttatják ezt az előfeltételt, bár általános és abszolút értelemben, ahogyan a filozófia megfogalmazza, talán sem megérteni, sem pedig — éppen ezért — elismerni nem akarják.

A geometria tudósa, többé-kevésbé tudatosan, arra a felismerésre alapozza tudományát, hogy annak, ami teljesen ideális, abszolút realitása van; amikor ugyanis azt bizonyítja, hogy minden lehetséges háromszög esetében a három szög összege azonos két derékszögeivel, akkor ezt a tudását nem úgy bizonyítja, hogy konkrét és valóságos háromszögekkel végez összehasonlítást, a bizonyítást nem is közvetlenül ezekből meríti, hanem az ősmintaképből: magából a tudásból ismeri ezt, amely teljesen ideális, és ennél fogva egyszersmind teljesen reális is. Ha azonban a tudás lehetőségére vonatkozó kérdést is oly módon kívánnánk korlátozni, hogy a pusztán véges tudásra vonatkozzék, akkor még az ebben rejlő empirikus igazság típusát sem lehetne megérteni annak a viszonynak a révén, amely a tárgynak nevezett valamihez fűzi — mert hogyan is lehetne eljutni a tárgyhöz másként, mint mindig csak a tudáson keresztül? —, vagyis az ilyen tudást egyáltalán nem lehetne megérteni, ha ama magábanvaló idealitás, amely a konkrét tudásban csupán úgy jelenik meg, mint ami beleképeződött a végességbe, nem maga volna a realitás és a dolgok szubsztanciája.

Ám a tudományoknak ez az első előfeltétele, a feltétlen idealitás és a feltétlen realitás lényegi egysége, csak azáltal lehetséges, ha az egyik is és a másik is *ugyanaz*. Ez azonban nem más, mint az abszolútum ideája, hogy ti. az *idea* az abszolútumban

egyszersmind a *lét* is. Ily módon az abszolútum az, ami a tudásnak is legfelsőbb előfeltétele, és maga a legelső tudás.

Minden más tudás ennek a legelső tudásnak a révén rejlik az abszolútumban, és maga is abszolút. Mert jóllehet az őstudás a maga tökéletesen abszolút mivoltában eredendően csupán az abszolútumban mint az abszolút idealításban lakozik, mégis úgy képeződött belénk, mint minden dolog lényege és mint önnön létünk örök fogalma, és a mi tudásunknak a maga totalításában az a rendeltetése, hogy ennek az örök tudásnak legyen a képmása. Érthető módon nem arról beszélek, hogy mely tudományok és mennyiben különültek el ettől a totalitástól, és távolodtak el valódi ősmintaképüktől. Persze a tudás csakis a maga összességében lehet ama példaképszerű tudás tökéletes tükröződése, de ez az egész organikus részként tartalmaz minden egyes tudást és minden különös tudományt; ezért az olyan tudás, amely közvetve vagy közvetlenül, és bármennyi közbülső tagon keresztül is, nem vonatkozik valamiképpen mindig az őstudásra, híján van a realitásnak és a jelentésnek.

Az, hogy az egyes tudományokban az ember szellemmel dolgozik-e, és azzal a magasabbrendű sugallattal, amelyet tudományos zseninek neveznek, attól függ, hogy képes-e mindent, az egyes tudást is beleértve, az eredeti és az Egy tudással való összefüggésében látni. Minden gondolat, melyet nem az egység és mindenség eme szellemében gondoltak el, önmagában üres és elvetendő; ami nem képes harmonikusan bekapcsolódni ebbe a sodró és eleven egészbe, mindaz halott lerakódás, amelyet az organikus törvényeknek megfelelően előbb vagy utóbb kiteszítanak, és természetesen a tudomány birodalmában is éppen elég a here, aki, mert a produkció nem adatott meg neki, szervetlen lerakódások formájában, külső lenyomatokként sokszorozza meg önnön szellemtelenségét.

Miután ily módon megfogalmaztam minden tudás rendeltetésének ideáját, az önmagában vett tudomány rangjáról nincs több mondanivalóm: a tudomány belső kialakításának avagy befogadásának minden irányelve, amelyet az elkövetkezőkben egyáltalán felállíthatok, sohasem másból, csakis ebből az Egy ideából fakad.

A filozófia történetírói\* mesélik Püthagoraszról, hogy ő volt az első, aki a tudomány addig használatos nevét *δοφία*-ról *φιλοδοφία*-ra, a bölcsesség szeretetére változtatta, abból a meggondolásból, hogy Istenen kívül senki sem bölcs.\* Bárhogy vélekedjünk is e beszámoló történeti igazságáról, magában e névváltozásban és a változás megnevezett okában benne van annak elismerése, hogy a tudás sohasem más, mint törekvés az isteni lénnyel való közösségre, amaz őstudásban való részesedésre, melynek képe a látható univerzum, szülőhelye pedig az a fő, melyben az örök hatalom lakozik. E fölfogás értelmében, hogy ti. minden tudás csupán Egy, a tudás fajtái pedig csak mint tagok lépnek be az egésznek az organizmusába, valamennyi tudomány, illetve a tudás minden fajtája az Egyetlen filozófiának a része, vagyis azon törekvése, amely az őstudásban való részesedésre irányul.

Mindaz, ami közvetlenül az abszolútumból, mint önnön gyökeréből fakad, maga is abszolút, ennél fogva nincs külső célja, hanem ő maga a cél. De a tudás, a maga mindenségében az egyik, szintén abszolút megjelenése annak az Egy univerzumnak,

amelynek a másik abszolút megjelenése a lét avagy a természet. A realitás területén a végesség, az idealitásén a végtelenség uralkodik; amaz a szükségszerűség révén az, ami, emennek a szabadság révén kell azzá válnia. Az ember, a voltaképpeni észlény azért létezik, hogy kiegészítése legyen a világ megjelenésének: az emberből, az emberi tevékenységből kell kibontakoznia annak, ami hiányzik Isten megnyilvánulásának totalitásához, hiszen a természet magába fogadja ugyan az egész isteni lényeket, de csak a reális szférában; az észlénynek úgy kell kifejeznie ugyanennek az isteni természetnek a képét, ahogyan az önmagában van, tehát az ideális szférában.

A tudomány feltétlen voltával szemben egy igen közkeletű ellenvetéssel kell számolnunk, amelynek mi a szokásos formájánál magasabbrendű kifejezést kívánunk kölcsönözni, hogy tudniillik az abszolútumnak a végtelenségben fölvázolandó ábrázolásában a tudás maga is csupán rész, vagyis ezen belül csak eszköznek tekinthető, amelyhez képest a cselekvés a cél.

Cselekvés, cselekvés!\* — ez a kiáltás számos oldalról felhangzik ugyan, de a leghangosabbak azok, akiknél a tudás sehogyan sem akar előre haladni.

Sok mindenféle, önmagában kíváncsi dolog szól a cselekvés mellett. Azt gondolják, hogy cselekedni bárki tud, hiszen ez csupán a szabad akarattól függ. A tudás azonban, különösen a filozófiai tudás, nem osztályrésze mindenkinek, és egyéb föltételek híján a legjobb akarattal sem lehet elérni vele semmit.

Ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban rögtön feltesszük a következő kérdést: miféle cselekvés lehet az, amelyhez a tudás mint eszköz, és miféle tudás az, amely a cselekvéshez mint célhoz viszonyul?

Miféle oka lehet vajon annak, hogy egyáltalában lehetséges ilyen szembeállítás?

Azok a tételek, amelyeket itt meg kell említenem, talán csak a filozófiában kapnak mindenoldalú, teljes megvilágítást, de ettől még, legalábbis ebben az összefüggésben, bizonyára érthetők lesznek. Aki egyáltalában megértette az abszolútum ideáját, azt is belátja, hogy ezen belül a lehetséges szembeállításoknak csupán egyetlen oka képzelhető el, és hogy ennél fogva, ha egyáltalán az abszolútumból fakadó ellentétekről beszélhetünk, akkor szükségképpen valamennyi ebből az egyetlen okból fakad. Az abszolútum természete az, hogy ami az abszolút ideális, az egyszersmind a reális. Ebben a meghatározásban benne rejlik az a két lehetőség, hogy az abszolútum mint idealitás belékepezze a formába mint realitásba a maga lényegiségét, és minthogy ez a forma csakis abszolút formaként létezhet benne, ezért örökké egyazon módon ismét feloldja a lényegben, s ily módon lényeg és forma tökéletesen áthatja egymást. Ebben a két lehetőségben áll az őstudás egyetlen cselekvése; de mivel az őstudás teljességgel oszthatatlan, tehát teljes egészében realitás és idealitás egyszerre, ezért ennek az elválaszthatatlan kettősségnek az abszolút tudás valamennyi aktusában kifejezésre kell jutnia, és eggyé kell képeződnie annak, ami az egészben reálisként, valamint annak, ami benne ideálisként jelenik meg. Ahogyan tehát a természetben mint az idealitás realitássá való isteni átváltoztatásának képében, úgyszintén megjelenik — először a fény, majd pedig tökéletesen az ész révén — a realitás átváltozása idealitássá, ugyanúgy abban is, amit egészében véve az idealitásnak

tekintünk, szintén meg kell találni egy reális és egy ideális oldalt, s közülük az előbbiben a realitásban bennefoglalt idealitást lehet felismerni, mégpedig ideális módon, az utóbbiban pedig az egység szembenálló fajtáját. Az első megjelenési mód a tudás, mert benne a szubjektivitás az objektivitásban jelenik meg, a másik a cselekvés, mert ebben inkább a különösségnek az általánosságba való felvételéről van szó.

Ha a legmagasabb elvonatkoztatás szintjén tekintjük is ezeket a viszonyokat, akkor is beláthatjuk, hogy az a szembeállítás, amelyben a két egység, az őstudás egyétlen azonosságán belül, tudásként és cselekvésként jelenik meg, csak a pusztán véges felfogásban állja meg a helyét; nyilvánvaló ugyanis, hogy ha a tudásban a végtelenség ideális módon beleképeződik a végességbe, a cselekvésben pedig hasonlóképpen a végesség a végtelenségbe, akkor az ideában, azaz magábanvalóan, mindkettő az őstudásnak ugyanazt az abszolút egységét fejezi ki.

Az időhöz kötött tudás és az időhöz kötött cselekvés csupán föltételeken és egymásutániságában tételezi azt, ami az ideában feltétlen és egyidejű, ezért a tudás és a cselekvés amabban éppolyan szükségszerűen elválasztottnak jelennek meg, amennyire emebben egyformán abszolút voltak miatt Egyek. Éppígy az Istenben mint minden idea ideájában, az abszolút bölcsesség, közvetlenül abszolút volta miatt, egyszersmind feltétlen hatalom, amelyet nem előz meg az idea mint a cselekvést meghatározó szándék, s ennél fogva abszolút szükségszerűség is.

Itt is az a helyzet tehát, mint bármelyik más ellentét esetében, hogy ti. az ellentétek csak annyiban léteznek, amennyiben tagjaikat nem tekintjük külön-külön abszolútnak, vagyis pusztán a véges értelemmel fogjuk fel őket. A fenti szembeállítás oka ezért kizárólag a tudás és a cselekvés egyformán tökéletlen fogalmában rejlik, ami abból adódik, hogy a tudást a cselekvés eszközének tekintik. A valóban abszolút cselekvéssel a tudás sohasem állhat ilyen viszonyban; hiszen az ilyen cselekvést, minthogy abszolút, semmilyen tudás nem határozhatja meg. A cselekvésben is ugyanaz az egység formálódik valamilyen abszolút, önmagában megalapozott világgá, amelyik a tudásban. Itt éppoly kevésbé van szó a megjelenő cselekvésről, mint a megjelenő tudásról: együtt állnak és buknak, hiszen mindegyiknek éppenséggel csak a másikkal szembeni ellentétében van realitása.

Akik a tudásból eszközt, a cselekvésből pedig célt csinálnak, azok csupán mindennapi tevékenységükből merítették a cselekvésről alkotott fogalmukat, ahogyan a tudásnak is ilyennek kell lennie, hogy eszköze lehessen ennek a cselekvésnek. A filozófiának kell megtanítania őket arra, hogy az életben megtegyék kötelességüket; erre kell tehát nekik a filozófia: nem szabad szükségszerűségből teszik, hanem mint akik alá vannak vetve egy fogalomnak, amelyet a tudomány ad a kezükbe. A tudománynak általában szolgálnia kell, meg kell művelnie földjeiket, tökéletesítenie kell mesterségüket, meg kell ízesítenie romlott nedűiket. Úgy vélik, hogy a geometria szép tudomány, habár nem azért, mert maga a legtisztább evidencia, mert az ész legobjektívabb kifejeződése, hanem azért, mert földmérésre, házépítésre tanít, vagy mert lehetővé teszi a kereskedelmi hajózást; ugyanis az, hogy a hadviselést is szolgálja, csökkenti értékét, hiszen a háború mégiscsak teljesen szemben áll az általános

emberszeretettel. A filozófia egyáltalán nem alkalmas az előbbiekre, legföljebb ez utóbbira, nevezetesen arra, hogy tudományos hadviselést folytasson a sekélyes koponyák és a hasznosság apostolai ellen, ezért aztán voltaképpen messzemenően elvetendő.

Akik nem képesek felfogni a tudás és a cselekvés abszolút egységének értelmét, azok olyan közhelyekkel hozakodnak elő, mint pl. hogyha a tudás egy volna a cselekvéssel, akkor mindig abból kellene következnie, holott az ember nagyon is jól tudhatja, hogy mi a helyes, és mégsem ezt teszi, s más effélékkel. Teljesen igazuk van abban, hogy a cselekvés nem következik a tudásból, és éppen ezzel a reflexióval mondják ki, hogy a tudás nem eszköze a cselekvésnek. Csupán abban tévednek, hogy elvárnak valami effajta okozatiságot. Nem tudják megérteni az abszolút dolgok közti viszonyokat; nem tudják megérteni, hogy minden különös dolog lehet önmagában feltétlen, és mindkettőt függővé teszik, az egyiket a cél, a másikat pedig az eszköz viszonyában.

Tudás és cselekvés sohasem lehetnek igazi harmóniában másként, mint egyaránt abszolút mivoltukban. Aminthogy minden igazi tudás, közvetve vagy közvetlenül, az őstudás kifejezője, éppúgy az igazi cselekvés is, mégoly sok közbülső tagon keresztül is, mindig az őscselekvést, s benne az isteni lényeket, fejezi ki. Az a szabadság, amelyet az empirikus cselekvésben keresnek vagy vélnek fölfedezni, éppoly kevésbé igazi szabadság, és éppannyira szemfényvesztés csupán, mint az empirikus tudás igazsága. Igazi szabadság mindig csak abszolút szükségszerűség révén<sup>2</sup> létezik, és e kettő viszonya ismét csak ugyanaz, mint az abszolút tudásé és az abszolút cselekvésé.<sup>3</sup>

## MÁSODIK ELŐADÁS

### *Az akadémiai tudományos és erkölcsi rendeltetéséről*

Az akadémiai stúdiumok fogalma egyrészt visszavezetett bennünket a tudományok valamiféle létező egészének magasabbrendű fogalmához, s ezt az egészet próbáltuk megragadni a maga legfelsőbb ideájában, az őstudásban; másrészt elvezet ez a fogalom azokhoz a különös feltételekhez, amelyek mellett akadémiánkon a tudományokat tanítják és tolmácsolják.

Bizonyára filozófushoz méltóbbnak tűnhetne fel az, ha független képet rajzolnánk fel a tudományok egészéről, s előírnánk, mégpedig önmagában, a pusztán jelenlegi intézmények formáira való mindennemű vonatkoztatás nélkül, hogy ezt az egészet hogyan kell először megismerni. Csakhogy én azt hiszem, az elkövetkezők során sikerül bizonyítanom, hogy az új világ szellemében éppenséggel ezek a formák is szükségszerűek voltak, és e világ kialakulásában a különféle elemek kölcsönös egymást-áthatásának legalábbis a külső feltételei mindaddig léteznek majd, mígnem általuk e különféle elemek zavaros keveréke szebb organizációvá tisztul.

Korábban már volt szó arról, hogy a tudás — megjelenését illetően — voltaképpen miért időhöz kötött. Ahogyan az idealitásnak és a realitásnak a végességben



tükröződő egysége, mint zárt totalitás, mint természet, a térben jut kifejezésre, ugyanez az egység, a végtelenségben szemlélve, a végnélküli idő általános formájában jelenik meg. Az idő azonban nem zárja ki az örökkévalóságot, és a tudomány, bár megjelenését tekintve az idő szülötte, mégis arra irányul, hogy az idő közepette valamiféle örökkévalóságot teremtsen meg. Ami igaz, akárcsak az, ami önmagában helyes és szép, természete szerint örök, és az idő közepette sincs semmiféle kapcsolata az idővel. A tudománynak csak annyiban van köze az időhöz, amennyiben az individuum fogalmazza meg. De az önmagában vett tudásnak éppoly kevés köze van az individualitáshoz, mint az önmagában vett cselekvésnek. Ahogyan az igazi cselekvés csak az, amely mintegy az egész emberi nem nevében történhetett volna meg, éppúgy az igazi tudás csak az, amelyben nem az individuum az, aki tud, hanem az ész. A tudomány lényegének ez az időtől való függetlensége abban fejeződik ki, hogy a tudomány a nem ügye, a nem pedig örök. Szükségszerű tehát, hogy az élethez és a létezéshez hasonlóan a tudományt is az individuum adja tovább az individuumnak, a nem a nemnek. Örök élete ebben az áthagyományozódásban jut kifejezésre. Itt nem feladatunk, hogy állításunk kapcsán valamennyi okot felsorakoztassunk annak bizonyítására, hogy a mai emberi nem minden tudománya és művészete áthagyományozásból ered. Elképzelhetetlen, hogy az ember, jelenlegi alakjában, önmaga révén emelkedett volna fel az ösztöntől a tudatig, az állati létől az ésszerűségig. A jelenlegi emberi nemet tehát szükségképpen megelőzte egy másik, amelyet az ősi monda az emberi nem isteneinek és első jótevőinek képében örökített meg. Az ősnép hipotézise pusztán annak az ősvilágban létezett magasrendű kultúrának a nyomait magyarázza meg, melynek eltorzult maradványai már a népek első különválása utáni időkből maradtak ránk, és legfeljebb a legősibb népek mondáiban való megegyezésre világít rá, de nem magyaráz meg semmiféle *legelső* kezdetet, és mint minden empirikus hipotézis, a magyarázatot csak még inkább visszautalja a múltba: ily módon ez a magyarázat nem lehet kielégítő, hacsak nem akarunk a Föld mindenben benne lakozó szellemének egységére hagyatkozni.

Bárhogyan volt is, annyi bizonyos, hogy a magasrendű eszmék először cselekedetek, életmódok, szokások és szimbólumok révén hagyományozódtak át, és még a legkorábbi vallások dogmáit is a vallási szokásokra vonatkozó utalások tartalmazták. Az államalakulatok, a törvények, azok az egyes rendelkezések, amelyeket azért hoztak, hogy az emberiségben megőrizték az isteni elv túlsúlyát [hogy támogassák harcát az istentelenség ellen], természetüknél fogva szintén spekulatív eszmék sokféle kifejezései voltak. A hagyománynak az írás föltalálása először csak nagyobbfokú biztonságot adott [és csökkentette annak veszélyét, hogy a szimbólumok értelme feledésbe merüljön]; csak később támadhatott az a gondolat, hogy a beszéd szellemi anyagában egyszersmind lefektessék a forma és a művészet olyan kifejezését is, amely maradandó értékkel bír. Ahogyan az emberiség legszebb virágkorának idején még az erkölcsiség sem tartozott hozzá az individuumhoz, hanem az egésznek a szellemében élt, ebből fakadt és ebbe torkollott, éppúgy a tudomány is, a közélet is valamiféle általános organizáció fényében és légkörében élt. A későbbi korok voltak azok,

amelyek általánosan visszaszorították a realitást, és belsővé tették az életet, a tudomány életét is. Az új világ mindenben, különösen a tudományban, megosztott világ, amely egyszerre él a múltban és a jelenben. A tudományok jellegében az jut kifejezésre, hogy a későbbi kornak a történeti tudásból kellett kiindulnia, hogy e kor maga mögött hagyta a művészet és a tudomány felülmúlhatatlanul kiváló és nagyszerű jelenségeinek letűnt korszakát, amelytől áthidalhatatlan szakadék választja el [ti. a barbárság tömege], s amellyel nem valamiféle szervesen fejlődő műveltség belső köteléke kapcsolja egybe, hanem kizárólag a történelmi hagyományban rejlő külső kapocs. Az újjáéledő hajlam a tudományok első újrakezdésének idején nem irányulhatott a világ e részében nyugodtan avagy kizárólagosan az önálló produkcióra, hanem egyszersmind közvetlenül az elmúlt kiválóságok megértésére, csodálatára és magyarázatára kellett irányulnia. A tudás eredeti tárgyaihoz a rájuk vonatkozó elmúlt tudás mint valami új tárgy csatlakozott; ezért aztán, és mert még a meglévő mély megalapozásához is jelenkori szellemre van szükség, a tudós, a művész és a filozófus egyjelentésű fogalmakká váltak, és a tudós megnevezés azt is megillette, aki a meglévőt egyetlen önálló gondolattal sem gazdagította; és ha a görögök örökké fiatalok voltak, amint ezt az egyiptomi pap Szolónnak mondta,\* akkor ezzel szemben a modern világ már ifjúságában is öreg és tapasztalt volt.

Egyfajta vallássá vált, hogy a tudományokat és a művészeteket egyaránt történeti fejlődésükben tanulmányozták; a filozófus ebben a fejlődésben még leplezetlenebbül ismeri fel úgymond a világszellem szándékait; a legmélyebb tudományt, a legalapossabb zsenit fordították erre az ismeretre.

[A külső világ mozgásainak egy szükségszerű törvény szerint azok a rejtettebb, de ettől még nem kevésbé mélyreható metamorfózisok felelnek meg, amelyek magában az emberi szellemen belül mennek végbe. A legnagyobb barbárság volna azt hinni, hogy a szellemi változások, a tudományok forradalmi, azok az eszmék, amelyeket létrehoznak, és maguk a művek, amelyekben egy meghatározott tudományos vagy művészi szellem szólalt meg, híján vannak a szükségszerűségnek, és nem valami törvény, hanem véletlen útján keletkeznek. Az ókor, most és mindig, örökké szent előttünk; az ókor és az egész hajdankor emlékeihez zárandokolni kegyelet, aminthogy vallás az, ha a jámbor egyszerűség egy szent vélt relikviáit kutatja.

Megy buzgón, mondja Goethe,\*

Megy buzgón a zárandok! S rálel-e végül a szentre?  
Őt, ki csodát művelt, látja-e, hallja-e majd?  
Nem, rég messze van az: csak néhány földi maradványt  
őriz még kegyelet, csontokat és koponyát.  
Mind, kit Itália vonz, éppúgy jár, mint e zárandok;  
korhadt csontváznak szól hite, tisztelete.

(Kálnoky László fordítása)

De] más dolog magát a múltat a tudomány tárgyává tenni és megint más, ha a múlt ismeretét állítják magának a tudásnak a helyére. Az ilyen értelemben vett történelmi tudás elzárja az ősmintakép megközelítésének útját, és így már nem az lesz a kérdés, hogy az adott ismeret a tudás magábanvalóságával egyezik-e meg, hanem hogy megegyezik-e valami leszármaztatott ismerettel, amely pusztán tökéletlen képmása lehet annak. Arisztotelész, a természetelméletre és a természettörténetre vonatkozó írásaiban, magát a természetet fogta vallatóra; a későbbi korokban erről olyannyira megfélemedtek, hogy maga Arisztotelész lépett az ősmintakép helyére, és az ő tekintélyét hívták tanúként akkor is, amikor a természet világosan megnyilatkozott Descartes, Kepler és mások műveiben. Az úgynevezett tudósok nagy része, az effájta történelmi műveltség szellemében, mind a mai napig nem tulajdonít jelentőséget és realitást egyetlen ideának sem, ha az nem ment keresztül más fejeken, ha nem vált történetivé és valamiféle múlttá.

A történelmi tudás többé-kevésbé hasonló szellemében hozták létre a mi akadémiánkat is, ha talán nem is annyira az újjáéledő irodalom első kezdeteinek idején, mint inkább jóval későbbi korokban. Szinte egész tudományos felépítésüket csak a tudásnak és a tudás ősmintaképének ebből a — történelmi tudományossághoz kapcsolódó — különválasztásából vezethetjük le tökéletesen. Mindenekelőtt a megtanulandó dolgok hatalmas tömege, amelyet csak azért kellett megtanulni, hogy a hallgatók birtokba vegyék a meglévőt, volt az oka annak, hogy a tudást minden lehetséges módon fölaprózták, és a tudás egészének eleven organikus épületét legkisebb részeire bontották. Minthogy a tudás valamennyi elszigetelt része, tehát minden különös tudomány, ha elillant belőle az egyetemes szellem, voltaképpen csupán eszköze lehet az abszolút tudás megszerzésének, ezért e szétDarabolás szükségszerű következménye az volt, hogy a tudás megszervezésének eszközei és intézményei közepette *maga a tudás* szinte veszendőbe ment, s miközben egy serény tömeg az eszközökben látta magát a célt és ekképp próbálta érvényre juttatni őket, közben az, ami csak Egy és a maga egységében abszolút, teljesen visszahúzódott a legfelsőbb régiókba, és innen is mindig csak ritkán mutatta egy korlátlan élet megnyilvánulásait.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt a következő kérdésre kell választ adnunk: a feltett korlátozáson és akadémiánk jelenlegi formáin belül egyáltalán miféle követelményeket támaszthatunk ezekkel az akadémiákkal szemben, hogy a részek messzemenő elkülönültségéből mégis újból létrejöjjön valamiféle egység az egészben. Ezt a kérdést csak akkor tudom megválaszolni, ha egyúttal azokról a szükséges követelményekről is beszélek, amelyek akadémiánk állandó konstitutív tagjaival, vagyis a *tanárokkal* szemben fennállnak. Nem riadok vissza attól, hogy erről a kérdésről teljes nyíltsággal beszéljek Önök előtt. Az akadémiái életbe való belépés a tanulmányait végző ifjú szempontjából egyszersmind [a nagykorúságba való első belépést] jelenti, első megszabadulását a vak hittől, és azt, hogy itt kell először tanulnia és gyakorolnia magát abban, hogy önmaga ítélkezzék. Az a tanár, aki méltó hivatására, sohasem követelhet meg más tiszteletet, csak amit szellemi fölénye,

tudományos műveltsége és e műveltségének általános kiterjesztésére irányuló buzgalma révén kivívhat magának. Csak a tudatlanok, a tehetségtelenek fogják megpróbálni, hogy ezt a tiszteletet más pillérekre építsék. A következő meggondolások még inkább arra készítetnek, hogy fenntartás nélkül beszéljek erről a dologról. Részben maguknak a tanulóknak az akadémiával és tanáraikkal szemben felállított követelményeitől függ, hogy ezek a követelmények teljesülnek-e, és ha a tudományos szellem egyszer már felébredt a tanulók körében, akkor ez előnyösen visszahat az egészre, mert az alkalmatlanokat visszariasztja a velük szemben támasztott magasabb követelmények által, azokat pedig, akik képesek eleget tenni e követelményeknek, arra készíti, hogy éljenek ezzel a hatáskörükkel.

Magának a dolognak az ideájából következik az a követelmény, hogy minden tudományt az általánosnak és az abszolút tudásnak a szellemében tárgyaljanak, és ezzel a követelménnyel szemben nem tekinthető ellenvetésnek az sem, ha fölteszik a kérdést: honnan vegyék azokat a tanárokat, akik valamennyien képesek megfelelni e követelménynek? Hiszen éppen az akadémiákon kapják első képzésüket: adjuk meg nekik a szellemi szabadságot, s ne korlátozzuk őket olyan szempontok szerint, amelyeket semmiképp sem lehet tudományos viszonyokra alkalmazni — akkor majd maguktól képződnek ki azok a tanárok, akik eleget tudnak tenni e követelményeknek, és ugyanakkor képesek lesznek arra, hogy másokat képezzenek.

Azt kérdezhetnék, hogy illik-e egyáltalán mintegy a tudomány nevében követelményeket támasztani az akadémiákkal szemben, holott éppen eléggé köztudott és elfogadott, hogy az akadémiák az állam eszközei, és olyanoknak kell lenniük, amilyenek az állam rendeli őket. Ha mármost az államnak az volna a célja, hogy a tudomány vonatkozásában messzemenően vegyenek figyelembe bizonyos mértékletességet, tartózkodást, a megszokott avagy hasznos dolgokra való korlátozást, akkor hogyan várhatnánk el a tanároktól progresszív tendenciát, és azt, hogy kedvet érezzenek tudományuknak — ideák szerint való — kialakítására?

Nyilván magától értetődik, hogy azt kell közösen feltételeznünk, és abból kell kiindulnunk, hogy az állam valóban tudományos intézményeket kíván látni az akadémiákban, és hogy minden, amit velük kapcsolatban állítunk, csakis ezzel a feltétellel érvényes. Az államnak vitathatatlanul joga lenne arra, hogy az akadémiákat teljesen megszüntesse, vagy átalakítsa ipariskolákká és egyéb hasonló célú intézményekké; csak hogy ez előbbi csak akkor lehet az állam célja, ha egyszersmind az ideák életét és a legszabadabb tudományos mozgást is óhajtja, mert ha ezt megtagadják — kicsinyes, többnyire a tehetségtelenek nyugalmaát védelmező szempontokból —, akkor a zseni visszariad, a tehetség megbénul. [— Az egyetemekről a szokásos vélemény az, hogy „az állam szolgáloít kell kiképezniük, akik tökéletes eszközei lesznek az állam céljainak”. Csak hogy ezeket az eszközöket mégiscsak kétségtelenül a *tudomány* révén kell kiképezni. Ha tehát a képzésnek ezt a célját akarja valaki, akkor a tudományt is akarnia kell. De a tudomány nem tudomány többé, ha *puszta* eszközzé fokozzák le, ha egyszersmind nem önmaga kedvéért támogatják. Márpedig bizonyára nem önmaga kedvéért támogatják akkor, ha történetesen olyan alapon utasítanak vissza ideákat,

hogy nincs semmi hasznuk a közönséges életben, hogy nem valók semmiféle gyakorlati alkalmazásra, semmiféle tapasztalati használatra. Mert ez bizony megtörténhet, mármint az éppen meglévő tapasztalat vonatkozásában, vagyis az olyan tapasztalat vonatkozásában, amely éppen azért lett olyanná, amilyen, mert minden ideát figyelmen kívül hagyott, és ennél fogva persze nem is lehet összhangban velük. A helyes, a valóságos tapasztalatot csakis az ideák határozhatják meg. A tapasztalat bizonyára jó, ha *valódi*, csak hogy a nagy kérdés éppen az, hogy valódi-e, és mennyiben az, és voltaképpen mi az, amit a tapasztalatban tapasztalnak. Így pl. a newtoni optika állítólag teljesen a tapasztalatra épül, és mégis, ha előzőleg rendelkezünk a fény *ideájával*, akkor alapeszméjét és minden további következményét egyaránt hamisnak látjuk.\* — Ugyanígy bizonyos pontokon nyilván az orvosok állítólagos tapasztalata is ellentmondhat a helyes, az ideákból fakadó elméletnek; csak hogy amikor pl. maga az orvos hozzá létre a betegség tüneteit, és ezeket azután a természet szabad hatásaiként tünteti föl, akkor itt kétségtelenül szó sem lehet tiszta tapasztalatról; ehelyett inkább azt kellett volna tennie, hogy a betegséget mindjárt a helyes, az ideákból fakadó nézet alapján kezeli, és akkor ezek a jelenségek egyáltalán nem jöttek volna létre, nem is számította volna saját *tapasztalatához* őket, vagy legalábbis nem látott volna ellentmondást köztük és az igazi elmélet között. Az elméleti ideákra ugyanaz vonatkozik, amit Kant a gyakorlatiakról mond: nevezetesen, hogy nincsen ártalmasabb és méltatlanabb dolog, mint a tapasztalatra hivatkozni, hiszen ilyesmi egyáltalán nem is fordulna elő, ha a tapasztalatot mindjárt jobb belátással, nem pedig nyers fogalmak szerint alkalmazták volna. — E kitérő után most visszakanyarodom a témához.]

A külső teljesség még semmi esetre sem teremti meg a tudás valamennyi részének azt az igazi organikus [össz-]életét, amelyet az egyetemeknek, lévén, hogy innen kapták nevüket, meg kell valósítaniuk. Ehhez annak a közös szellemnek az [életelvére] van szükség, amely az abszolút tudományból fakad; az egyes tudományoknak emez abszolút tudomány szerszámainak, azaz objektív reális oldalának kell lenniük. Ezt a nézetet egyelőre még nem fejthetem ki; mindamellett világos, hogy itt nem a filozófia valamiféle alkalmazásáról van szó, mint ahogyan ilyen alkalmazásokra szinte valamennyi szakágban időről időre sor került, ráadásul a filozófiát a maga szempontjából legalacsonyabbrendű tárgyakra alkalmazták, már-már arra törekedtek, hogy a mezőgazdaságot, a szülésetet vagy a sebkötözés elméletét is filozofikussá tegyék. Aligha létezhet balgább [és a filozófus számára nevetségesebb] dolog, mint amikor a jogtudósok vagy orvosok arra törekednek, hogy szaktudományukat valamiféle [külső] filozófiai mázzal vonják be, miközben a filozófia legelső alaptételeivel sincsenek tisztában; mintha valaki egy gömböt, egy hengert vagy más szilárd testet akarna megmérni, anélkül, hogy akárcsak az első eukleidészi tételt ismerné.

Csupán a logikai szigor hiányáról, arról a fesztelenségről beszélek, amely a legtöbb objektív tudományt jellemzi, hogy ti. még csak sejtelmük sincs a gondolkodás művészetéről vagy akár logikai törvényeiről, és olyan érzéketlenségről tanúskodnak,

amely egyetlen gondolattal sem emelkedik a különös fölé, és el sem tudja képzelni, hogy az érzéki anyagban is azt kellene bemutatnia, ami nem érzéki, azaz az általánost.

Ideák forrása csak az, ami teljességgel általános, és az ideák a tudomány éltetői. Aki saját különös szaktárgyát csupán mint különöset ismeri, és sem arra nem képes, hogy meglássa benne azt, ami általános, sem pedig arra, hogy valamilyen egyetemes—tudományos műveltség képét rögzítse benne, az méltatlan a tudományok tanítója és őrzője címre. Hasznossá teheti magát a legkülönfélébb módokon: mint fizikus villámhárítót gyárthat, mint csillagász naptárakat készíthet, mint orvos alkalmazhatja a galvanizmust a betegségek kezelésében, vagy tehet bármi mást, ami neki tetszik; ám a tanári hivatás magasabbrendű adottságot követel, mint a kézművesé. „A tudomány megszgyéinek kimérése — mondja Lichtenberg\* — nyilván nagy haszonnal jár a *bérlők* közötti felosztást illetően; ám a filozófust, aki mindig az egésznek az összefüggését tartja szem előtt, egységre törekvő esze minden lépésnél arra inti, hogy ne a karókra ügyeljen, amelyeket gyakran a kényelmesség, gyakran pedig a korlátoltság tűzött ki.” Kétségtelen, hogy Lichtenberget nem saját tudományágában való különös jártassága tette korának legbölcsebb fizikusává és szaktárgyának legkiválóbb tanítójává, hanem az a képessége, hogy tudományát átítassa az általánosságig kifejlesztett szellem ideáival.

Érintenem kell itt egy elképzelést, amelyet rendszerint azok alakítanak ki magukban, akikkel szemben az a követelmény: tárgyalják különös szaktárgyukat az egésznek a szellemében; az ilyen emberek úgy tesznek ugyanis, mintha elvárnák tőlük, hogy saját szaktárgyukat *puszta* eszköznek tekintsék; holott inkább ennek az ellenkezőjéről van szó: hogy ti. mindenki olyan mértékben gyakorolja saját tudományágát az egésznek a szellemében, amilyen mértékben olyannak tekinti, mint ami önmagában hordozza célját, vagyis abszolútnak [és önállóan]. Eleve nem lehet semmit egy igazi totalitás tagjaként értelmezni, ha pusztán eszközként működik ebben a totalításban. Minden állam olyan mértékben tökéletes, amilyen mértékben minden egyes tagja mint az egésznek az eszköze, egyszersmind önmagában hordozza célját. A különös éppen azért van benne az abszolútumban és azért integráns része, mert belsőleg úgyszintén abszolút, és megfordítva.

Egy tudósról annál inkább elmondható, hogy különös tárgykörén belül az általánosnak és az ideáknak a kifejezésére törekszik, minél inkább önmagában vett célnak fogja föl saját tárgyát, sőt ezt önmagában is minden tudás középpontjává teszi, amelyet azután [olyan] átfogó totalitássá kíván bővíteni [, amelyben az egész univerzumot szeretné vizionálni]. Ezzel szemben minél kevésbé képes arra, hogy egyetemes szellemmel közeledjék tárgyahoz, annál inkább csak eszközként fogja tekinteni, akár tudatában van ennek, akár nem; mert az, ami nem önmagában hordozza célját, csak eszköz lehet. Ezt pedig mindenki, aki megbecsüli önmagát, méltán érezheti elviselhetetlennek; ennél fogva ezzel a korlátozottsággal rendszerint párosulni szokott egyfajta közönséges érzület és a tudomány iránti *igazi* érdeklődés hiánya is, eltekintve attól az érdeklődéstől, amely a tudomány mint nagyon is reális külső célok eszköze iránt nyilvánul meg.

Jól tudom, hogy igen sokan, és kivált azok, akik a tudományt általában csak hasznossági szempontból fogják föl, úgy tekintik az egyetemeket, mint pusztán a tudás átadásának intézményeit, mint valami olyan egyesülést, melynek pusztán az a célja, hogy mindenki fiatal korában megtanulhassa azt, amit a tudományok mindeddig létrehoztak; így aztán valamiféle véletlent kellene látni abban is, ha a tanárok, amellett, hogy átadják a meglévő tudást, még önálló felfedezésekkel is gazdagítják a tudományt; ám még ha elfogadjuk is, hogy az akadémiáknak elsősorban csak ez volna a céljuk, és semmi több, ugyanakkor mégis bizonyára megkövetelik, hogy a tudásnak ez az átadása szellemmel történjék, hisz máskülönben érthetetlen volna, hogy az akadémiákon egyáltalán miért van szükség élő előadásokra; elvégre a tanuló okítását ebben az esetben minden szakterületen közvetlenül is rá lehetne bízni azokra a közérthető kézikönyvekre, amelyeket kifejezetten számukra írtak, vagy a terjedelmes kompilációkra. A tudás gondolatgazdag átadásához kétségtelenül hozzátartozik, hogy az ember képes legyen helyesen, élesen és minden vonatkozásában megérteni mások múltbéli vagy jelenkori felfedezéseit. E felfedezések sokszor olyanok, hogy legbensőbb szellemük csak egyenértékű zseni által, csak valódi újralfedezés útján ragadható meg. Aki tehát pusztán átadja a tudást, az bizonyos tudományokban sokszor teljesen hamisan fogja átadni azt. Van-e a régi kor filozófiájáról és a régi vagy akár az új világ akárcsak egyetlen filozófusáról olyan történeti ábrázolás, amelyet bizton nevezhetnénk jólsikerült, igaz, tárgyával felérő ábrázolásnak? — És egyáltalán, aki a maga tudományában úgy él, mint valami idegen tulajdonban, aki nincs személyesen birtokában saját tudományának, aki nem alakított ki magában biztos és eleven szervet, amellyel elsajátíthatná, aki nem képes azt minden pillanatban önmagából újjáteremteni, az ilyen ember méltatlan a tudományra, és már akkor is beleütközik saját korlátaiba, ha csak pusztán történetileg próbálja meg átadni a régi vagy a jelenkori világ gondolatait, és olyasmit vállal magára, amit teljesíteni képtelen. A tudás gondolatgazdag átadásához kétségtelenül hozzátartozik, hogy ítélkezéssel járjon együtt; ha azonban az ideák alkotására való önálló képesség híján már az is lehetetlen, hogy az ilyen ember mindenoldalúan és helyesen értse meg az idegen felfedezéseket, akkor mennyivel inkább lehetetlen, hogy ítélkezhessen fölöttük? Az pedig mit sem bizonyít, hogy Németországban annyi mindenről ítélkeznek olyanok, akiket ha fejtetőre állítanánk, egyetlen önálló gondolat sem hullana ki belőlük; az olyan ítélkezés, amilyenre ezek az emberek képesek, bizonyosan nincs a tudomány hasznára.

Ha valaki képtelen önmagából megkonstruálni és belső, eleven szemlélettel ábrázolni tudományának egészét, akkor szükségképpen oda jut, hogy tudományát pusztán történetileg fogja előadni; a filozófiában pl. az alábbi ismert módon: „Ha figyelmünket önmagunkra irányítjuk, akkor különböző megnyilvánulásait fogjuk észlelni annak, amit léleknek nevezünk. — Ezeket a különböző következményeket különböző képességekre vezették vissza. — A megnyilvánulások különböző volta szerint ezeket a képességeket érzékiségnek, értelemnek, képzelőerőnek stb. nevezik.”

Csak hogy az ilyen előadásmód önmagában véve nemcsak minden másnál szellemtelenebb, de szellemölőbb is. Ugyanakkor azonban számításba kell vennünk az akadémiai előadásnak azt a különös feladatát is, hogy genetikus legyen. Az élő előadásmód igazi előnye abban áll, hogy a tanár nem eredményeket mutat be, ahogyan az író teszi, hanem legalábbis a magasabbrendű tudományágakban magát azt az utat mutatja be, amelyen ezekhez az eredményekhez eljutottak, és előadása nyomán a tudomány egésze minden esetben mintegy csak a tanuló szeme előtt jön létre. Aki tehát még saját tudományát sem önálló konstrukció alapján birtokolja, hogyan lehetne képes arra, hogy ne valami adottként mutassa be azt, hanem mint felfedezendő?

Ám amennyire kevés a tudás pusztá átadása öntevékeny szellem nélkül ahhoz, hogy valaki mint tanár kellő eredménnyel tevékenykedjék, éppannyira megkövetelendő [nyilván] az is, hogy aki valamilyen tudományágban tanítani kíván, az először a lehető legjobban tanulja meg ezt a tudományt. Mindenben, még a legközönségesebb mesterségben is megkövetelik, hogy mielőtt valaki mesterként gyakorolja munkáját, először tegye le a tökéletes tanulás próbáit. Ha azonban meggondoljuk, hogy némelyik egyetemen milyen könnyen lehet tanári katedrához jutni, azt hihetnénk, hogy mi sem lehet könnyebb a tanári pályánál; sőt többnyire nagyon téved az, aki az önálló alkotótevékenységre való hajlamot tartja a gyors tanári előmenetel alapjának, hiszen a tanulás éppen annak kerül a legkevesebb fáradságba, aki a leginkább képes alkotásra.

Mostanáig azt vizsgáltuk, hogy milyenek lehetnének az egyetemek akárcsak létrehozásuk legelső céljának megfelelően is. Úgy látszik azonban, hogy, lévén az az idea, amely eredetileg alapjukul szolgál, egyoldalú, ezért többre kell törekedniük. Az eddigiekben ennek az ideának megfelelően olyan intézményeknek tekintettük őket, amelyek pusztán a *tudásért* jöttek létre.

Minthogy egyetlen ellentétet sem ismerünk el igaznak, így pl. a tudás és a cselekvés ellentétét sem, ezért általánosan szükségszerű, hogy ha valami, aminek valami másban megvan a maga ellentéte, közeledik az abszolútság fokához, akkor ugyanilyen mértékben megszűnik az az ellentét is, amely kettejük között fennáll. Eszerint a tudás még nyers voltának pusztá következménye az, hogy az akadémiák, mint a tudomány faiskolái\*, mindeddig nem indultak el azon az úton, amelyen egyszersmind a képzés általános intézményeivé válnak.

Itt egyúttal érintenünk kell az akadémiák berendezkedését is, mint ami lényegi hatással van erkölcsi rendeltetésükre.

Ha a polgári társadalmat nagyrészt olyannak látjuk, mint ami idea és valóság döntő diszharmóniáját mutatja, akkor ennek az az oka, hogy egyelőre egészen más célokat kell követnie, mint az ideából fakadó célokat, az eszközök pedig olyan hatalmassá váltak, hogy aláássák magát a célt, melynek megvalósítására kitalálták őket. Tekintve, hogy az egyetemek csupán a tudományok közti kötelékek, ezért azon kívül, amit az államnak külső exisztenciájuk érdekében önkéntesen és saját érdekében meg kell tennie, nincs szükségük semmi más intézkedésre a realitás érdekében, mint ami magából az ideából fakad: a bölcsesség itt közvetlenül egyesül az okossággal, ezért



csupán azt kell tenni, amit az egyesülés ideája a tudományra nézve amúgy is megszab, és az akadémiák berendezkedése máris tökéletes lesz.

Amíg a polgári társadalomnak még empirikus célokat kell követnie az abszolútum rovására, addig nem teremthet valódi belső azonosságot, csak valami látszólagosat és kikényszerítettet. Az akadémiáknak csakis abszolút céljuk lehet: ezenkívül egyáltalán semmi. — Ahhoz, hogy az állam elérhesse céljait, elkülönítésekre van szüksége, nem olyanokra, mint amilyen a rendek egyenlőtlensége, hanem jóval bensőbb természetű egyenlőtlenségekre, amelyek azáltal jönnek létre, hogy elszigeteli és szembeállítja az egyedi tehetséget, hogy elnyomja a sokféle individualitást, hogy az erőket teljesen különböző oldalak felé irányítja, mindezt annak érdekében, hogy annál alkalmasabb eszközökké változtassa őket a maga számára. Egy tudományos egyesületben minden tagnak a dolog természeténél fogva egyetlen célja van; az akadémiákon semmi másnak nem *szabad* számítnia, csak a tudománynak, és nem lehet más különbség, mint amit a tehetség és a képzés kialakít. Az egyetemeken nem szabad megtűrni olyan embereket, akik csak azért vannak ott, hogy más módokon érvényesüljenek, szellemtelen szórakozásokra való időpazarlással, haszontalan időtöltéssel, egyszóval nem szabad megtűrni az olyan kiváltságos naplopókat, amilyenek a polgári társadalomban vannak; márpedig rendszerint ők azok, akik az egyetemeken leginkább terjesztik a faragatlanságot, holott eltávolítandó mindenki, aki szorgalmát és tudományos szándékát nem tudja igazolni.

Ha a tudomány egyedül kormányoz, ha minden szellemet csak a tudomány vesz birtokába, akkor az ifjúság oly nemes és kiváló, és végül mégiscsak az ideákkal való foglalkozásra irányuló hajlamainak eleve nem létezhetnének másféle tévútjai. Ha az egyetemeken valaha uralkodó volt, vagy bármikor ismét azzá lehetne a faragatlanság, akkor ez túlnyomórészt a tanárok hibája volna, illetve azoké, akik a felügyeletet gyakorolják a tanárok által terjesztett szellem fölött.

Ha maguk a tanárok kizárólag a valódi szellemet terjesztik maguk körül, ha nem érvényesül semmi más szempont, csak a tudás és a tudás tökéletesítésének a szempontja, ha nem tűrik meg a tanári hivatásra méltatlan, azt megszegyenítő embereknek — a közösség alacsonyrendűségének tényét tükröző — közönséges kifakadásait, akkor a tanuló fiatalok soraiból maguktól eltűnnek azok, akik csak faragatlanságukkal tudtak kitűnni.

A tudományok birodalma nem demokrácia, még kevésbé ochlokrácia\*, hanem a legnemesebb értelemben vett arisztokrácia. A legjobbaknak kell uralkodniuk. Teljes tétlenségre kell kárhoztatni a pusztán tehetségteleneket is, akik mellett legalább a szokás szól, a pusztá fecsegőket, akik önmagukat tolják előtérbe, és akik a tudományos rangot kisszerű igyekezetükkel gyalázzák meg. Senki sem kerülheti el azt a megvetést, amely ilyen viszonyok közepette tudatlansága és szellemi tehetetlensége folytán megilleti, sőt, mivel az ilyesmi többnyire nevetségességgel vagy igazi aljassággal párosul, ezért az ifjúság számára játékul szolgál, és túlságosan korán eltompítja a még tapasztalatlan ifjú érzület természetes viszolygását.

A tehetségnek nincs szüksége semmiféle védelemre, hacsak nem a tehégtelenségnek kedveznek; az ideák iránti fogékonyság önmagától eléri a legnagyobb és a legdöntőbb hatást.

Ez az egyedüli politika, melynek a tudomány intézményeit illetően helye van, hogy fölvirágoztassa őket, hogy biztosítsa számukra a lehető legtöbb belső méltóságot és külső tekintélyt. Ahhoz, hogy az akadémiák éppenséggel az alkotmányok mintái legyenek, nincs szükség másra, mint amit az embernek, anélkül, hogy ellentmondást követne el, amúgy is elkerülhetetlenül akarnia kell; minthogy pedig, amint mondtam, egyáltalán nem ismerem el a tudás és a cselekvés közti szakadékot, ezért ugyanezt — e feltétel mellett — az akadémiák vonatkozásában sem engedhetem meg.

Az ésszerű gondolkodásra való nevelés, amelyen természetesen nem pusztán felszínes szoktatást értek, hanem olyan nevelést, amely magába az ember lényegébe hatol, s amely egyszersmind az egyetlen valóban tudományos nevelés, egyúttal az ésszerű cselekvésre való nevelés egyedüli útja: már az akadémiák legelső meghatározása kizárja körükből az olyan célokat, amelyek kívül esnek a tudományos képzés emez abszolút szféráján.

Aki a maga különös tudományából kiindulva tökéletesen átformálódott, s eljutott az abszolút tudásig, az magától fölemelkedett a világosság, a megfontoltság birodalmába; az ember számára az a legveszélyesebb, ha homályos fogalmak uralkodnak benne, és már azzal is sokat nyert, ha ezek a fogalmak egyáltalán korlátozva vannak, de csak akkor nyert meg mindent, ha átküzdötte magát az abszolút tudathoz, ha teljesen fényben jár.

A tudomány szinte közvetlenül ráirányítja az érzéket arra a szemléletre, amely, mint állandó önformálás, elvezet az önmagával való azonossághoz, s ezáltal egy valóban boldog élethez. A tapasztalat és az élet lassan nevel, sok idő és sok erő megy rá. Aki a tudománynak szenteli magát, annak megadatott, hogy előlegezze magának a tapasztalatot, és szinte közvetlenül és önmagában lássa meg azt, ami végül is csak a legkiformáltabb és tapasztalatokban leggazdagabb élet eredménye lehet.

### HARMADIK ELŐADÁS

*Az akadémiai stúdiumok első előfeltételeiről*

Úgy gondolom, hogy az előzőek során a tudomány ideájának kimondása révén kellően kifejtettem azt a magasrendű célt, amelyet az tűz maga elé, aki általában a tudománynak szenteli magát. Ezért most elég lesz röviden összefoglalni azokat a követelményeket, amelyeket az e hivatást választókkal szemben támasztani kell.

A stúdium fogalmának önmagában is, és különösen az újkori kultúra viszonyai között, kettős arculata van. Először is a történeti. Ebben a vonatkozásban a puszta *tanulásról* van szó. Már a korábban bizonyítottakból következik az az elkerülhetetlen szükségszerűség, hogy az ember megadással és odaadóan vesse alá akaratát a tanulás

fegyelmének. Igazán mindennapos tévedés az, ami e feltétel teljesítését illetően még a jobb elméket is félrevezeti.

Úgy érzik ugyanis, hogy a tanulás megerőltető számukra, és voltaképp tanulás közben nem tevékenyek, minthogy pedig a tevékenység a természetesebb állapot, ezért minden fajtáját a feleszületett képesség magasabbrendű megnyilvánulásának tartják, jöllehet az a könnyedség, amellyel ők maguk gondolkodnak és tervezgetnek, inkább azon alapszik, hogy nem ismerik a tudás valódi tárgyait és voltaképpeni feladatait, semmint a produktív hajlam igazi teljességén. A tanulásban, még ha élő előadás révén történik is, legalábbis nincs helye választásnak: keresztül kell vergődni mindazon, ami nehéz és ami könnyű, ami vonzó és ami kevésbé az; itt a feladatokat nem önként, nem eszmetársítások vagy vonzódások szerint vállalják, hanem szükségből. Ha valaki közepesen élénk képzelőerővel rendelkezik, amely a tudományos követelmények csekély ismeretével párosul, akkor a gondolatok játékából azt választja, ami neki tetszik, és félrelöki, ami nem tetszik, vagy amit még a kitalálás és a saját gondolkodás sem tud megerőltetés nélkül földeríteni.

Még aki a természettől fogva arra hivatott, hogy új területeken korábban föl nem dolgozott tárgyakat tekintszen feladatának, annak is ilyen módon kell gyakorolnia szellemét, ha valaha is meg akar birkózni föladataival. Enélkül még önálló konstrukcióit is csapongó tevékenység és töredékes gondolkodás fogja jellemezni. A tudománnyal csak az képes megbirkózni, aki totalitássá alakította, és önmagában annak bizonyosságává formálta, hogy nem ugrott át egyetlen lényeges közbülső tagot sem, hogy kimerítően elsajátította azt, ami szükséges.

A legmagasabbrendű tudományokban hallható egy bizonyos népszerű hang, amely szerint ezeket a tudományokat bárki elsajátíthatja és bármilyen felfogóképesség felérheti, s amely oly széleskörűvé tette az erőfeszítésektől való félelmet, hogy az a lazaság, mely sohasem bánik túlságosan pontosan a fogalmakkal, illetve a kellemes felszíniesség és a tetszetős felületesség szinte már hozzátartozott az úgynevezett finomabb műveltséghez, és végül az akadémiai képzés célját is arra korlátozták, hogy épp csak annyit ízleltessen meg a magasabbrendű tudományok borából, amennyit egy hölgynek is illendően fel lehetne kínálni.

Egyrészt feltétlenül elismerés illeti meg az egyetemeket, mert lényegében feltartóztatták a felszíniesség betörő áramát, amelyet az újabb pedagógia csak felduzzasztott, másrészt viszont éppen az a csömör nyitott leginkább utat ennek a felszíniességnek, amelyet unalmas, terjedelmes és teljességgel szellemtelen alaposságuk váltott ki.

A maga sajátos oldalán kívül minden tudománynak van egy másik oldala is, amely a művészettel közös. A forma oldaláról van szó, amely némelyik tudományban éppenséggel teljesen elválaszthatatlan az anyagtól. A művészet minden kiválósága, valamely nemes anyag megfelelő formában való kiképezése mindig abból a korlátozásból indul ki, amelyet a szellem szab önmagának. A formára csak gyakorlat révén lehet tökéletesen szert tenni, és minden valódi tanításnak az a feladata, hogy inkább a formára, semmint az anyagra irányuljon [, inkább a tudomány szervét

képezze ki, semmint átadja a tárgyat. — Csakhogy a tudomány szerve is művészet, márpedig ezt gyakorlattal kell kiképezni és megtanulni].

Vannak mulandó és esetleges formák, és azok a formák is csupán az örökké új alakokban megfiatalodó és újjászülető génusz különböző megjelenési módjai, amelyeket a tudomány szelleme mint különös formákat magára ölt. De a különös formákban van valamilyen általános és abszolút forma, amelynek e különös formák maguk is csupán szimbólumai; művészi értékük pedig olyan mértékben növekszik, amilyen mértékben ezt az általános és abszolút formát sikerül megjeleníteniük. Ámde minden művészetnek van egy olyan oldala, amelyre tanulással lehet szert tenni. Aki fél ennek az oldalnak a formáitól és állítólagos korlátaitól, az a tudományban rejlő művészettől fél.

A befogadás azonban nem abban az adott és különös formában ér véget, amelyet csupán megtanulni lehet, hanem csak a sajátos, önmagát képező, az adott anyagot reprodukáló formában. A tanulás csak negatív feltétel, igazi belső fogékonyság nem lehetséges önmagában végbemenő belső átalakulás nélkül. A stúdiumok szempontjából megszabható valamennyi szabály ebben az egyben foglalható össze: csak azért tanulj, hogy magad is alkoss. Csak az alkotásnak ez az isteni képessége tesz valakit igazi emberré, nélküle az ember csupán meglehetősen okosan fölépített gép. Aki nem ugyanazzal a magasabbrendű ösztönzéssel alakítja teljessé saját tudományának képét, mígnem e kép minden vonásában és részében tökéletesen megegyezik az ősmintaképpel, amellyel a művész valamilyen nyers tömegből kiformalja önnön lelkének és saját tárgyának képét, az egyáltalán nem hatolt saját tudománya mélyére.

Minden alkotás azon alapszik, hogy az általános és a különös összetalálkozik, illetve kölcsönösen áthatja egymást. Élesen meglátni minden különösség ellentétét az abszolútsággal, és ugyanakkor egyazon oszthatatlan aktuson belül úgy megérteni mindkettőt, ahogyan azok egymásban vannak: ez az alkotás titka. Ilyen módon alakulnak ki az egységnek ama magasabbrendű pontjai, amelyek ideává egyesítik azt, ami elválasztott, azok a magasabbrendű formulák, amelyekben föloldódik az, ami konkrét, azok a törvények, amelyek „a mennyei éterből születtek, s amelyeket nem halandó emberi természet hozott létre”.

A megismerés szokásos felosztását racionális és történeti megismerésre úgy határozzák meg, hogy amazt az okok megismerésével kapcsolják össze, emezt pedig pusztán a tények tudományának tekintik. Ennek ellene lehetne vetni, hogy hiszen az okok is csupán történetileg tudhatók meg; csakhogy ebben az esetben az okokat éppenséggel nem okoknak tekintik. A kenyérkereső tudomány gúnynevet általában az olyan tudományoknak adták, amelyek más tudományoknál közvetlenebbül szolgálják az élet javát. Ám önmagában véve egyetlen tudomány sem szolgált rá erre az elnevezésre. Aki a filozófiát vagy a matematikát eszköznek tekinti, annak a számára ez éppannyira pusztán kenyérkereső stúdium, amint hogy a jog- vagy orvostudomány is az annak a számára, akit semmiféle magasabbrendű érdek nem fűz hozzá, csupán önnön hasznának érdeke. Minden kenyérkereső stúdium célja az, hogy az ember megtanulja a pusztá eredményeket, s eközben vagy teljesen figyelmen kívül hagyja az

okokat, vagy ezeket is csupán valamiféle külső cél kedvéért, mondjuk hogy a kötelező vizsgákon épphogy számot adhasson róluk, elsajátítja történetileg.

Aki így dönt, ezt csakis azért teszi, mert a tudományt pusztán empirikus használat céljából akarja megtanulni, azaz önmagát is pusztán eszköznek tekint. Aki azonban egy szemernyi megbecsülést is érez maga iránt, bizonyára sohasem érezheti olyannyira alacsonyrendűnek magát a tudománnyal szemben, hogy azt csupán empirikus célok megvalósítására tartsa alkalmasnak. Az ilyenfajta stúdiumok szükségszerű következményei az alábbiak lesznek:

Először is még a befogadott tárgyat is lehetetlen ily módon helyesen elsajátítani, tehát az ilyen ember a tanultakat szükségképpen helytelenül alkalmazza majd, hiszen az ilyen tudás nem a szemlélet eleven szervén, hanem csupán az emlékezeten nyugszik. Mily bőséggel ontják az egyetemek az effajta kenyérkereső tudósokat, akik kiválóan fejükbe vésték minden tudományosságot, ami csak szaktárgyukban található, s mégis teljesen híján vannak annak az ítélőképességnek, amellyel a különöst besorolhatnák az általános alá! Az eleven tudományosság a szemléletre tesz képessé; ebben pedig az általános és a különös mindig egységben van. A kenyérkereső tudós ezzel szemben híján van a szemléletnek, a fölvetődő esetekben semmit sem képes megkonstruálni, semmit sem képes öntevékenyen összeilleszteni, és mivel a tanulás során mégsem készíthették fel minden lehetséges esetre, ezért tudása többnyire cserbenhagyja.

Egy további szükségszerű következmény, hogy az ilyen ember teljesen képtelen az előrelépésre; ezáltal is lemond az ember és az igazi tudós fő jellemvonásáról. Nem tud előrelépni, mert az igazi előrelépéseket nem lehet megítélni a korábbi tanítások mértéke szerint, hanem csak önmagukból és abszolút elvek alapján. Legfeljebb azt fogja föl, ami maga is híján van minden szellemnek, vagy újonnan földicsért eszközöket, ilyen vagy olyan lapos elméleteket, amelyek éppen most jöttek létre és vonzzák a kíváncsiságot, vagy néhány új formulát, tudós újdonságokat stb. Ahhoz, hogy befogadja, mindennek úgy kell feltűnnie előtte, mint különösségnek. Mert csak azt lehet megtanulni, ami különös, és a megtanultság minőségében minden csupán különös valami. Éppen ezért az ilyen ember esküdt ellensége minden valódi felfedezésnek, amelyet általánosságban tesznek meg; minden ideának, mert nem érti őket, minden valódi igazságnak, amely megzavarja nyugalmaiban. Ha ezen felül olyannyira megfélemledik magáról, hogy fellázad ellenük, akkor vagy azon a közismert ügyetlen módon jár el, hogy az újat olyan elvek és nézetek szerint ítéli meg, amelyeket az éppen kikezdett, hogy olyan érvek és tekintélyek segítségével vitatkozik, amelyek csak a tudomány korábbi állapotában lehettek talán érvényesek; vagy pedig semmisségének érzésében nem marad számára egyéb, mint becsmérések vagy a rágalom fegyverei, amelyek használatára belsőleg feljogosítva érzi magát, mert minden új felfedezés valóban személyes támadás öllene.

A stúdiumok sikere vagy legalábbis kezdeti iránya többé-kevésbé attól függ mindenki számára, hogy milyen jellegű és fokú képzettséget és ismereteket hozott magával az akadémiaára. A legelső külső és erkölcsi képzettségről, amelyet ezen a nevelési fokon már megkövetelnek, nem mondok semmit, hiszen mindaz, amit erre vonatkozóan mondhatnék, amúgy is nyilvánvaló.

Ami az úgynevezett előismereteket illeti, a tudásnak azt a fajtáját, amelyre az akadémiai tudást megelőzően tesznek szert, nem nevezhetjük másnak, mint ismereteknek. Az ismeretek kibővítését illetően kétségtelenül szintén vagy egy olyan pont, amelyen túl és innen véget ér az, ami helyes.

A magasabbrendű tudományokat ismeretek minőségében sem birtokolni, sem elsajátítani nem lehet. Olyan életkorban, amikor az abszolútságra voltaképpen semmilyen irányban nem lehet szert tenni, nem volna tanácsos azt a tudást anticipálni, amely természete szerint az abszolútságon alapszik és ezt a jellegét egyszersmind minden más tudásnak átadja. Sőt, abszolútságról beszélni az olyan tudományok kapcsán — mielőtt még a szellem a magasabbrendű tudományokon keresztül megszentelődött volna bennünk —, melyeknek anyaga részben olyan ismeretekből áll, amelyek csak az egésznek az összefüggésében tehetnek szert valódi értékükre, csupán azt eredményezné, hogy később elhanyagolnánk őket, s nem járna semmi előnnyel. Az utóbbi idők nevelési láza részben azt is megkísérelte, hogy az alsóbb iskolákat is majdhogynem akadémiaiakká alakítsa át, de ezzel csupán a tudományon belüli felemasságot mozdította elő.

Általában minden lépcsőfokon addig kell elidőzni, amíg nincs meg bennünk az a biztos érzés, hogy szilárdan állunk rajta. Csak kevesek *hiszik* azt, hogy nekik szabad lépcsőfokokat átugorniuk, holott ez voltaképpen sohasem történik meg. *Newton* ifjú korában úgy olvasta Eukleidész *Eleméit*, mintha ő maga írta volna, vagy ahogy mások szórakoztató írásokat olvasnak. Ezért az elemi geometriáról közvetlenül rátérhetett a magasabbfokú vizsgálatokra.

Rendszerint a fenti eset ellenkező véglete jellemző, hogy ti. a legmesszebbmenőkig elhanyagolják az előkészítő iskolákat. Az akadémiai stúdiumok kezdetekor már mindannak teljesen a birtokában kellene lenni, ami a tudományok mechanikus oldalához tartozik. Egyfelől általában minden tudománynak van egy meghatározott mechanizmusa, másfelől pedig a tudományok általános berendezkedése teszi nélkülözhetetlenné olyan segédeszközök használatát, amelyekkel e tudományok elsajátíthatók. Az első esetet példázzák a véges analízisének első és legáltalánosabb műveletei; az akadémiai tanár megteheti ugyan, hogy kifejti e műveletek tudományos alapjait, de nem lehet számtantanár. A másik esetet példázza a régi és az új nyelvek ismerete, mert hiszen egyedül a nyelvismeret teszi hozzáférhetővé a műveltség és a tudomány legkiválóbb forrásait. Ide tartozik általában minden, amit többé-kevésbé az emlékezet révén lehet megérteni, mert az emlékezet részben az ifjúkorban a legélesebb, részben ekkor lehet a leginkább fejleszteni.

Itt mindenekelőtt csak a nyelvek korai stúdiumáról fogok beszélni, ami nemcsak azért elengedhetetlen, mert szükségszerű lépcsőfok a tudományos képzés minden további lépcsője felé, hanem önmagában is független értéket hordoz.

Azok a nyomorúságos okok, amelyek alapján a modern neveléstudomány kétségbe vonja főként az ősi nyelvek ifjúkorban való megtanulását, immár nem szorulnak semmiféle cáfolatra. Ezek az okok csupán az alapjukul szolgáló fogalmak közönséges voltának megannyi különös bizonyítékai, és mindenekelőtt az a félreértett buzgalom

sugallta őket, amely az emlékezetnek — egyfajta empirikus pszichológia elképzelései alapján való — túlzott kifejesztése ellen irányult. Az erre vonatkozó állítólagos tapasztalatokat bizonyos memória-tudósokról szereztek, akik tömve voltak ugyan mindenféle ismerettel, de ez természetesen nem pótolhatta számukra azt, amit a természet megtagadott tőlük. És hogy máskülönben sem nagy hadvezérek, sem nagy matematikusok, filozófusok vagy költők nem létezhetnek széles körű és erős emlékezet nélkül, ezt nem vehették számításba, hiszen egyáltalán nem az volt a céljuk, hogy nagy hadvezéreket, matematikusokat, költőket vagy filozófusokat, hanem hogy hasznos és szorgos polgárembereket képezzenek.

Egyetlen olyan elfoglaltságot sem ismerek, amely a régi nyelvek tanulásánál alkalmasabb volna arra, hogy az ifjúkorban első gyakorlata legyen az ébredő elmének, az éleslátásnak és az alkotóerőnek. Itt ugyanis nem a nyelv elvont értelemben vett tudományáról beszélek, amennyiben a nyelv mint az ész belső típusának közvetlen lenyomata valamilyen tudományos konstrukciónak a tárgya. Úgyszintén nem a filológiáról, amelyhez a nyelvismeret úgy viszonyul, mint az eszköz a maga jóval magasabbrendű céljához. A puszta nyelvtudóst csak tévesen nevezik filológusnak; a filológus a művésszel és a filozófussal együtt a legmagasabb fokon helyezkedik el, vagy még inkább mondhatjuk azt, hogy a művész és a filozófus egyesülnek benne. Az a dolga, hogy történetileg megkonstruálja a művészet és a tudomány azon műveit, melyeknek történetét eleven szemlélettel kell megragadnia és ábrázolnia. Az egyetemeken voltaképpen csak az ilyen értelemben vett filológiát kellene oktatni; az akadémiai tanárnak nem szabad nyelvtanárnak lennie. — Visszatérek első állításomhoz.

A nyelv, magában- és magáértvalósága szerint, és pusztán grammatikailag tekintve, nem más, mint valami előrehaladó alkalmazott logika. Minden tudományos képzettség [minden alkotóképesség] abban a készségben áll, hogy fölismeri a lehetőségeket, míg ezzel szemben a közönséges tudás csupán valóságokat ért meg. Az a fizikus, aki felismerte, hogy bizonyos feltételek között valamely jelenség valóban lehetséges, egyszersmind azt is felismerte, hogy valóságos. A nyelvnek mint a szövegek konjektúra\* révén való magyarázatának és mindenekelőtt javításának stúdiuma a lehetőségek ilyenfajta felismeréséhez nyújt gyakorlatot a gyermek életkorának megfelelő módon, aminthogy a gyermekinek megmaradó értelmet még a férfikorban is kellemesen lekötheti.

Értelmünk közvetlen művelése az, amikor egy számunkra halott beszédből felismerjük az élő szellemet, és ez a viszony ugyanaz, ami a természetkutató és a természet viszonya. A természet olyan ősrégi szerző a számunkra, aki hieroglifákban írt, és művének lapjai kolosszálisak, ahogyan a *művész* mondja Goethénél. Aki a természetet pusztán empirikus úton akarja kutatni, annak különösen szüksége van arra, hogy mintegy a legjobb tudója legyen a természet *nyelvének*, hogy megértse a számára halott beszédet. A magasabb értelemben vett filológiára ugyanez vonatkozik. A Föld olyan könyv, amely igen különböző korok töredékeiből és rapszódiaiból áll össze. Minden ásvány valódi filológiai probléma. A geológiában még várat magára az

a Wolf, aki a Földet éppúgy részeire bontja, mint Wolf\* Homéroszt, és megmutatja összetételét.

Lehetetlen most belemennünk az akadémiai stúdiumok különös részeibe, és e stúdiumok egész épületét mintegy legelső alapjaira építve előadnunk, anélkül hogy egyszersem ne követnénk nyomon magát a tudomány ágazatait, és meg ne konstruálnánk a tudomány organikus egészét.

Ezért először is be kell mutatnom az összes tudomány belső összefüggését, valamint azt az objektivitást, amelyre ez a belső, organikus egység tett szert az egyetemek külső organizációja révén.

Ez a vázlat bizonyos fokig betölthetné a tudományok általános enciklopédiájának helyét; minthogy azonban a tudományokat sohasem önmagukban, hanem egyúttal mindig előadásom különös vonatkozásában fogom vizsgálni, ezért itt természetesen nem szabad az ismeretek semmiféle olyan rendszerét elvárni, amely a legmagasabbrendű elvekből a legszigorúbb módon van levezetve. Itt sem, és előadásaim során sehol sem törekedhetem arra, hogy tárgyat kimerítsem. Ezt csak a valódi konstrukcióban és demonstrációban lehet elérni: sok mindent nem mondok el, ami talán rászolgált volna erre, de annál inkább óvakodom majd attól, hogy olyasmit mondjak, amit akár önmagában, akár pedig a jelenlegi kor és a tudományok jelenlegi állapota miatt nem kellett volna mondanom.

## NEGYEDIK ELŐADÁS

*A tiszta észtudományok stúdiumáról, a matematika és a filozófia stúdiumáról általában*

Ami teljességgel egy, amiből minden tudomány fakad és amibe torkollik, nem más, mint az őstudás, melynek a konkrétumba való belékepeződése révén formálódik ki a megismerés egésze, egyetlen középpontból kiindulva egészen a legszélső tagokig. Azok a tudományok, amelyekben az őstudás úgy reflektálódik, mint a maga legközvetlenebb szerveiben, és a tudás mint reflektáló egybeesik az őstudással mint ami reflektálva van, olyanok, mint az általános érzékelők a tudás organikus testében. Ezekből a központi szervekből kell kiindulnunk ahhoz, hogy az életet, tőlük elindulva, különböző forrásokon keresztül elvezessük a legszélsőbb részekig.

Akik nincsenek még birtokában annak a tudásnak, amely az őstudással egybeesik és azonos vele, azok számára az út e tudás elismeréséhez csak a többi tudással való ellentétén keresztül vezet.

Egyelőre lehetetlen számomra érthetővé tenni, miként jutunk el addig, hogy egyáltalában megismerjünk valamit, ami különös; amit azonban már most is bizonyossággal beláthatunk, mindössze annyi, hogy az ilyen megismerés nem lehet abszolút és éppen ezért egyszersem nem lehet föltétlenül igaz sem.

Ezt az állítást nem szabad úgy felfognunk, mint valami empirikus szkepticizmust, amely az érzéki csalódások miatt kétségbe vonja az érzéki, azaz a teljesen a különösre



irányuló képzetek igazságát, és azt mondja, hogy ha nem lennének optikai vagy más természetű csalódások, akkor úgymond meglehetősen bizonyosak lehetnének érzéki megismerésünkben; de éppígy nem szabad valamiféle általában vett durva empirizmusnak sem tekintenünk, amely általában kétségbe vonja az érzéki képzetek igazságát, mondván, hogy azok az affekciók, amelyekből e képzetek fakadnak, csak a lelken keresztül jutnak el a lélekhez, és ezen az úton szükségképpen sokat veszítenek eredetiségükből. A tudás és a lét között fennálló minden oksági kapcsolat maga is az érzéki csalódások körébe tartozik, és ha a tudás véges, akkor egy olyan determináció folytán az, amely benne magában, nem pedig rajta kívül van.

Ám a tudást éppen az teszi függő, feltételes, folytonosan változó tudássá, hogy voltaképpen meghatározott tudás; ami a tudásban meghatározott, ami sokrétűvé és különbözővé teszi, nem más, mint a *forma*. A tudás *lényege* egy, mindenben ugyanaz, és éppen ezért nem is lehet determinált. Tudás és tudás között tehát a forma tesz különbséget, amely a különbsében kilép a lényeggel való indifferenciából, s a lényeget ennyiben általánosnak is nevezhetjük. Csakhogy a lényegtől elválasztott forma nem reális, pusztá látszat; ennél fogva a különös tudás, amely csak különös tudás, sohasem igazi tudás.

A különössel szembenáll az, ami tisztán általános, s amit mint a különöstől elválasztottat elvontnak nevezünk. E tudás létrejöttére itt szintén nem adhatunk magyarázatot, csupán arra mutathatunk rá, hogy amennyiben a különös tudásban a forma nem felel meg a lényeknek, annyiban a tisztán általános tudás viszont szükségképpen úgy jelenik meg az értelem előtt, mint lényeg forma nélkül. Ahol a formát nem a lényekben és a lényeken keresztül ismerik föl, ott olyan valóságot fognak felismerni, amelyet nem a lehetőség alapján értenek meg, aminthogy az örökkévalóságban lévő szubsztancia különös és érzéki meghatározásai sem láthatók be az örökkévalóság általános fogalma alapján; ezért azok, akik megállnak ennél az ellentétnél, az általános mellett a különöst is besorolják az anyagnak mint az érzéki különbségek általános összességének elnevezése alá. Ellenkező esetben azt a tiszta, elvont lehetőséget fogják föl, amelyből nem lehet eljutni a valóságig, és, Lessinggel szólva, ez is, az is ugyanaz a széles árok, amely előtt mindig is megtorpant a filozófusok nagy tömege.

Teljesen egyértelmű, hogy minden valóban abszolút megismerés végső alapja és lehetősége szükségképpen azon alapszik, hogy az általános egyszersmind a különös, és hogy éppen az, ami az értelem előtt valóság nélküli pusztá lehetőségnek, forma nélküli lényeknek jelenik meg, egyszersmind a valóság és a forma: ez minden idea ideája, s ennél fogva magának az abszolútumnak az ideája. Nem kevésbé nyilvánvaló, hogy az abszolútum, önmagában tekintve, minthogy éppenséggel nem más, mint *csak* ez az azonosság, nem lehet külön a szembenálló oldalak egyike sem, viszont mint a kettő azonos *lényege*, vagyis mint azonosság, megjelenésében csak úgy mutatkozhat, mint ami *vagy* a reálisban, *vagy* az ideálisban van.

A megismerés két oldala ugyanis, az az oldal, amelyben a valóság megelőzi a lehetőséget és amelyben a lehetőség előzi meg a valóságot, szintén szembeállíthatók

egymással mint a reális és az ideális oldal. Ha mármost elképzelhető volna, hogy magában a realitásban vagy az idealitásban nem a két szembenálló oldal egyike vagy másika, hanem a kettő *tiszta* azonossága mint olyan kerül felszínre, akkor ezzel magán a jelenségen belül kétségtelenül adva volna egyfajta abszolút megismerés lehetősége.

Ha ennél fogva — ebből a pontból ezt a további következtetést vonhatjuk le — a lehetőség és a valóság azonossága, tisztán mint ilyen, a realitásban reflektálódna, akkor ez az azonosság nem jelenhetne meg sem elvont fogalomként, sem konkrét dologként: elvont fogalomként azért nem, mert ebben az esetben olyan lehetőség volna, amely a valósággal, konkrét dologként azért nem, mert ebben az esetben olyan valóság volna, amely a lehetőséggel áll szemben.

Minthogy pedig továbbá ennek az azonosságnak mint ilyennek tisztán a realitásban kellene megjelennie, ezért szükségképpen úgy jelenne meg, mint *tiszta lét*, ha pedig a léttel a tevékenység áll szemben, akkor úgy jelenne meg, mint minden tevékenység tagadása. Ugyanezt beláthatjuk a korábban felállított alapelv szerint: hogy ti. minden, ami valami másban hordozza a maga ellentétét, csak akkor lesz ismét önmagának és ellentétének az azonossága, ha önmagában abszolút. Hiszen ilyen értelemben a realitás csak akkor jelenhet meg lehetőség és valóság azonosságaként, ha önmagában nem más, mint abszolút lét, s ezért mindent tagad, ami szembenáll vele.

Az ilyen *tiszta lét*, amely minden tevékenységet tagad, kétségtelenül a *tér*; csakhogy a tér éppenséggel se nem valamilyen absztraktum, hiszen akkor több térnek kellene léteznie, holott a tér minden térben csupán egyetlen, de nem is valamilyen konkrétum, hiszen akkor léteznie kellene a tér absztrakt fogalmának, amelynek a tér mint különös csak tökéletlenül felelne meg; ámde a tér teljességgel az, ami, léte kimeríti fogalmát, és éppen ezért, illetve csak azért, mert abszolút reális, egyszersmind abszolút ideális.

Az idealitásban megjelenő, hasonló azonosság meghatározásában közvetlenül segítségünkre lehet a térrel való ellentéte [, hiszen a térrel, amely, éppen azért, mert se nem általános, se nem konkrét lényeg, úgy mutatkozik, mint az általános és a különös abszolút egységének reflektálódása, szükségszerűen szembenáll egy másfajta reflektálódás]; minthogy [a tér] úgy jelenik meg, mint *tiszta lét*, amely tagad minden tevékenységet, ezért [a térrel szembenálló forma] szükségképpen úgy fog megjelenni, mint *tiszta tevékenység*, amely tagad minden létet; mivel azonban ez a forma *tiszta* tevékenység, ezért a megadott elv alapján egyszersmind önmaga és a vele szembenálló oldal, tehát lehetőség és valóság azonossága lesz. Ez az azonosság nem más, mint a *tiszta idő*. A lét mint olyan soha nincs az időben, csupán a lét változásai, amelyek tevékenységének megnyilvánulásaiként és a lét tagadásaiként jelennek meg. Az empirikus időben a lehetőség, mint ok, megelőzi a valóságot, a *tiszta időben* a kettő egybeesik. Mint az általánosnak és a különösnek az azonossága az idő éppoly kevésbé elvont fogalom, mint konkrét dolog, és ebben a vonatkozásban mindaz érvényes rá, ami a térre.

Ezeknek a bizonyítékoknak az alapján beláthatjuk, hogy mind a tér, mind pedig az idő *tiszta szemléletében* adva van a lehetőség és valóság azonosságának mint olyannak valóban objektív szemlélete, és beláthatjuk azt is, hogy mindkettő pusztán viszonyla-

gosan abszolút, hiszen sem magában a térben, sem magában az időben nem jelenik meg minden idea ideája, hanem csak különválasztott reflektálódásukban; ugyanez az oka annak is, hogy sem ez, sem az nem a magábanvalóság meghatározása, és hogyha a kettőben kifejeződő egység valamilyen megismerésnek vagy tudománynak az alapja, akkor ennek a tudománynak magának is pusztán a reflektált világhoz kell tartoznia, ám formája szerint nem kevésbé abszolútnak kell lennie.

Ha a matematika, amit itt nem tudok bizonyítani, csak feltételezem, hogy a filozófiában bizonyítva van, ha tehát a matematika, mint analízis és geometria, teljes egészében e két szemléletmódban gyökerezik, akkor ebből az következik, hogy e tudományok mindegyikében olyan megismerési módnak kell uralkodnia, amely formája szerint abszolút.

Általában a realitás és különösen a megismerés realitása sem nem egyedül az általános fogalmon, sem nem egyedül a különösségen alapszik; a matematikai megismerés azonban nem valami pusztá absztraktnak, nem is valami konkrétumnak a megismerése, hanem a szemléletben megjelenített idea megismerése. Az általános és a különös ábrázolása az egységben az az általában vett konstrukció, amely valójában nincs megkülönböztetve a demonstrációtól. Maga az egység kettős értelemben jut kifejezésre. Egyrészt abban, hogy — a geometria példájához tartva magunkat — a geometria valamennyi konstrukciójának, amelyek egymástól szintén különböznek, mint pl. a háromszög, a négyszög, a kör stb., ugyanaz az abszolút forma [a tiszta tér] az alapjuk, és e konstrukciók különösségének tudományos megragadásához nincs szükség egyébre, mint az egyetlen általános és abszolút egység fogalmára. Másrészt abban, hogy a különös egységek általánossága ismét azonos a különössel, mint pl. az általános háromszög a különössel, és megfordítva, a különös háromszög minden háromszöget képvisel, és egyszerre egység és összesség. Ugyanez az egység, mint a forma és a lényeg egysége jut kifejezésre, mivel a konstrukció, amely mint megismerés, pusztá formának tűnhetne föl, egyszersmind magának a megkonstruált dolognak a lényege.

Mindez könnyen alkalmazható az analízisre.

A matematikát megfelelően elhelyeztük a tudás általános rendszerében, és ebből már következik az akadémiai stúdiumokkal való viszonya. Az a megismerési mód, amely a tudást egyfajta tiszta észazonosság területére emeli, és ezzel túljut az oksági kapcsolat törvényén, amely mind a közönséges tudásban, mind pedig az úgynevezett tudományok jelentős részében uralkodó, nem szorul semmiféle külső célra. Bármennyire elismernénk is egyébként, hogy a matematika alkalmazása az általános mozgástörvényekre milyen nagy hatást gyakorolt a csillagászatban és általában a fizikában, mégsem jutnánk el — sem általában, sem különösen — e tudomány abszolút voltának felismeréséhez, ha csak eme következményei miatt becsülnénk nagyra, hisz e következmények maguk is részben a tiszta észzevidenciával való visszaélésből fakadnak. Az újabb csillagászat mint elmélet mindössze arra törekszik, hogy abszolút, az ideából fakadó törvényeket átváltoztasson empirikus szükségszerűségekké, és ezt a célt, legteljesebb megelégedésére, el is érte; egyébként pedig egyáltalán nem az ilyen

értelemben vett és ily módon felfogott matematika dolga, hogy bármit is megértessen a természetnek és a természet tárgyainak lényegéről avagy magábanvalóságáról. Ehhez arra volna szükség, hogy a matematika mindenekelőtt visszatérjen saját forrásához, és általánosabban fogja föl az észnek azt a típusát, amely benne magában kifejezésre jut. Ha a matematika az absztraktum területén nem más, mint a természet a konkrétumén, azaz magának az észnek a legteljesebb és legobjektívabb kifejeződése, akkor valamennyi természeti törvény, ahogyan tiszta észbeli törvényekké alakul, szükségképpen viszontlátja a maga megfelelő formáit a matematikában is; csakhogy nem úgy, ahogyan ezt eddig feltételezték, hogy ti. a matematika határozza meg ama formákat, és a természet máskülönben csak mechanikusan viselkedik ezen az azonosságon belül, hanem úgy, hogy a matematika és a természettudomány egy és ugyanaz, csak épp különböző oldalak felől nézve.

A matematika formái, ahogyan manapság értik őket, szimbólumok, de akik birtokában vannak e szimbólumoknak, elveszítették hozzá azt a kulcsot, amellyel, biztos nyomok és a régiek híradásai alapján, Eukleidész még rendelkezett. E kulcs újrafelfedezéséhez csak akkor lehet eljutni, ha a szimbólumokat teljes egészükben a tiszta ész formáinak, valamint ideák kifejezőinek tekintik, amelyek objektív alakjukban úgy mutatkoznak, mint amik átváltoztak valami mássá. Minél kevésbé alkalmas a matematika jelenlegi oktatása arra, hogy visszavezessen e formák eredeti értelméhez, annál inkább a filozófia fogja szolgáltatni a már megkezdett úton azokat az eszközöket is, amelyek ez ősrégi tudomány titkainak megfejtéséhez és helyreállításához vezetnek.

A tanítványnak mindenekelőtt erre a lehetőségre kell ügyelnie, valamint a geometria és az analízis jelentős ellentétére, amely feltűnően megfelel a realizmus és idealizmus filozófiai ellentétének.

A matematika kapcsán rámutattunk az abszolút megismerési módnak arra a pusztán formális jellegére, amely a matematikában mindaddig fönmarad, ameddig nem teljesen szimbolikusan fogják értelmezni. A matematika még a pusztán leképezett világhoz tartozik, amennyiben az őstudást, az abszolút azonosságot csupán mint reflektálódást, és ennek szükségszerű következményeként különválasztottan ábrázolja [noha az, amit a matematika ábrázol, azaz az ideák, maguknak a dolgoknak valódi őslényegei és ősfarmái]. Eszerint a teljességgel és minden vonatkozásában abszolút megismerési mód az volna, amelynek az őstudás közvetlenül és önmagában volna alapja és tárgya, amely az őstudást közvetlenül és önmagában juttatná kifejezésre. Az a tudomány viszont, amelynek nincs más ősmintaképe az őstudáson kívül, szükségképpen minden tudás tudománya, vagyis a *filozófia*.

Sem általában, sem különösen nem lehet itt olyan bizonyítékot felhoznunk, amely mindenkit arra kényszerítene, hogy a filozófiát ismerje el éppenséggel az őstudás tudományának; mindössze azt bizonyíthatjuk, hogy az ilyen tudomány egyáltalán szükségszerű, és ugyanakkor kétségtelenül bizonyítani tudjuk azt is, hogy ha a filozófiáról történetesen valamilyen más fogalmat alkotnánk, akkor ez nemcsak hogy nem a filozófia fogalma volna, de egyetlen más tudományé sem.

A filozófia és a matematika megegyezik abban, hogy mindkettő az általános és a különös abszolút azonosságában gyökerezik,<sup>4</sup> amennyiben tehát minden ilyenfajta egység: szemlélet, annyiban egyszersmind mindkettő magában a szemléletben van; de a filozófia szemlélete nem lehet olyan, mint a matematikáé, vagyis nem reflektált szemlélet, hanem közvetlen ész- avagy intellektuális szemlélet, amely teljesen azonos a tárgyával, azaz magával az őstudással. Az intellektuális szemléletben való ábrázolás nem más, mint filozófiai konstrukció; ám ahogyan az általános egységet, amely minden egység alapját képezi, éppúgy a különös egységeket is, amelyek mindegyikében benne van az őstudás egyazon abszolútsága, csak az ész szemlélete tartalmazhatja, és ennyiben a különös egységek is ideák. Tehát a filozófia az ideáknak, azaz a dolgok örök mintaképeinek tudománya.

Intellektuális szemlélet nélkül nincsen filozófia! A tér és az idő szemléletét szintén nem a közönséges tudat mint olyan tartalmazza; ugyanis ez a szemlélet is intellektuális, csak éppen az érzéki szférában tükröződik. A matematikusnak azonban megvan az az előnye, hogy rendelkezik a külső ábrázolás eszközével: a filozófiában a szemlélet is teljes egészében visszakerül az ész területére. Akiben nincs meg ez a szemlélet, az nem is értheti, amit róla mondanak; az ilyen szemlélet tehát egyáltalán nem lehet adott. Birtoklásának egyik negatív föltétele, hogy tisztán és belsőleg át kell látni minden pusztán véges megismerés semmisségét. Az ember kifejlesztheti magában; a filozófusban mintegy karakterré kell válnia, változtathatatlan szervvé, olyan készséggé, hogy mindent csak úgy lásson, ahogyan az ideában megjelenik.

Itt nem az a feladatom, hogy általában a filozófiáról beszéljek, csak annyiban kell beszélnem róla, amennyiben az első tudományos képzésre vonatkozik.

A filozófia hasznáról beszélni — véleményem szerint e tudomány méltóságán aluli volna. Aki egyáltalán ilyesmit kérdezhet, az bizonyára még a filozófia ideájának befogadására sem képes. A filozófia magamagát mentesítette a hasznossági vonatkozás alól. Csakis önmaga kedvéért van; ha valami másnak a kedvéért volna, ezzel közvetlenül önnön lényegét szüntetné meg.

A filozófia ellen fölhozott érvekről talán nem egészen fölösleges beszélnünk: nem szükséges, hogy a hasznosság legyen a cégére, de nem kell korlátok közé szorítani — legalábbis külső vonatkozásokban — a neki tulajdonított káros hatások látszata miatt sem.

## ÖTÖDIK ELŐADÁS

### *A filozófia stúdiumával szemben felhozott szokásos ellenvetésekről*

Ha nem megyek el némán amellet a nagyon is közönségessé vált szemrehányás mellett, hogy a filozófia veszélyes a vallásra és az államra, akkor ezt azért teszem, mert úgy gondolom, hogy akiknek erre válaszképpen hallatniuk kellett volna a hangjukat, többnyire nem voltak abban a helyzetben, hogy azt mondják el, amit kell.

Az első válasz nyilván az lehetne, hogy miféle állam és miféle vallás az, amelyet a filozófia veszélyeztethet? Ha valóban fennállna ez az eset, akkor szükségképpen az úgynevezett vallás és az állítólagos állam volna a vétkes. A filozófia csupán önnön belső alapjait követi, és aligha törődhet azzal, hogy vajon az emberek cselekedetei mindenben megegyeznek-e ezzel. A vallásról itt nem beszélek; kifejtésem során a továbbiakban abból indulok ki, hogy a kettő a legbensőbb egységben van, és azt mutatom be, ahogyan az egyik létrehozza a másikat.

Ami az államot illeti, a kérdést általánosságban teszem föl: Mi az, amiről tudományos vonatkozásban joggal elmondhatjuk, és amivel kapcsolatban attól kell félnünk, hogy veszélyezteti az államot? Csakhamar minden kétséget kizáróan kiderül, hogy a filozófia ilyen jellegű-e, vagy hogy lehet-e a filozófiának ilyen jellegű következménye.

Véleményem szerint a tudományban két olyan irányzat van, amelyek egyike káros az államra nézve, a másik pedig aláássa az államot.

Az első az, amikor a közönséges tudás föl akar érni az abszolútummal, vagyis az abszolútum megítélésére [az ideák megítélésére vállalkozik]. Ha az állam kezdetben csupán azt támogatja, hogy a közönséges értelem ideák döntőbírája legyen, akkor a közönséges értelem csakhamar felülemelkedik az államon, melynek az észre alapozott és az ideákban gyökerező alkotmányát éppúgy nem tudja fölfogni, mint magukat az ideákat. Ugyanazokkal a népszerű okokkal, amelyekkel a filozófia ellen vél hadakozni, kikezdheti, mégpedig jóval meggyőzőbben, az állam legelső formáit is. Meg kell magyaráznom, hogy mit értek közönséges értelmén. Semmiképp sem kizárólag vagy főként a nyers, teljesen képzetlen értelmet, hanem legalább ennyire azt a hamis és felszínes kultúrán nevelkedett, üres és léha módon okoskodó értelmet is, amely abszolút műveltnek képzei magát, s amely az újabb időkben mindenekelőtt abban nyilvánult meg, hogy becsmérelte mindazt, ami ideákon alapszik.

Ez az eszmei üresség, amely felvilágosodásnak meri nevezni magát, a lehető legélesebben szemben áll a filozófiával. Mindenkinek el kell ismernie, hogy a francia nemzet jutott a legmesszebbre abban a tekintetben, hogy ezt az okoskodó értelmet az ész fölé helyezte [és a francia szerzőkkel összehasonlítva a mi németjeink csupán silány és unalmas prédikátorok]. Ezért történetileg is a legnagyobb képtelenség azt mondani, hogy a filozófia veszélyezteti a jog alapelveinek fennmaradását (azért fejezem ki magam így, mert persze létezhetnek a jognak olyan rendszerei és állapotai, amelyekre a filozófia ha nem is veszélyes, de mindenesetre nem éppen kedvező). Éppen az a nemzet, amelynek, előző korok néhány egyéniségét leszámítva (és ezeknek az egyéniségeknek bizonyára senki nem tulajdonít olyan hatást, amely a későbbi korok politikai eseményeit befolyásolta), sohasem voltak filozófusai, legkevesbé pedig a forradalmat megelőző korszakban, éppen ez a nemzet szolgált példával egy merő borzalmak jellemezte átalakulásra, mégpedig azzal a galádsággal, amellyel azután visszatért a rabszolgaság új formáihoz. Nem tagadom, hogy Franciaországban mindenféle tudomány és irányzat okoskodói a filozófus nevet bitorolták; azok között azonban, akiket ez az elnevezés közülünk vitathatatlanul megillet, minden bizonnyal

egy sem akadna, aki az ilyen okoskodók közül bárkinek is megengedné e név viselését. Nem csodálható, sőt, ha más úton-módon nem világosítanánk fel az ilyen okoskodások értékéről és jelentőségéről, akkor önmagában dicséretre méltó volna, hogy egy erőteljes kormány száműzze e nép köréből azokat az üres absztrakciókat, amelyek legalábbis nagyrészt vagy teljesen kimerítették mindazt, amit a franciáknak a tudományos fogalmak jelentenek. Üres értelmi fogalmakból persze sem államot, sem filozófiát nem lehet felépíteni, és az a nemzet, amely nem találja az ideákhoz vezető utat, helyesen cselekszik, amikor a jelenvolt formák romjai között legalábbis az ideák maradványait keresi.

Ha a közönséges értelmet a döntőbíró posztjára emelik az ész dolgaiban, akkor ez a tudomány birodalmában szükségszerűen ochlokráciával jár együtt, és előbb vagy utóbb maga után vonja a csöcselék általános felemelkedését. Az unalmas vagy álszent fecsegők, akik azt hiszik, hogy úgynevezett erkölcsi alapelvek valamiféle szirupos zagyvalékát állítják az ideák uralmának helyébe, csupán azt árulják el, hogy maguk is mennyire keveset tudnak az erkölcsiségről. Nem létezik erkölcsiség ideák nélkül, és minden erkölcsös cselekvés csak akkor az, ha ideák kifejezője.

A másik irányzat, amelybe az első is torkollik, és amely szükségképpen maga után vonja mindannak felbomlásztását, ami ideákon alapszik, a pusztá hasznosságra törekvő irányzat. Ha egyszer a hasznosság a legmagasabb mércéje mindennek, akkor ez vonatkozik az államalkotmányra is. Csakhogy egyáltalán nem létezik bizonytalanabb bizonyosság a hasznosságnál; hiszen ami hasznos ma, az holnap az ellenkezője lehet. Ráadásul ez az egyre terjedő ösztönzés, így vagy úgy, szükségképpen megfojtja mindazt, ami egy nemzet körében nagy és erős. A hasznosság mértéke szerint a rokka feltalálása fontosabb, mint egy világrendszeré, a spanyol juhtenyésztés bevezetése egy országban nagyobb tiszteletet érdemel, mint egy hódító, aki csaknem isteni erői révén átformál egy világot. [Ha minden tekintetben a hasznosságot tartják a legtöbbre, akkor az államnak ebből a gyalázatos önzéséből végül szükségképpen kialakul az egyes emberek ugyanilyen önzése, és az önzés lesz az egyetlen kötelék, amely összetartja magát az államot, és amely az egyes embert az államhoz kapcsolja. Csakhogy nincs a világon olyan kötelék, mely ennél esetlegesebb volna. A valódi köteléknek, amely dolgokat vagy embereket egyesít, mindig isteninek kell lennie, vagyis olyannak, melyben minden tag szabad, mert mindegyik csak a feltétlenül törekszik.] Ha létezne filozófia, amely nagygyá tehetne egy nemzetet, akkor ez olyan filozófia volna, amely mindenestül az ideákban van, nem az élvezetekben töpreng, nem az élet szeretetét értékeli a legtöbbre mint elsődleges mozgatórugót, hanem a halál megvetését tanítja, és pszichológiailag nem szedi részeire a nagy jellemek erényeit. Németországban, ahol erre semmiféle külső kötelék nem képes, csak valami benső, uralkodó vallás vagy filozófia hívhatja életre azt az ősi nemzeti karaktert, amely széthullott és mindinkább széthullik az egyediségben. Bizonyos, hogy egy kis, békés és semmi nagy célra nem hivatott népecskének nincs szüksége nagy motívumokra sem; elegendőnek látszik számára az, ha van mit ennie és innia, és iparűzésre adja magát. A szegény talaj nyújtotta eszközök aránytalansága még a nagyobb államokban is olyan

célokra kényszeríti magukat a kormányokat, hogy megbarátkozzanak ezzel a hasznossági szellemmel, és ilyen szellemre ösztönözzenek minden művészetet és tudományt. Kétség sem fér hozzá, hogy az effajta államokban a filozófiának nincs semmi haszna, ha pedig a fejedelmek egyre népszerűbbé kezdenek válni, maguk a királyok pedig szégyellik király voltukat és csupán országuk első polgárai szeretnének lenni, akkor a filozófia sem kezdhet mást, mint hogy valamiféle polgári morállá alakul, és magas régióiból leereszkedik a közönséges élethez.

Az államalkotmány nem más, mint az ideák birodalmában fennálló alkotmány képe. Az utóbbiban az abszolútum a monarcha mint az a hatalom, amelyből minden ered, az ideák pedig — nem a nemesség vagy a nép, mert ezek olyan fogalmak, amelyek csak egymással szembeállítva reálisak — a szabadok; az egyes valóságos dolgok a rabszolgák avagy a jobbágyok. Hasonló fokozatok vannak a tudományok között is. A filozófia csupán az ideák világában él, az egyes valóságos dolgokkal való foglalkozást átengedi a fizikának, a csillagászatnak stb. — Csakhogy ezek maguk is csupán túlfeszített ideák, és vajon ki az, aki a humanitás és felvilágosultság eme korszakában még hisz az állam magasrendű összefüggéseiben?

Ha valami útját állhatja annak a betörő áradatnak, amely, mióta a csőcselék is írástudó lett, és minden plebejus az ítélkező rangjára emelkedik, egyre jobban összekeveri a magasrendűt az alacsonyrendűvel, akkor a filozófia az, melynek természetes jelmondata a szólás:

*Odi profanum volgus et arceo.\**

Amióta a filozófiáról, nem minden eredmény nélkül, azt híresztelik, hogy veszélyezteti az államot és az egyházat, a legkülönbözőbb tudományok birtokosai is felemelték ellene szavukat, mintha a filozófia tudományos vonatkozásban is káros volna, mert elvonja az embereket [különösen a fiatalságot] az alaptudományoktól, és ezeket nélkülözhetőnek tartja stb.

Remek dolog volna persze, ha az egyes szaktárgyak tudósai is a kiváltságos osztályok rangjára emelkedhetnének, és államilag megszabnák, hogy a tudás egyetlen ágában sincs helye haladásnak vagy akár csak változásnak. Idáig, legalábbis általánosságban, még nem jutottunk, és nyilván soha nem is fogunk. Nincs olyan tudomány, amely eleve szemben állna a filozófiával, sokkal több joggal mondhatjuk, hogy a tudományok éppen a filozófia révén és a filozófiában egyek. Tehát minden tudomány csakis az emberek fejében létezik; ha pedig valamelyikük szembekerül minden tudományok tudományával, annál rosszabb rá nézve! Vajon a geometria miért birtokolja hosszú idő óta zavartalanul a maga tantételeit, és miért halad nyugodtan előre?

Tudom, hogy a filozófia alapos stúdiumánál semmi sem alkalmasabb arra, hogy tiszteletet ébresszen a tudomány iránt, bár ez a tudomány iránti tisztelet nem mindig azonos a tudományok mai formái iránti tisztelettel; ha pedig azok, akik a filozófiában szert tettek az igazság ideájára, szintén elfordulnak attól a megalapozatlan és talajtalan, összefüggéstelen lényegtől, amelyet más szakokon ilyen név alatt nyújtanak



nekik, és keresik azt, ami mélyebb, megalapozottabb és összefüggőbb, akkor ez tiszta nyereség magának a tudománynak a szempontjából.

Egyáltalán nem értem, és még ez a legkevesebb, hogy azokat, akik még friss szellemmel, kész vélemények nélkül, az igazság iránti első és még hamisítatlan érzékkel közelednek a tudományokhoz, miért kell gondosan megóvni az addig érvényes igazságok iránti kétség minden fuvallatától, vagy éppenséggel az érvénytelenség bizonyosságától, és miért kell őket szellemi múmiákként bebalzsamozni?

Ahhoz, hogy egyáltalán behatolhassanak más tudományokba, az igazság ideáját a filozófiából kell meríteniük, és bizonyos, hogy annál több érdeklődéssel közelednek majd egy tudományhoz, minél több ideát visznek bele; amióta itt tanítok, magam is azt tapasztaltam, hogy a filozófia hatására általánosabb buzgalom ébredt a természettudomány minden része iránt.

[A filozófia, természete szerint, afelé törekszik, ami átfogó, ami általános. Ha az egyes emberben vagy egy faj egészében a magasabbrendű tudományosság egyetemes szellemével és az ideák által történő megvilágosodással összekapcsolódik az egyes dolgok messzemenően eleven és sokrétű megismerése, akkor létrejön a műveltségnek az az öröndes arányossága, amelyből a tudomány és a cselekvés minden fajtájában csak egészséges, egyenes és jóra való szellem ébredhet. Ha azonban egy adott tudományos állapoton belül az átfogó és általános dolgokra való törekvéssel, amelyet úgy mond a filozófia ösztönözött, nem áll egyensúlyban sem a klasszikus műveltség teljessége, sem pedig valami igazi, természetszemléletre alapozott tapasztalaté, akkor elkerülhetetlen, hogy az egész elbillenjen valamelyik oldal felé, és előbb vagy utóbb felboruljon; e szomorú esetben azonban nem a filozófia a vétkes, hanem annak az oldalnak a gyöngesége vagy fogyatékosága, amelynek a filozófiával szemben kellene állnia, hiszen a filozófia csakis vele együtt képes felmutatni a műveltség kiteljesedett organizmusát.]

Akik oly sokat tudnak beszélni arról a kárról, amelyet a filozófia okoz a fiatalság körében, azokra a következő két eset egyike jellemző. Vagy valóban elsajátították ennek a filozófiának a tudományát, vagy sem. Többnyire az utóbbi eset forog fenn: de akkor hogyan ítélezhetnek? Vagy az előbbi: akkor ők maguk is a filozófia stúdiumának köszönhetik azt a hasznos belátást, hogy a filozófiának nincs semmi haszna; ahogyan Szókratészről szokták mondani, hogy annyit mindenesetre tudásának köszönhetett, hogy tudta, hogy nem tud semmit; mégiscsak meg kellene engedniük, hogy ezt a hasznos következtetést más is levonhassa, és nem kellene elvárniuk, hogy az ő szavuknak higgyenek, elvégre a saját tapasztalat nyilvánvalóan erősebb benyomást kelt, mint az ő bizonyágtételük; nem beszélve arról, hogy e filozófia ismerete nélkül a fiatalság számára érthetetlen volna élelműjű polémiájuk e filozófiával szemben, filozófiaellenes célzaik pedig, bármilyen durvák is egyébként, veszendőbe mennének.

Intései és figyelmeztetései hiábavalóságát látván rendszerint azzal vigasztalják magukat és egymást, hogy a filozófia mégsem maradhat fenn sokáig, hogy csupán

valamiféle divat, amely azonban, ahogyan ez mindig is lenni szokott, a maga idején el is múlik, és hogy amúgy is pillanatonként új filozófiák jönnek létre és így tovább.

Ami az elsőt illeti, teljesen rájuk illik annak a parasztnak az esete, aki, elérkezvén egy mély folyamhoz, azt hiszi, hogy csak az eső duzzasztotta föl, és várja, hogy lepadjon.

Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.\*

Ami pedig az utóbbit, a filozófiák gyors váltakozását illeti, ők aztán tényleg nincsenek abban a helyzetben, hogy megítéljék: vajon amiket így neveznek, valóban különböző *filozófiák-e*? A filozófia látszólagos változásai csak a tudatlanok számára léteznek. Ezek a változások vagy egyáltalában nem érintik a filozófiát, hiszen természetes módon, és éppen mostanában is, számos olyan törekvés van, amely filozófiainak adja ki magát, holott nyoma sincs benne filozófiának; csakhogy éppen azért, hogy megkülönböztessük a filozófiától azt, ami filozófiának nevezi magát, holott nem az, ezt is meg kell vizsgálnunk, és mert azoknak, akik ma fiatalok, a jövőben szintén meg kell vizsgálniuk e törekvéseket, ezért kell a filozófiát tanulmányozni. Amennyiben ezek a változások valóban vonatkoznak a filozófiára, annyiban a filozófia formáinak metamorfózisai. A filozófia lényege változhatatlan, és azóta ugyanaz, amióta csak először megfogalmazódott; ám a filozófia élő tudomány és éppúgy létezik egyfajta filozófiai művészi ösztön, ahogyan költői is. Ha a filozófián belül még mindig végbemennek átalakulások, akkor ez annak a bizonyítéka, hogy még nem nyerte el végső formáját és abszolút alakját. Vannak alárendeltebb és magasabbrendű, vannak egyoldalúbb és átfogóbb formák: de minden úgynevezett új filozófiának új lépést kell tennie a forma vonatkozásában is. A jelenségek, érthető módon, kizorítják egymást, hiszen az, amelyik előbb jelentkezik, mindig közvetlenebbül élesíti az elmét, jobban ösztökéli a törekvést. De ha a filozófia a maga abszolút formájában jelenik is meg — és vajon nem ilyen volt-e mindig, amennyiben ez egyáltalán lehetséges? —, ez akkor sem gátolhat meg senkit abban, hogy ismét különös formákba foglalja. A filozófusoknak megvan az az egészen sajátos előnyük, hogy a maguk tudományában éppolyan egységesek, mint a matematikusok (mind egységesek voltak, akik egyáltalán filozófusnak számítottak), és mégis mindegyikük egyformán eredeti lehet, ami a matematikusok esetében nem lehetséges. A többi tudomány szerencsésnek mondhatná magát, ha a formáknak ez a változása egyszer náluk is komolyabban bekövetkezne. Az abszolút formára csak akkor lehet szert tenni, ha a szellem minden formát végigjár: ez minden szabad műveltség általános törvénye.

Azt a rágalmat, miszerint a filozófia pusztán valamiféle divat, nem kell túlságosan komolyan venni. Akik ilyesmivel hozakodnak elő, azok éppen ezért nagyon is könnyen megférnének a filozófiával. Hisz ha nem akarják is mindenben követni a divatot, azért nem lehetnek teljesen ódivatúak sem, és ha csak itt-ott csipnek el valamit, akár csupán egyetlen szót az újabb vagy legújabb filozófiából, azért bizonyára nem

mulasztják el, hogy ékeskedjenek vele. Ha valóban csak divat dolga volna, mint mondják, és eszerint éppolyan könnyű volna az orvostudomány, a teológia stb. rendszerét a legújabb alapelvek szerint felállítani, amilyen könnyen fel lehet váltani az egyik szabásmintát vagy kalapot a másikkal, akkor bizonyára nem késlekednének, hogy megtegyék. Tehát a filozófiával mégiscsak egészen sajátos nehézségeknek kell együttjárniuk.

## HATODIK ELŐADÁS

### *A filozófia stúdiumáról különösképpen*

Ha a tudás általában önmagában vett cél, akkor ennek még inkább és a legjelesebb értelemben vonatkoznia kell arra a tudásra, amelyben minden más egyesül, és amely a tudás lelke és élete.

Meg lehet-e tanulni a filozófiát, megszerezhető-e egyáltalán gyakorlat és szorgalom révén; vagy pedig született képesség, szabad adomány, elhivatottságából fakad? A filozófia mint ilyen nem megtanulható, amint ez már az eddigiekben benne foglaltatott. Csupán különös formáinak ismeretét lehet ezen az úton elsajátítani. Csakhogy a filozófia stúdiuma során, azonkívül, hogy ki kell alakítani az abszolútum megragadásának el nem sajátítható képességét, erre az ismeretre is törekedni kell. Amikor azt mondjuk, hogy a filozófiát nem lehet megtanulni, ez nem jelenti azt, hogy ennél fogva bárki gyakorlás nélkül a birtokában van, és hogy bárki úgymond természetből fogva ugyanúgy tudhat filozofálni, ahogyan természetből fogva gondolkodni és gondolatokat összefűzni képes. Akik a filozófiában manapság ítélkeznek, vagy ráadásul azt képzelik, hogy önálló rendszereket bocsáthatnak útjukra, többségükben már a korábban volt tárgyak ismerete révén tökéletesen kigyógyulhatnának emez önhittségükből. Így ritkábban fordulna elő, ami oly gyakran megtörténik: hogy olyan tévedéseket tesznek magukévá, mégpedig felszíneesebb okokból, mintsem gondolnánk, amelyeken egyszer már túljutottunk; ritkábban fordulna elő, hogy elhitetik magukkal: elég néhány szófordulat, és máris fölidézték a filozófia szellemét, máris fölfogták magasrendű tárgyait.

Ami a filozófiából, ha voltaképp nem megtanulható is, de tanulás révén kifejleszthető, az a filozófia tudományának művészi oldala, vagyis az, amit általában dialektikának nevezhetünk. Dialektikus művészet nélkül nincs tudományos filozófia! Ezt bizonyítja már a filozófia célja is, hogy ti. mindent úgy mutasson be, mint egyet, mégpedig olyan formákban, amelyek eredetileg a reflektálódáshoz tartoznak, és mégis az őstudást fejezik ki. Minden dialektika a spekulációnak és a reflexiónak ezen a viszonyán nyugszik.

De az abszolút és a pusztán véges formák antinómiájának ez az elve, valamint az, hogy a filozófiában művészet és produkció éppoly kevésbé választható szét, mint forma és anyag a költészetben, éppen ez bizonyítja, hogy a dialektikának is van olyan oldala,

amelyet nem lehet *megtanulni*, és hogy a dialektika legalább annyira a produktív képességen<sup>5</sup> alapszik, mint az, amit, a szó eredeti jelentésének megfelelően, a filozófián belül költészetnek nevezhetnénk.\*

Az abszolútum belső lényegének, mely nem más, mint magának az általánosnak és a különösnek örökös eggyéképeződése, a megjelenő világban is van következménye, mégpedig az ész és a képzelőerő alakjában, amelyek teljesen azonosak, csak az előbbi az ideális, az utóbbi pedig a reális szférában. Lehet persze, hogy azok, akiknek csupán meddő és terméketlen értelem jutott osztályrészül, kárpótolván magukat ezért, csodálkoznak azon, hogy a filozófiától megköveteljük a képzelőerőt. Ahelyett, amit egyedül lehet képzelőerőnek nevezni, ők csupán a gondolkodást megnehezítő élénk eszmetársítást avagy azt a hamis imaginációt ismerik, amely az érzéki képek szabálytalan reprodukciója.\* Minden valódi műalkotás, amelyet a képzelőerő teremtett, az ideákban egységben megjelenő dolgokkal való egyazon ellentmondás föloldása. A pusztán reflektáló értelem csupán egyszerű sorokat fog fel, valamint az ideát, mint a szemben álló oldalak szintézisét, mint ellentmondást.

A produktív képességet mindenütt, ahol jelen van, képezni, fejleszteni lehet, és önmaga révén a végtelen potenciafokra emelni; de megfordítva, csírájában el is lehet fojtani, vagy legalábbis gátolni fejlődését. Ha tehát egyáltalán lehetséges útmutatást adni a filozófia stúdiumát illetően, ez az útmutatás szükségképpen inkább negatív természetű lesz. Nem lehet előteremteni az ideák iránti érzéket ott, ahol nincs; de meg lehet akadályozni, hogy elnyomják, vagy tévútra vigyék.

A dolgok lényegének kikutatására irányuló törekvés és vágy általában olyan mélyen gyökerezik az emberekben, hogy a féligazságokat, a tévedéseket is buzgón megragadják, ha akárcsak a látszata és némi reménye megvan annak, hogy ezáltal eljuthatnak ehhez a megismeréshez. Máskülönben érthetetlen volna, hogy még egészében véve valóban mély komolyság mellett is rokonszenvvel kísérhettek végképp felszínes filozófiai próbálkozásokat, ha valamilyen irányban bizonyossággal kecsegtettek.

Az értelem, amelyet az antifilozófia a józan emberi értelemnek nevez, lévén közönséges, mintegy az igazság valóságos csengő érméit óhajtja, és ezeket próbálja megszerezni magának, tekintet nélkül arra, hogy ehhez nincsenek megfelelő eszközei. Átnyúlva a filozófia területére, valamiféle szörnyűséges, közönséges, dogmatikus filozófiát hoz létre, amely a feltétlent azzal próbálja lemérni, ami feltételes, a végest pedig végtelenné próbálja tágítani. A levezetett dolgok és az abszolútum közti szakadékon az a fajta következtetés hivatott átsegíteni, mely csak arra jó, hogy valamitől függő dolgokat kapcsoljon össze. — Rendszerint még erre sem vetemedik, hanem közvetlenül megáll annál, amit a maga tényeinek nevez. Ebben az irányban az a legszerényebb filozófia, amely általában a tapasztalatot tartja ugyan a reális megismerés egyedüli vagy fő forrásának, de egyébként megengedi, hogy talán az ideáknak is van realitásuk, mely csupán a mi tudásunk előtt marad teljesen rejtve. Akár azt is mondhatnánk, hogy az ilyen filozófia tanulmányozása rosszabb, mintha az ember semmilyen filozófiát nem ismer. A filozófia eredendő célja éppenséggel mindig

az, hogy a tudat tényein túllépve olyasmihhez jusson el, ami önmagában véve abszolút: a tények ilyen magyarázatát filozófiának beállítani eszébe se jutott volna azoknak, akik ezt teszik, ha nem létezett volna előttük igazi filozófia.

A dolgok közönséges és véges nézőpontjában való pusztá kételkedés még szintén nem filozófia: el kell jutni az ilyen dolgok semmisségének kategorikus tudásához, és ha ez a negatív tudás akárcsak a valódi szkepticizmusig akar fölemelkedni, egyenlőnek kell lennie az abszolútum pozitív szemléletével.

Teljes mértékben a filozófián belüli empirikus próbálkozások körébe tartozik az is, amit általában logikának neveznek. Ahhoz, hogy a logika a forma valamiféle tudománya, mintegy a filozófia tiszta művészetének tanítása legyen, egybe kellene esnie azzal, amit főttebb a dialektika névvel jellemeztünk. Ilyen logika mindeddig nem létezik. Ahhoz, hogy tisztán bemutassa a végesség formáit az abszolútumra való vonatkozásukban, tudományos szkepticizmusnak kellene lennie: ilyennek még Kant transzcendentális logikáját sem tekinthetjük.\* Ha azonban a logikán tiszta formális, a tudás tartalmával vagy anyagával szemben álló tudományt értenek, akkor a logika önmagában véve olyan diszciplína, amely közvetlenül szemben áll a filozófiával; elvégre a filozófia éppenséggel a forma és a lényeg abszolút egységére törekszik, avagy — ha az empirikus értelemben fölfogott anyagot mint konkrétat különválasztja magától —, akkor éppen azt az abszolút realitást ábrázolja, amely egyszersmind az abszolút idealitás. Eszerint a logika olyan, teljességgel empirikus doktrína, amely a közönséges értelem törvényeit mint abszolút törvényeket állítja fel, pl. azt, hogy két egymással kontradiktórikusan ellentétes fogalom közül minden lényt csupán az egyik illet meg, ami a végesség szférájában tökéletesen igaz, de nem igaz a spekulációban, amely azzal kezdődik, hogy az ellentétes fogalmakat egyenlővé teszi. Ugyanilyen módon állítja fel a logika az értelmi gyakorlat különböző funkcióinak törvényeit mint ítéleteket, felosztásokat, következtetéseket. De hogyan? Teljesen empirikus módon, anélkül, hogy bizonyítaná szükségszerűségüket, amiért is a tapasztalatra utal, amikor azt mondja, hogy képtelenség jön létre, ha négy fogalomból következtetünk, vagy valamilyen felosztásban olyan tagokat állítunk szembe egymással, amelyeknek egyébként semmi közük egymáshoz.

Ha azonban feltesszük, hogy a logika rászánja magát arra, hogy spekulatív alapokon bizonyítsa e törvényeknek a reflektált megismerés szempontjából szükségszerű voltát, akkor a logika immár nem volna abszolút tudomány, hanem valami különös potencia-fok az észtudományok általános rendszerében. Teljességgel a logikának ezen a feltételezetten abszolút voltán alapszik: úgynevezett *kritikája a tiszta észnek* — amely csak úgy vesz tudomást a logikáról, mint ami alá van rendelve az értelemnek. Ebben [az alárendelésben] az ész úgy tekintik, mint a következtetésre való képességet, holott az ész inkább valamilyen abszolút megismerési mód, mintsem a következtetés révén messzemenően feltételhez kötött valami. Ha az abszolútumnak nem létezne más megismerési módja, hanem csak az ész következtetései révén lehetne megismerni, és nem létezne másfajta ész, csak ami az értelem formájában van, akkor

csakugyan le kellene mondanunk — ahogyan Kant tanítja — a feltétlen és érzékfölötti dolgok mindennemű közvetlen és kategorikus megismeréséről.

Ezekután egyáltalán nem olyan nagy melléfogás, mint Kant állította, hogy azt képzelték: antropológiai és pszichológiai előismeretekkel orvosolhatják a logika természetes szárazságát; ez inkább csak a logika értékének igencsak egészséges megérzéséről tanúskodik, aminthogy mindenki, aki a filozófiát a logikába helyezi, szinte eleve vonzódik a pszichológiához.

Az előzőekből egyébként magától értetődő módon következik, hogy önmagában véve miként kell vélekednünk erről az úgynevezett tudományról. Ez a tudomány a lélek és a test állítólagos szembenállásán alapszik, és könnyen megítélhetjük, hogy mi súlhat ki az olyan kutatásokból, amelyeknek a tárgya, nevezetesen valamiféle testtel szembeállított lélek, egyáltalában nem létezik. Az ember igazi tudományát mindig a lélek és a test lényegi és abszolút egységében kell keresnünk, azaz az ember *ideájában*, s korántsem a valóságos és empirikus emberben, amely ennek [az ideának] csupán viszonylagos megjelenése.

Pszichológiáról voltaképpen a fizikában kellene beszélni, amely a maga részéről ugyanilyen okokból a pusztá testiséget vizsgálja, s halottnak tekinti az anyagot és a természetet. Az igazi természettudomány szintén nem jöhet létre ebből a különválasztásból, hanem csakis a dolgok lelkének és testének azonosságából [vagyis az ideából], [hiszen az, ami a természet valamennyi dolgában él, szintén éppúgy csak az idea, mint, az, ami a lélekben él]: ily módon a fizika és a pszichológia között semmiféle reális ellentét nem képzelhető el. De még ha el akarjuk is ismerni ezt az ellentétet, akkor sem érthetjük meg, a pszichológiáról éppoly kevésbé, mint a fizikáról, hogy miként lehetne a filozófia helyébe állítani.

Mivel a pszichológia nem úgy ismeri a lelket, mint ami az ideában van, hanem ahogyan megjelenik, és ellentétben azzal, amivel a lélek az ideában egy, ezért szükségképpen olyan tendencia rejlik benne, hogy az emberben mindent valamilyen oksági összefüggésnek rendeljen alá, hogy ne ismerjen el semmit, ami közvetlenül az abszolútumból, avagy magából a lényegből fakad, s ily módon lebecsüljön mindent, ami magasrendű és nem közönséges [ezzel különösen azt az elképzelést vittük teljesen végig, amely szerint az emberben nincs semmi, ami isteni módon keletkezik. Mindaz, amit rendszerint fölhoznak a filozófia mint az abszolútum megismerése és tudománya ellen, ebből a lélektanból származik, és mindezt ugyanígy lehet alkalmazni a vallásra, a művészetre, az erényre]. A pszichológia mérlegére téve, az elmúlt korok nagy tettei [és alakjai] [a régi világ pompás életében] úgy jelennek meg, mint néhány teljesen érthető motívum természetes eredménye. A filozófia ideáit több, igen durva pszichológiai csalatkozás magyarázza. A művészet régi nagy mestereinek alkotásai úgy tűnnek föl, mint néhány különös, lélekbeli erő természetes játéka, és ha pl. Shakespeare nagy költő, akkor ez annak köszönhető, hogy kiválóan ismeri az emberi szívet és rendkívül kifinomult pszichológiája van. E tan egyik fő eredménye az erők általános elegyengetésének rendszere [a sans-culotte-izmus]. Egyáltalán mire valók az olyasmik, mint a képzelőerő, a zseni stb.? Végül is alapjában véve mind azonos, és amit

ezekkel a szavakkal jelölünk, nem más, mint valamelyik lélekbeli erő túlsúlya a másikkal szemben, ennyiben pedig valamiféle betegség, abnormitás [voltaképpen csupán az örület olyan fajtája, amelyben még van rendszer], szemben az eszes, rendes, józan emberekkel, akiknél minden jóleső egyensúlyban van, és ezért tökéletesen egészségesek.

A pusztán empirikus, tényeken nyugvó filozófia éppúgy nem vezethet el a tudáshoz, mint a pusztán analitikus és formális filozófia; az egyoldalú filozófia pedig nem vezethet el legalábbis az abszolút tudáshoz, mert e tudás valamennyi tárgyának vonatkozásában egyetlen korlátozott nézőpontot határoz meg.

Egyfajta, jóllehet spekulatív, de egyébként mégis korlátozott filozófia lehetőségét adja meg, hogy miután minden mindenben visszatér, és minden lehetséges fokon ugyanaz az azonosság ismétlődik meg, csak épp különféle alakokban, ezt az azonosságot a reflexió valamely alárendelt pontján lehet értelmezni, és az abszolút tudomány elvévé lehet tenni abban a különös formájában, amelyben ezen a ponton megjelenik. Az a filozófia, amely ilyen elvből fakad, spekulatív, mert csupán arra van szükség, hogy elvonatkoztasson fölfogásának korlátozottságától, a különös azonosságnak az abszolútság fokán való elgondolásától, s máris fölemelkedik a tiszta és teljes általánossággig; egyoldalú, amennyiben ezt nem teszi meg, és mert olyan képet bocsát közre az egészről, amelyet ez a nézőpont eltorzított és megmásított.

Az új világ általában az ellentétek világa, és ha a régi világban minden egyes rezdülés ellenére, egészében mégis valami közös burok alatt egyesült a végtelen a véggel, akkor a későbbi kor szelleméről elmondhatjuk, hogy először is feltörte ezt a burkot, és úgy mutatta meg a végtelent, mint ami abszolút módon szemben áll a véggel. E szellem a sors révén meghatározhatatlanul széles utat rajzolt elő, amelyből mi csupán olyan kis részt látunk át, hogy ezáltal könnyen úgy tűnhet fel előttünk, mintha az ellentét volna a lényeges, az egységben pedig, amelyben rendeltetése szerint fel kell oldódnia, mindig csupán egyes jelenséget látunk. Ennek ellenére egészen bizonyos, hogy ez a magasabbrendű egység, amelyet a szinte végtelen menekülésből visszahívott fogalom a végesen keresztül tár elénk, egészében szintén úgy fog viszonyulni a régi világ bizonyos fokig öntudatlan és még a szétválás előtt létező azonosságához, ahogyan a műalkotás viszonyul a természet szerves alkotásához. Bárhogy legyen is, az nyilvánvaló, hogy az új világban szükségszerűek az olyan közbülső jelenségek, amelyekben a tiszta ellentét jut kifejezésre: sőt, az is szükségszerű, hogy ez az ellentét a tudományban és a művészetben egyaránt a legkülönbözőbb formákban visszatérjen, mielőtt még valóban abszolút azonossággá szellemült volna át.

A dualizmus tehát, mint az új világnak nemcsak általában, de ismétlődésében is szükségszerű jelensége, feltétlenül túlsúlyban lesz, aminthogy az egyes egyénekben áttörő azonosságot szinte semminek lehet tekinteni, hiszen ezeket az embereket koruk kiközösítette és száműzte, az utókor pedig csupán a tévedés figyelemre méltó példáit látta bennük.

Mivel az isteni elv olyan mértékben húzódott vissza a világból, amilyen mértékben eltűntek azok a nagy objektivitások, amelyek az államalkotmányokban és az általános vallási egyesülésben öltöttek testet, ezért a természet külső arculatában nem maradhatott vissza más, mint a végesség tiszta, lélektől megfosztott teste, és a fény teljesen befelé fordult, a szubjektivitás és objektivitás szembenállása pedig szükségképpen elérte csúcspontját. Ha eltekintünk Spinozától, akkor azt mondhatjuk, hogy Descartes óta, aki a szétválást tudományosan meghatározott formában mondta ki, egészen korunkig nem létezett ezzel szembenálló jelenség, hiszen Leibniz is olyan formában fogalmazta meg tanítását, melyet a dualizmus is kisajátíthatott magának. Az idea szétszakítása folytán a végtelen is elveszítette jelentését [ti. az ész számára való jelentését], az a jelentés pedig, amelyet hordozott, akárcsak a szembeállítás, maga is pusztán szubjektív volt. E szubjektivitás tökéletes érvényrejuttatása, ami egyet jelentett az abszolútum realitásának teljes tagadásával — ez volt az első lépés, amelyet a filozófia visszaállítása érdekében meg lehetett tenni, s amelyet az úgynevezett kritikai filozófia valóban meg is tett. A filozófiának ezt az irányát azután a *Tudománytan* idealizmusa tette teljessé. Mert a dualizmus ez utóbbiban is zavartalanul továbbélt.\* Ám a dogmatizmus értelmében vett végtelenség avagy abszolútum ezzel még határozottabban megszűnt, elsovadt realitásának az az utolsó gyökere is, amely a dogmatizmusban még megvolt. A végtelen, avagy az abszolútum, mint magábanvaló az énen szükségképpen teljesen kívülesett. Ez azonban elképzelhetetlen, hiszen ez az énen-kívül-tételezés éppenséggel szintén az én számára való tételezés, vagyis szintén az énben van. Ebben áll a reflexió örök és megszüntethetetlen körforgása, amely legteljesebben a *Tudománytanban* jutott kifejezésre. Az abszolútum ideáját azáltal helyezték vissza a szubjektivitásba, amelyre a későbbi filozófia iránya következtében szüksége volt, és amelyből csak látszólag került ki valamiféle, önmagát félreértő dogmatizmus révén, hogy olyan realitásként ismerték el, amelynek csupán a cselekvésben és a cselekvés szempontjából van helye; ezért az idealizmusnak ezt a formáját úgy kell tekintenünk, mint az új világ tökéletesen kinyilvánított, önmaga tudatához eljutott filozófiáját.

Descartes volt az, aki, a *cogito ergo sum* révén, a filozófiának a szubjektivitás irányában az első lökést adta, és akinek a filozófiába való bevezetése (az *Elmélkedésekben*) voltaképpen teljesen egybehangzik a filozófiának azokkal a későbbi megalapozásaival, amelyek az idealizmusban születtek meg\*; Descartes-nál azonban az irányok még nem mutatkozhattak meg úgy, mint egymástól tisztán elkülönülők, a szubjektivitás még nem jelenhetett meg az objektivitástól teljesen különváltan. Voltaképpen szándékát, Istenről, a világról, a lélekről alkotott igazi képét azonban egyértelműbben fogalmazta meg fizikájában, mint filozófiájában, amelyben nézetei még félreérthetők voltak, mert alapjuk, a valódi filozófia maradványaként, Isten realitásának ontológiai bizonyítéka volt. Általánosságban feltétlenül figyelmet érdemel az a tény, hogy az új világban a mechanikus fizika ugyanabban a szellemben öltötte először magára a rendszer alakját, amelyben a filozófia dualizmusa egyértelműen kifejeződött. A természet annihilációját\*, melynek elvégzésével az idealizmus említett alakja



dicsekedett, Descartes átfogó szellemével ugyanolyan igazzá és tényszerűvé lehet tenni, mint amilyen fizikájában valójában volt. A spekuláció szempontjából ugyanis a legcsekélyebb különbséget sem jelentheti az, hogy a természet empirikus alakjában, azaz reális értelemben valóságos-e, avagy ideális értelemben. Egészen mindegy, hogy az egyes valóságos dolgok olyan módon valóságosak-e, ahogyan azt valamiféle durva empirizmus képzei; vagy pedig csak *minden egyes* énnak mint abszolút szubsztanciának affekciói és meghatározásai, ám ebben az énben valóban és reálisan benne vannak.

A természet igazi *megsemmisítése* valójában nem más, mint átváltoztatása olyan abszolút kvalitások, korlátozottságok és affekciók egészévé, amelyek mintegy ideális atomoknak tekinthetők. Egyébként pedig semmilyen bizonyításra nem szorul az, hogy az olyan filozófia, amely bármiféle ellentétet hagy maga után, és nem állítja valóban helyre az abszolút harmóniát, egyszersmind az *abszolút* tudásig sem jutott el, s még kevésbé képezhet az abszolút tudásra.

A feladat, amelyet mindenkinek, mégpedig haladéktalanul ki kell tűznie, amint a filozófiához eljut: az Egyetlen valóban abszolút megismerést, amely természeténél fogva egyúttal az abszolútum megismerése, nyomon követni a totalitásig; addig, míg az Egy tökéletesen tartalmazza a Mindent. Az abszolútumban, és az összes ellentét kiküszöbölésében, ami magát az abszolútumot, akár szubjektív, akár objektív módon, ismét valamilyen korlátozottsággá változtatta, a filozófia nemcsak általában az ideák birodalmát nyitja meg, hanem a természet mindenfajta megismerésének igazi ősforrását is, hiszen a természet maga is eszköze csupán az ideáknak.

Az új világ végső rendeltetését már az előzőek során kinyilvánítottam, hogy ti. valami magasabbrendű, valóban mindent magában foglaló egységet ábrázoljon; ez ugyanúgy érvényes a tudományra, mint a művészetre, s hogy ez az egység létrejöjjön, minden ellentétnek szét kell válnia.

Az eddigiekben azokról az ellentétekről volt szó, amelyek magán a filozófián belül mutatkoztak, most viszont meg kell említenem néhány olyan, külső ellentétet, amelyet az egyoldalúság, a kor téves iránya és a tökéletlen fogalmak ruháztak reá.

## HETEDIK ELŐADÁS

*A filozófia néhány külső ellentétéről, kivált a pozitív tudományokkal való ellentétéről*

A filozófia egyik külső ellentétének tekinthetjük tudás és cselekvés már korábban említett ellentétét, a filozófiára alkalmazva. Ez az ellentét semmi esetre sem olyan, amely általában a modern kultúra szellemében gyökerezik, hanem a legújabb kor terméke, a jól ismert felvilágosítódi\* közvetlen sarja. Ennek az irányzatnak a következményeképpen csak valamilyen gyakorlati filozófia létezik, elméleti nem. Ahogyan Kant az elméleti filozófiában pusztán ideákká változtatta Istennek, a lélek örökkévalóságának stb. az ideáját, az erkölcsi érületben ellenben valamiféleképpen hitelesíteni próbálta ezeket, éppúgy elmondhatjuk, hogy a fenti törekvésekben is

csupán az jut kifejezésre, hogy végül szerencsésen eljutottak addig, hogy teljesen megszabadultak az ideáktól, amelyeknek valamiféle állítólagos erkölcsiség az ekvivalense.

Az erkölcsiség valamilyen Istenhez hasonlatos érzület, fölemelkedés a konkrét által való meghatározottságból a teljes általánosság birodalmába. A filozófia hasonlóképpen felemelkedés, s azért belsőleg egy az erkölcsiséggel, nem alárendelés, hanem lényegi és belső azonosság révén. Csak egyetlen világ létezik, amely úgy, ahogy az abszolútumban van, mindent a maga útján-módján igyekszik kialakítani, a tudást mint tudást, a cselekvést mint cselekvést. A cselekvés világa ennél fogva önmagában éppannyira abszolút, mint a tudásé, s a morál nem kevésbé spekulatív tudomány, mint az elméleti filozófia. Minden különös kötelesség megfelel valamilyen különös ideának, és éppolyan külön világ, ahogyan a természetben is minden nemnek megvan a maga ősmintaképe, amelyre a lehető legjobban hasonlítani igyekszik. Ezért a morált éppoly kevésbé lehet elgondolni konstrukció nélkül, mint a filozófiát. Tudom, hogy ilyen értelemben vett erkölcsstan mindeddig nem létezik, elvei és elemei azonban benne rejlenek a filozófia helyreállított abszolútságában.

Az erkölcsiség az általános szabadságban objektiválódik, és az általános szabadság maga is csupán mintegy a köz erkölcsisége. Ennek az erkölcsi organizációnak a megkonstruálása teljességgel azonos a természet megkonstruálásának főadatával, és spekulatív ideákon alapszik. A külső és belső erkölcsi egység széthullása szükségképpen a filozófia széthullásában és az ideák felbomlásában jutna kifejezésre. Ámde mindaddig, amíg csupán a nyilvánvaló tehetetlenség az, ami a közönséges értelem ügyét az erkölcsiség kölcsönvett neve alatt vezérli, hiszen természetes alakjában az ilyen értelem immár nem mutatkozhat, addig ez az erőtlen kórus nem más, mint a kor erőteljes ritmusának szükségszerű, saját gyengeségét beismerő kísérete.

Az erkölcsiség pozitív formáinak kinyilvánítása, miután fogalma meglehetősen hosszú ideig pusztán negatív volt, a filozófia műve lesz. A spekulációtól való félelem, az állítólagos sietség, hogy attól, ami pusztán elméleti, eljussanak a gyakorlatihoz, szükségképpen ugyanazt a felületességet idézi elő a cselekvésben, mint a tudásban. A szigorúan elméleti filozófia stúdiuma révén ismerkedhetünk meg a legközvetlenebbül az ideákkal, márpedig a cselekvésnek csak az ideák adnak nyomatékot és erkölcsi jelentőséget.

Megemlítek még egy külső ellentétet, amellyel a filozófia szembetalálta magát, nevezetesen a vallás ellentétét. A kettő nem olyan értelemben áll szemben, ahogyan az ész és a hitet más korokban szembenállónak képelték, hanem újabb keletű értelemben, amely a vallást mint a végtelenség tiszta szemléletét állítja szembe a filozófiával, amely mint tudomány szükségképpen kilép a vallás azonosságából. Mindenekelőtt megpróbáljuk megérteni ezt az ellentétet, hogy azután a benne rejlő szándékokra is rátaláljunk.

Sokszor hangoztatott állítás, hogy a filozófia, lényegénél fogva, teljesen az abszolútságban van, és semmilyen módon nem lép ki belőle. Nem ismer semmiféle

átmenetet a végtelentől a végeshez, és mindenestül azon a lehetőségen alapszik, hogy a különösséget az abszolútságban értse meg és megfordítva, ami az ideákról szóló tanítás alapja. „Csakhogy valamilyen megelőző differenciálást és az azonosságból való kilépést feltételez már az is, hogy a filozófus a különösséget az abszolútság fokán ábrázolja, és nem közvetlenül szemléli emezt abban, amazt pedig ebben, úgy, ahogyan a természetben vannak.” E közelebbi meghatározás értelmében a szellem legmagasabbrendű állapota az abszolútum vonatkozásában szükségképpen valamiféle messzemenően tudattalan töprengés vagy a teljes ártatlanság helyzete volna, amelyben a szemlélet még csak vallásnak sem tekinthetné magát, mert ezzel már reflexiót és az azonosságból való kilépést tételezne.

Miután tehát a filozófia helyreállította az abszolútum ideáját, megszabadította a szubjektivitás korlátjától, és, amennyire ez lehetséges volt, objektív formákban próbálta ábrázolni, a szubjektivitás valami új és mintegy végső eszköznek fogta fel az abszolútumot arra, hogy megvesse a tudományt, azért, mert általános érvényű, mert szemben áll a logikai szigor hiányával, egyszóval azért, mert tudomány. Nem csoda, hogy abban a korban, amelyben valami meghatározott dilettantizmus terjedt el szinte valamennyi tárgy vonatkozásában, e dilettantizmus elől nem térhetett ki az sem, ami a legszentebb, és a nemtudásnak és nemakarásnak ez a fajtája a vallásba húzódik vissza, hogy kitérjen a magasabb követelmények elől.

Dicsőség legyen azoknak, akik újra meghirdették, étellel és erővel ábrázolták a vallás lényegét, és megvédelmezték függetlenségét a moráltól és a filozófiától!! \* Ha azt akarják, hogy a valláshoz ne a filozófián keresztül jussanak el, akkor ugyanezen az alapon akarniuk kell azt is, hogy a vallásból ne születhessen filozófia, vagy hogy a vallás ne léphessen a filozófia helyébe. Ami minden objektív képességtől függetlenül elérhető, az nem más, mint a dolgoknak az az önmagával való harmóniája, amelyből a belső szépség lesz; csakhogy egyúttal objektív formában ábrázolni, akár a tudományban, akár a művészetben, ezt a harmóniát, ez olyan föladat, amely nagyon is távol áll mindennemű pusztán szubjektív zsenialitástól. Akik tehát úgy gondolják, hogy a harmónia iránti önmagában dicséretes törekvés, vagy akár csak a harmónia elevenen érzett szükséglete egyszersmind a harmónia külső kimutatásának képességével is együttjár, lévén, hogy híján vannak a magasabbrendű feltételnek, inkább csak a költészet és a filozófia iránti vágyakozást fogják kifejezni, mintsem magát a költészetet vagy a filozófiát; mindkettőben a logikai szigor hiányát fogják elősegíteni, s a filozófiában befektetik a rendszert, amelyet egyaránt képtelenek megalkotni és mint szimbolikát megérteni is.

Tehát a költészet és a filozófia, amelyek a dilettantizmus más fajtáival állnak szemben, megegyeznek abban, hogy az embernek mindkettőhöz valamiféle önmagából létrehozott, eredendően veleszületett világképre van szüksége. A többség úgy véli, hogy ha rendelkezik a világ valamiféle pusztán szociális képével, akkor már kellően fölkészült a költészetre, és ki tudja fejezni a költészet örök ideáit: és ez még mindig jobb, mint amit azoknál tapasztalunk, akik a világ legcsekélyebb tapasztalása nélkül, gyermeki együgyűséggel, bánatosan költenek. A költészetben éppúgy és még

általánosabban uralkodik az empirizmus, mint a filozófiában. Azok, akik esetleg megtudták is, hogy minden művészet a természet és az univerzum szemléletéből fakad és ebbe torkollik, ennek a nézetnek megfelelően azután egyes jelenségeket vagy általában különösségeket tekintenek természetnek, és azt hiszik, hogy a velükszületett költészetet úgy fogalmazhatják meg a legtökéletesebben, ha ezeket a jelenségeket és különösségeket érzések és kedélyállapotok allegóriáivá teszik, ami oda vezet, mint ez könnyen belátható, hogy az empirizmust és a szubjektivizmust a legteljesebb mértékben visszahelyezik jogaikba.

A legmagasabbrendű tudományban minden, természet és isten, tudomány és művészet, vallás és költészet egy és eredendően össze van kapcsolva, és ha ez a tudomány önmagában megszüntet minden ellentétet, akkor sem valóságosan, sem máshogy nem áll szemben külsőleg semmivel; ilyen szembeállítás csak tudatlanságból, empirizmusból vagy valami felületes kedvtelésből fakadhat, és nélkülözni fog alakot és komolyságot egyaránt.

A filozófia az őstudás közvetlen ábrázolása és tudománya, de csupán *ideálisan*, nem reálisan. Ha az intelligencia a tudás egyetlen aktusában *reálisan* összefoghatná az abszolút egészet, mint minden részében befejezett rendszert, akkor, éppen ezáltal, nem lenne többé véges, valóban mindent mint egyet tartalmazna, de éppen ezért nem tartalmazna semmit mint határozottat.

Az őstudást *reálisan* az *összes többi* tudás jeleníti meg, amelyeket a konkrétum eleme választ el az őstudástól, s így bennük az elkülönülés és a szétválás uralkodik; ez a többi tudás sohasem válhat reálisan eggyé az individuumban, csakis a nemben és a nemben is csak az intellektuális szemlélet számára, amely a végtelen előrehaladást jelenvalóként pillantja meg.

Mindenki belátja azonban, hogy valamely ideának folytonos haladásban való reálissá-válása, miközben, ha az egyes soha nem is, de az egész mégis megfelel neki, úgy jut kifejezésre, mint *történelem*. A történelem nem tisztán értelmileg törvényszerű, a fogalomnak alávetett valami, nem is tisztán törvény-nélküli, hanem olyasvalami, amiben az egyes szabadságának látszata az egész szükségszerűségével kapcsolódik össze. A *valóságos* tudásnak ennél fogva, lévén, hogy az őstudás szukcesszív\* megnyilvánulása, szükségképpen van egy történeti oldala, s amennyiben a történelem mindig valamilyen külső organizmusnak mint ideák kifejezőjének a megvalósítására irányul, annyiban a tudásban is benne rejlik az a szükségszerű törekvés, hogy valamiféle objektív megjelenésre és külső exisztenciára [valamilyen külső organizmus-ra] tegyen szert.

Ez a külső megjelenés nem lehet egyéb, mint lenyomat magának az őstudásnak, tehát egyúttal a filozófiának a belső organizmusáról, csakhogy különválasztva jelenik meg benne az, ami az őstudásban és a filozófiában is egy.

Eszerint mindenekelőtt a filozófiának belső típusát kell levezetnünk a forma és az anyag közös forrásából, hogy azután ennek megfelelően határozzuk meg egy olyan külső organizmus formáját, amelyben a tudás valóban objektívvá lesz.

Az önmagában tekintett tiszta abszolútság egyszersmind tiszta azonosság, de ennek az azonosságnak az abszolút formája nem más, mint hogy örökké szubjektum és objektum; ezt előrebocsáthatjuk mint már bizonyítottat. A megismerésnek ebben az örök aktusában mint olyanban nem a szubjektív vagy az objektív oldal jelenti az abszolútságot, hanem az, ami mindkettő közös lényege, s amit éppen ezért semmiféle differencia nem homályosít el. Ugyanaz az azonos lényegiség van meg abban, amit az abszolút produkció objektív oldalának nevezhetünk mint a realitásba belékepeződött idealitást, valamint abban, amit a szubjektív oldalnak mint az idealitásba belékepeződött realitást, s ily módon mindkettőben tételezve van ugyanaz a szubjektum-objektum, és az abszolút formában egyszersmind az abszolútum egész lényege.

Ha ezt a két oldalt két egységként jelöljük meg, akkor az abszolútum önmagában sem az egyik, sem a másik, hiszen maga az abszolútum éppenséggel nem más, mint az azonosság, mint a kettő közös lényege és nem csupán indifferenciája, vagyis mindkettő az abszolútumban van, jóllehet nem különböző módon, hiszen a formát és a lényegét illetően az abszolútum mindkettőben ugyanaz.

Ha az abszolútumot olyannak tekintjük, mint ami önmagában tiszta azonosság, de mint azonosság ugyanakkor a két egység szükségszerű lényege, akkor ezzel megértettük a forma és a lényeg abszolút indifferencia-pontját, azt a pontot, amelyből minden tudomány és minden megismerés ered.

Az abszolútságban a két egység közül bármelyik azonos a másikkal. De amennyire szükségszerű az, hogy a kettő lényegi egysége magának az abszolútságnak a karaktere, éppannyira szükségszerű, hogy a nem-abszolútság fokán úgy jelennek meg, mint nem-egyek, hanem különbözőek. Ha ugyanis a megjelenésben csak az egyik volna különböző, akkor ez az abszolútumban is úgy szerepelne, *mint* az egyik; kizárná tehát a szembenállót, s ily módon maga sem volna abszolút; ez viszont ellentmond előfeltevésünknek.

Tehát a megjelenés szintjén mindkettő szükségképpen differenciálódik, ahogyan az égitestek abszolút élete is két, viszonylag különböző gyújtópontban jut kifejezésre. A forma, amely az abszolútság fokán egy volt a lényeggel és maga volt a lényeg, most mint forma különböztetődik meg. Az első egységben mint az örök egység belékepeződése a sokféleségbe, a végtelenségbe a végességbe. Ez a forma a természeté, amely megjelenésében nem más, mint csupán egy mozzanat vagy metszéspont abban az örök aktusban, melynek során az azonosság belékepeződik a differenciába. Tisztán a maga számára valóan tekintve az az egység, amelyen keresztül a dolgok vagy az ideák eltávolodnak az azonosságtól mint középpontjuktól, és önmagukban vannak. A természeti oldal tehát önmagában véve csupán egyik oldala minden dolognak.

A másik egység formája úgy különböztetődik meg, mint a sokféleség belékepeződése az egységbe, a végességbe a végtelenségbe: ez a forma az ideális, avagy a szellemi világ formája. Tisztán a maga számára valóan tekintve ez az az egység, amelyen keresztül a dolgok visszatérnek az azonosságba mint középpontjukba, s éppúgy a végtelenben vannak, ahogyan az elsőn keresztül önmagukban.

A filozófia mindkét egységet csak az abszolútság fokán vizsgálja, ami egyben azt jelenti, hogy csupán ideális, nem pedig reális szembeállítottságban. A filozófia szükségszerű típusa: bemutatni az abszolút középpontot mindkét viszonylagos egységben, és ezeket éppúgy bemutatni a középpontban; ez az alapforma, mely a filozófia tudományának egészében uralkodó, szükségképpen megismétlődik az egyesben is.

Az őstudásnak és a filozófiának ez a belső organizmusa egyszersmind az is, amelynek kifejezésre kell jutnia a tudományok külső egészében, és a tudományok szétválása és egybekapcsolódása révén egy testté kell konstruálnia.

A tudás mindig csakis cselekvés révén válik objektívvá, és maga a cselekvés külsőleg szintén ideális produktumokban fejeződik ki. Emez ideális produktumok közül a legáltalánosabb az állam, amely, mint már korábban említettük, az ideák világának mintaképe szerint van megformálva. De mert az állam maga is csupán egyfajta objektívvá vált tudás, szükségképpen magában hordoz valami külső organizmust a tudásnak mint olyannak a számára, vagyis valamiféle ideális és szellemi államot: azokat a tudományokat pedig, amelyek az állam vagy az állam vonatkozásában tesznek szert objektivitásra, pozitív tudományoknak nevezik. Az objektivitásba való átmenet szükségképpen feltételezi a tudományoknak mint különös tudományoknak az általános szétválását, hiszen a tudományok csak az őstudásban egyek. De szétválásuk és egyesülésük külső sematizmusának szintén a filozófia belső típusának mintájára kell formálódnia. Mármint ez a típus mindenekelőtt három ponton nyugszik, az abszolút indifferenciaponton, amelyben a reális és az ideális világ egynek tűnik fel, illetve a két, csupán viszonylagosan, avagy eszmeileg szemben álló ponton, amelyek közül az első nem más, mint a reálisban megjelenő abszolút pont és a reális világ középpontja, a másik pedig az ideálisban megjelenő abszolút pont és az ideális világ középpontja. Tehát a tudás külső organizmusa szintén elsősorban három, egymástól különvált és külsőleg mégis összekapcsolódó tudományon nyugszik.

Az első, amely az abszolút indifferenciapontot objektív módon mutatja be, az abszolút és isteni lényeg közvetlen tudománya, azaz a teológia.

A másik kettő közül az, amelyik a filozófia reális oldalát tekinti a magáénak és ezt külsőleg képviseli, a természetnek a tudománya, és amennyiben ez a tudomány nemcsak általában az organizmusban koncentrálódik, hanem egyszersmind csak az organizmusra való vonatkozásában lehet pozitív, amint erre később közelebbről is rá kell mutatnunk, annyiban az organizmus tudománya, azaz medicina.

Az, amelyik a filozófia eszmei oldalát belsőleg szétválasztva objektíválja, általánosságban a történelem tudománya, s amennyiben a történelem legkiválóbb alkotása a jogrendszer kialakítása, annyiban a jog tudománya, azaz a jurisprudentia.

Ha a tudományok az állam révén és az államban valóságos objektív existenciára tesznek szert és hatalommá válnak, akkor egyesüléseiket külön-külön *fakultásoknak* nevezik. E fakultások egymás közti viszonyáról szükséges lesz megjegyeznünk, kivált mert Kant ezt a kérdést *A fakultások vitája* c. írásában — úgy vélem — igen egyoldalú szempontok szerint vizsgálta, hogy a teológiának, mint amelyben a filozófia

legbensőbb tartalma objektiválódik, nyilvánvalóan az első és legmagasabbrendű tudománynak kell lennie: minthogy pedig az idealitás a realitás magasabb potenciafoka, ezért a jogi fakultás megelőzi az orvosit. Ami viszont a filozófiai fakultást illeti, állításom szerint ilyen egyáltalában nem létezik és nem is létezhet, aminek egész egyszerűen az a bizonyítéka, hogy az, ami minden, éppen ezért semmi sem lehet különösképpen [valamint, hogy a filozófia csupán szabad egyesülés].

Maga a filozófia az, ami a három pozitív tudományban objektiválódik, de közülük egyik sem objektiválja a filozófiát a maga totalitásában. A filozófia totalitásának valóságos objektivitása nem más, mint a művészet; vagyis semmi esetre sem létezhetne filozófiai fakultás, hanem csakis a művészetek fakultása. Csakhogy a művészetek sohasem rendelkezhetnek külső hatalommal, aminthogy az állam által sem privilegáltak, sem korlátozottak nem lehetnek. [Erről csak az első három tudomány esetében lehet szó. Az állam csak a filozófiának tartozik föltétlen szabadsággal, mert ha teljesen meg akarná semmisíteni, akkor ez a legnagyobb szerencsétlenség volna a többi tudomány számára.] A művészet szempontjából tehát csak szabad egyesülések léteznek: és ilyen volt a most filozófiainak nevezett fakultás szelleme a régi egyetemeken, ahol ezt Collegium Artiumnak nevezték, tagjait pedig művészeknek. A filozófiai fakultásnak ez a különbözősége a többitől mindmáig megmaradt annyiban, hogy a filozófiai fakultás nem privilegált, de egyszersmind állami szolgálatba lépő tanárokat (Doctores), hanem a szabad művészetek mestereit (Magistros) képezi.

A főnti állítás alátámasztásaképpen hivatkozhatnánk arra is, hogy ahol a filozófiai fakultásokat, elsőrendű rendeltetésüknek megfelelően, nem úgy tekintették, mint a művészet számára létrehozott szabad egyesüléseket, és a céhek különös szelleme uralkodott bennük, ott egészükben és részeikben is karikatúrák és az általános gúny tárgyai lettek, holott elhivatottságuknál fogva méltán élvezhették volna a legnagyobbfokú és legáltalánosabb tiszteletet.

Általánosan elfogadott tény, hogy a teológiának és a juriszprudenciának van egy pozitív oldala; bonyolultabb ezt kimutatni a természettudomány vonatkozásában. A természet nem más, mint a zárt, belsőleg nyugalomra jutott, azaz objektívvá lett őstudás; törvénye a végesség, miként a történelemé a végtelenség. Itt tehát a tudás történetisége nem eshet az önmagában s a maga számára vett tárgyba, hanem csakis a szubjektumba: a természet mindig a maga integritásában cselekszik, mégpedig nyilvánvaló szükségszerűséggel, és ha arról van szó, hogy valami egyedi cselekvést vagy valamilyen eseményt mint olyant kell belehelyezni, akkor ennek a szubjektum elrendelésén keresztül kell megtörténnie. A természet ilyenfajta cselekvésre-rendelése, bizonyos körülmények között és más körülmények kizárásával — ez az, amit kísérletnek neveznek. Ez adja meg a természetelmélet történeti oldalát, hiszen ez olyan elrendezett esemény, amelynek az lesz a tanúja, aki elrendezi. De a természettudománynak még ebben az értelemben sincs meg ugyanaz a külső egzisztenciája, mint mondjuk a jogtudománynak; ennél fogva csak annyiban tartozik a pozitív tudományok sorába, amennyiben a tudás külső és nyilvános köteleességgé válik benne. Ez pedig az orvostudományra érvényes.

Ezzel immár itt áll előttünk a pozitív tudományok egész tömege a filozófiával való ellentétében, valamint az abszolút és a történeti tudás ellentmondása a maga teljes terjedelmében. Mindannak, amit általában elmondtunk a különös szakágak tárgyalásáról az egység és a mindenség szellemében, csak most kell majd kiállnia a megvalósíthatóság próbáját, mindezt csak most kell — lehetősége szerint — igazolni.

## NYOLCADIK ELŐADÁS

### *A kereszténység történeti konstrukciójáról*

Az általában vett reális tudományokat kizárólag a történeti elem választhatja el az abszolút, azaz ideális tudománytól, vagyis csak a történeti elem révén lehetnek különösek. A teológia azonban ezen az általános vonatkozason kívül még máshogy is vonatkozik a történelemre, és ez a vonatkozás csakis rá jellemző, és különösképpen hozzátartozik a teológia lényegéhez.

Mivel a teológia, lévén, hogy a filozófia objektívvá válásának igazi középpontja, elsősorban spekulatív ideákat tartalmaz, ezért voltaképpen a filozófiai és a történeti tudás legmagasabbrendű szintézise: és a soron következő vizsgálódások fő célja, hogy a teológiát mint ilyent mutassa be.

A teológia történeti vonatkozását nem egyedül arra alapozom, hogy általában a vallás legelső eredetét, akárcsak minden egyéb megismerését és kultúráét, csak magasabbrendű lények tanításából lehet megérteni, hogy tehát minden vallás már legelső létezésében hagyomány volt; ami ugyanis a vallás magyarázatának máskülönben járható empirikus útjait illeti, amelyek közül némelyik félelemből, hálából vagy más kedélyállapotból, némelyik pedig az első törvényhozó ravasz kimódolásából eredezteti az isten vagy az istenek első ideáját, azt kell mondanunk, hogy az előbbiek voltaképpen csak a pszichológiai jelenséget látják meg Isten ideájában, az utóbbiak pedig nem adnak magyarázatot sem arra, hogy egyáltalán miként juthatott valakinek először az eszébe, hogy egy nép törvényhozója legyen, sem pedig arra, hogy miként születhetett meg benne a gondolat, hogy éppen a vallást használja ijesztésként, anélkül, hogy valamilyen más forrásból eredően már előzőleg rendelkezett volna a vallás ideájával. A közelmúlt hamis és ideák híján való kísérleteinek tömegében első helyen állnak az emberiség úgynevezett történetei, amelyek nemünk kezdeti állapotára vonatkozó elképzeléseiket vad népeknek útleírásokból kompilált nyers vonásaiból merítik, s ezért az ilyen népek játsszák bennük a legelőkelőbb szerepet. Nem létezik a barbárságnak olyan állapota, amely nem valamilyen letűnt kultúrából származik. A földtörténeti kutatás jövőbeni fáradozásainak dolga lesz megmutatni azt, hogy a vadság állapotában élő népek szintén olyan törzsek csupán, amelyeket forradalmak szakítottak ki a környező világ összefüggéseiből és robbantottak részben szét, és amelyek a kultúra kötelekeitől és már megszerzett eszközeitől megfosztatván süllyedtek vissza jelenlegi állapotukba. Én



magam messzemenően azon a véleményen vagyok, hogy e kultúra állapota volt az emberi nem első állapota, és hogy az államok, a tudományok, a vallás és a művészetek első megteremtése egyidejűleg történt, vagy inkább egyet jelentett, s ily módon mindez valójában nem vált külön, hanem a legteljesebb mértékben áthatotta egymást, ahogyan egyszer majd a végső teljesség szintjén ismét így lesz.

A teológia történeti vonatkozása nem is egyedül azon alapszik, hogy a kereszténység különös formáit, amelyekben a vallás közöttünk létezik, csak történetileg lehet megismerni.

Az abszolút vonatkozás abban áll, hogy az univerzumot a kereszténységben általában mint *történelmet*, mint morális birodalmat szemlélik, és hogy ez az általános szemlélet alkotja a kereszténység alaptermészetét. Ezt csak úgy lehet teljesen belátni, ha a kereszténységet mindenekelőtt a görög ókor vallásával állítjuk szembe. Annak, hogy nem a még ősbibb vallásokat említem, kivált az indiait, az az oka, hogy ezek a vallások ebben a vonatkozásban nem állnak ellentétben a kereszténységgel, jóllehet véleményem szerint egységben sincsenek vele. Vizsgálatunk szükségszerű korlátai nem teszik lehetővé, hogy teljes egészében elmondjuk erről véleményünket, ezért ezt csak futólag említhetjük vagy érinthetjük. A görögök mitológiája azoknak az ideáknak a szimbólumaiból teremtett zárt világot, amelyeket reálisan csak isteneknek lehet tekinteni. Tiszta elhatárolás egyfelől, osztatlan abszolútság másfelől — ez a meghatározó törvénye az egyes istenalakoknak éppúgy, mint az istenvilág egészének. A végtelen csak a végesben szemlélték, s ily módon magának a végességnek rendelték alá. Az istenek valami magasabbrendű természet lényei voltak, maradandó, változhatatlan alakok. Egészen más az olyan vallás, amely közvetlenül önmagában irányul a végtelenre, amelyben a végest nem a végtelen szimbólumaként, egyszersmind önmagáért, hanem csak a végtelen allegóriájaként, teljesen a végtelennek alárendelten gondolják el. Az ilyen vallás ideái olyan egészben válnak objektívvá, amely maga is valami végtelen, nem pedig minden oldalról befejezett, körülhatárolt világ: az alakok nem maradandóak, hanem tűnékenyek, nem örök természeti lények, hanem történeti alakok, amelyekben csak átmenetileg nyilvánkozik meg az, ami isteni, múltó jelenségüket pedig csak a hit képes rögzíteni, ám abszolút jelenvalóvá sohasem változtathatók.

Ahol a végtelen maga is végessé válhat, ott egyszersmind sokféleséggé is válhat: lehetséges a politeizmus; ahol a véges csak jelenti a végtelent, ott ez szükségszerűen megmarad egynek, és nem lehetséges politeizmus, azaz több istenalak egyidejű léte. A politeizmus az abszolútság és az elhatárolás szintéziséből fakad, és ebben a szintézisben sem a forma szerinti abszolút mivolt, sem az elhatárolás nem szűnik meg. Az olyan vallásban, amilyen a kereszténység, ez a szintézis nem meríthető a természetből, hiszen ez egyáltalán nem úgy tartalmazza a végest, mint a végtelen szimbólumát, vagyis független jelentésében. Ez a szintézis tehát csakis olyasmiből meríthető, ami időbeli, vagyis a *történelemből*, ennél fogva a kereszténység legbelső szelleme szerint és a legmagasabbrendű értelemben történeti. Az idő minden különös mozzanata Isten valamely különös oldalának megnyilatkozása, és Isten valamennyi ilyen mozzanatban abszolút; ami a görög vallásban együtt és egyszerre volt meg, az a

kereszténységben egymásutániság, ha még nem érkezett is el a jelenségek különválásának és ezzel megszilárdulásuknak az ideje.

Már korábban utaltunk arra, hogy a természet és a történelem általánosságban úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a reális és az ideális egység; de éppígy viszonylik a görög világ vallása a keresztény valláshoz, amelyben az isteni lényeg immár nem a természetben nyilatkozik meg, hanem csak a történelemben lesz fölismerhetővé. A természet általánosságban nem más, mint a dolgok önmagukban-létének szférája, amelyben a dolgoknak, mivel a végtelen beléképződik végességükbe, egyszersmind jelentésüktől független életük van, mint az ideák szimbólumainak. Ennélfogva Isten a természetben mintegy exoterikussá válik, ami pedig ideális, az olyasmin keresztül jelenik meg, ami más, mint ő maga, valamilyen léten keresztül; ám az isteni lényeg csak akkor valóban exoterikus, ha ezt a létet lényegnek tekintik, ha a szimbólumot elválasztják az ideától; az idea szerint viszont ezoterikus\*. Az ideális világban, tehát kivált a történelemben, az isteni lényeg leveti leplét, és úgy mutatkozik, mint az isteni birodalom nyilvánvalóvá lett misztériuma.

Akárcsak a természet jelképei, a görög költemények is rügyként zárták magukba az intellektuális világot, mely elrejtőzött a tárgyban, és kimondatlan maradt a szubjektumban. A kereszténység ezzel szemben a kinyilatkoztatott misztérium, és ahogyan a pogányság természeténél fogva exoterikus, a kereszténység természeténél fogva ezoterikus.

A kereszténység éppen ezért szükségképpen visszajára fordította a természet és az ideális világ egész viszonyát is, és miként a pogányságban a természet volt a kézzelfogható, az ideális világ pedig misztériumként húzódott vissza, akként a kereszténységben az eszmei világ vált egyre inkább kézzelfoghatóvá, a természet pedig ugyanilyen mértékben titokként húzódott vissza. A görögök szemében a természet közvetlenül és önmagában volt isteni, mert isteneik sem a természetén kívül vagy fölötte álltak. Az új világ előtt a természet zárva maradt, mert nem önmagában, hanem a láthatatlan és szellemi világ példazataként fogták föl. A természet legéletteliőbb jelenségei, mint pl. az elektromosság vagy a kémiai változásokon keresztülmenő testek jelenségei, a régiek előtt csaknem ismeretlenek voltak, vagy legalábbis nem keltettek bennük olyan általános lelkesedést, amilyennel az új világban fogadták őket. A legmagasabb fokú vallásosság szerint, amely a keresztény miszticizmusban jutott kifejezésre, a természet titka és Isten emberréválásának titka: egy és ugyanaz.

Már másutt (A transzcendentális idealizmus rendszerében)\* rámutattam arra, hogy a történelemben általánosságban három korszakot kell tételeznünk, a természet, a sors és a gondviselés korszakát. Ez a három idea ugyanazt az azonosságot fejezi ki, csak éppen különböző módokon. A sors is gondviselés, de olyan, amelyet a realitásban ismerünk fel, aminthogy a gondviselés is sors, csak hogy az idealitásban szemlélve. A természettel való azonosság korában az örök szükségszerűség mint természet nyilvánul meg, amelyben a véges és végtelen harcra még mozdulatlanul nyugszik a végesség közös csírájába zártan. Így volt ez a görög vallás és költészet legszebb virágkorában. Az azonosságtól elszakadva a szükségszerűség mint sors nyilatkozik

meg, miközben valóságos harcba kezd a szabadsággal. Ez jelentette a régi világ végét, melynek történetét éppen ezért egészében véve úgy tekinthetjük, mint a tragikus korszakot. Az új világ valamiféle általános bűnbeeséssel, azzal veszi kezdetét, hogy az ember elszakad a természettől. Maga a természet iránti odaadás nem a bűn, hanem ez az odaadás, amíg nincs tudatában az ellentétének, épp ellenkezőleg, az aranykor. Az ellentét tudatosítása megszünteti az ártatlanság állapotát, és ennél fogva közvetlenül is megbékélést és önkéntes alávetettséget követel, amelyben a szabadság egyszerre mint győztes és mint legyőzött kerül ki a harcból. Ez a tudatos megbékélés, amely a természettel való tudattalan azonosság és a sorssal való meghasonlottság helyébe lép, és amely az egységet magasabb fokon állítja helyre, a gondviselés ideájában jut kifejezésre. A kereszténységgel tehát kezdetét veszi a történelemben a gondviselés korszaka, mint ahogyan ennek megfelelően, a kereszténység uralkodó szemlélete szerint az univerzum nem más, mint a történelem és a gondviselés világa.

Ez a kereszténység nagy történelmi iránya: ez az oka annak, hogy a vallás tudománya a kereszténységben elválaszthatatlan a történelemtől, sőt szükségképpen teljesen azonos vele. Ám a történelemmel való szintézis, amely nélkül magát a teológiát sem lehet elgondolni, feltételként megköveteli a maga számára a történelem magasabbrendű, keresztény nézőpontját.

A történelem és a filozófia közötti állítólagos ellentét csak annyiban áll fenn, amennyiben a történelmet véletlen események sorának vagy pusztán empirikus szükségszerűségnek tekintik: az első a legközönségesebb vélekedés, a másik pedig csak hiszi, hogy fölébe emelkedett, holott ugyanolyan korlátozott. A történelem is az örök egységből fakad, és gyökere éppúgy az abszolútumban van, mint a természeté vagy a tudás bármilyen más tárgyaé. Az események és cselekedetek véletlenszerűségének alapját a közönséges értelem mindenekelőtt az individuumok véletlenszerűségében látja. Én ellenben azt kérdezem: mi más volna ez vagy az az individuum, mint éppen az, amelyik ezt vagy azt a meghatározott cselekedetet véghezvitte. Másfajta fogalma az individuumnak nem létezik: ha tehát a cselekedet szükségszerű volt, akkor az individuum is. Ami minden cselekedetben szabadnak, vagyis objektíve véletlenszerűnek tűnhet föl, az még valami alárendelt szempontból sem lehet más, mint hogy abból, ami eleve meghatározott és szükségszerű, ezt a meghatározottságot az individuum éppenséggel *saját* tettévé teszi: egyébként azonban, és ami az eredményt illeti, az individuum jóban és rosszban egyaránt az abszolút szükségszerűség szerszáma.

Az empirikus szükségszerűség nem más, mint mód arra, hogy a véletlenszerűséget meghosszabítsák azáltal, hogy a szükségszerűséget a végtelenbe utalják vissza. Ha a szükségszerűségnek ezt a fajtáját a természetben csak a jelenségek szintjén ismerjük el, akkor a történelemben vajon nem fokozottan ugyanezt kell-e tennünk? Vajon azok, akikben megvan a magasabbrendű érzék, elhihetik-e, hogy a kereszténység kialakulása, a népvándorlás, a keresztesháborúk és sok más hasonlóan jelentős esemény az empirikusnak mondott okokban hordozza igazi alapját? Ha pedig ilyen okok valóban fennforogtak, akkor e tekintetben szintén csupán a dolgok örök rendjének szerszámai voltak.

Ami a történelemre általában vonatkozik, annak különösen vonatkoznia kell a vallás történetére, hogy tudniillik valamilyen örök szükségszerűségben gyökerezik; lehetséges tehát a vallás történetének olyan konstrukciója, amely a legszorosabban egybekapcsolja és összeköti a vallás tudományával.

A kereszténység történeti konstrukciója egyetlen pontból indulhat ki, mint általános nézetből, abból ugyanis, hogy általában az univerzum, tehát úgy is, mint történelem, szükségképpen két oldalra szétválva jelenik meg, és ez az ellentét, amely nem más, mint az új világ ellentéte a régivel, önmagában is elegendő ahhoz, hogy fölismerjük a kereszténység lényegét és minden különös meghatározottságát.

A régi világ annyiban jelenti a történelem természeti oldalát, amennyiben a benne uralkodó egység avagy idea nem más, mint a végtelen léte a végesben. A régi világnak csak azzal lehetett véget vetni és meghúzni az új világ határát, melynek uralkodó elve a végtelen, hogy az igazi végtelen a végesbe került, nem azért, hogy istenivé tegye, hanem azért, hogy a végest önnön személyében fölláldozza Istennek, és ezáltal megbékéljen. Ezért a kereszténység első ideája szükségképpen az emberré vált Isten, Krisztus mint a régi istenvilág csúcsa és vége. Önmagában Krisztus is végessé teszi azt, ami isteni, de az emberiséget nem fenséges, hanem alacsonyrendű voltában fogadja magába, és úgy áll előttünk, mint jóllehet az örökkévalóságba zárt, de időben múló jelenség, mint a két világ határa; ő maga a láthatatlanba vonul vissza, és önmaga helyett nem a végesbe kerülő és a végesben megmaradó elvet ígéri, hanem a szellemet, az ideális elvet, amely a végest inkább visszavezeti a végtelenbe, és mint ilyen az új világnak a fénye.

Ehhez az első ideához kapcsolódik a kereszténység összes meghatározása. A végtelen és a véges egységének objektív ábrázolása valamilyen szimbolika segítségével, mint amilyen a görög vallás, a kereszténység eszmei iránya miatt lehetetlen. Mindenfajta szimbolika visszakerül a szubjektumba, és ennél fogva az ellentét nem külsőleg, hanem pusztán belsőleg szemlélendő föloldása misztérium, titok marad. Az isteni és a természeti elv mindent átható antinómiáját csupán az a szubjektív meghatározás szünteti meg, amely fölfoghatatlan módon mindkettőt egynek gondolja el. Ilyen szubjektív egység jut kifejezésre a csoda fogalmában. Eszerint minden idea eredete valamilyen csoda, hiszen az idea időben keletkezik, és mégis semmilyen kapcsolata az idővel. Ideák sohasem jöhetnek létre időben; valami abszolútum, azaz maga Isten nyilatkoztatja ki őket, és ily módon a kinyilatkoztatás fogalma a kereszténységben teljesen szükségszerű.

Az olyan vallás, amely költészetként él az emberi nemben, éppoly kevésbé szorul rá bármilyen történelmi alapra, mint a mindig nyitott természet. Ahol az isteni mivolt nem állandó alakokban ölt testet, hanem tűnékeny jelenségekben illan el, ott olyan eszközökre van szükség, amelyek rögzítik és a hagyomány révén örökkévalóvá teszik ezeket a jelenségeket. A vallás tulajdonképpen misztériumain kívül szükségképpen létezik valamilyen mitológia, amely a vallás exoterikus oldala, s amely éppúgy a valláson alapszik, ahogyan a vallás első típusának inkább megfordítva, a mitológia volt az alapja.

Az olyan vallás ideáinak, amely a végtelennek a végesben való szemléletére irányul, mindenekelőtt a létben kell kifejezésre jutniuk, az ellentétes vallásban pedig, amelyben mindenfajta szimbolika csak a szubjektumhoz tartozik, az ideák egyedül a cselekvésben válhatnak objektívvá. Ebben a vallásban Isten minden szemléletének eredeti szimbóluma a történelem, de ez a történelem végtelen és mérhetetlen, képviselnie kell tehát egy olyan végtelen és ugyanakkor mégis körülhatárolt jelenségnek, amely maga nem reális, mint az állam, hanem ideális, s amely az egyes dolgok különválasztottságát meghagyva, úgy ábrázolja a dolgok egységét a szellemben, mint közvetlen jelenvalóságot. Ez a szimbolikus szemlélet az egyház mint élő műalkotás.

Ahogy szimbolikusnak nevezhetjük azt a cselekvést, amely a végtelen és a véges egységét külsőleg fejezi ki, ugyanez belsőleg, misztikusan és mint miszticizmus nem más, mint valami általában vett szubjektív szimbolika. Ha pedig az effajta szemléletmód megnyilvánulásai az egyházon belül csaknem minden időben ellenkezésre találtak és üldöztetést vontak maguk után, akkor ez azért történt, mert a kereszténység ezoterikus oldalát exoterikussá próbálták tenni: nem pedig azért, mintha a vallás legbelső szelleme más volna, mint ezé a szemléleté.

Ha az egyház cselekedeteit és szokásait objektíve szimbolikus jellegűeknek tartanánk, holott jelentésüket mégiscsak pusztán misztikusan lehet megragadni, akkor a kereszténység ideáiról, legalábbis a dogmákban szimbolizált ideákról, elmondhatjuk, hogy ezek továbbra is teljesen spekulatív jelentést hordoznak, hiszen szimbólumaik nem tettek szert a jelentéstől független belső életre, mint a görög mitológia szimbólumai.

Az Istentől elszakadt véges megbékélése, azáltal, hogy Isten maga is a végességbe szüli magát: ez a kereszténység első gondolata, az univerzumot és az univerzum történetét illető egész vélekedése pedig a szentháromság ideájában nyeri el végső alakját, amely éppen ezért szükségszerű a keresztény vallásban. Ismeretes, hogy *Az emberi nem nevelése* c. írásában már Lessing igyekezett föltární e tan filozófiai jelentését, talán ez Lessing leginkább spekulatív műve, amit valaha írt.\* Nézetéből azonban még hiányzik az a vonatkozás, amely ezt az ideát a világ történetével kapcsolja össze, s amely abban rejlik, hogy Isten örök, minden dolgok atyjának lényegéből született fia maga a véges, ahogyan ez Isten örök szemléletében létezik, s amely úgy jelenik meg, mint szenvedő, a kor végzetének alárendelt Isten, aki megjelenésének csúcán, Krisztus személyében, lezárja a végesség világát, és megnyitja a végtelenségét, azaz a szellem uralkodását.

Ha jelenlegi célunk lehetővé tenné, hogy mélyebbre hatoljunk e történeti konstrukcióban, akkor ugyanilyen módon szükségszerűnek ismernénk meg a kereszténység és a pogányság valamennyi ellentétét, valamint a kereszténység uralkodó ideáit és az ideák szubjektív szimbólumait. Itt azonban beérem azzal, hogy általánosságban rámutattam erre a lehetőségre. Ha a kereszténység nemcsak általában, de legfontosabb formáiban is történetileg szükségszerű, és ha ezzel összekapcsoljuk a történelemnek azt a magasabbrendű fölfogását, amely a történelmet is az örök szükségszerűség egyik folyományának tartja, akkor ezzel egyúttal adva van

az a lehetőség, hogy a kereszténységet történetileg isteni és abszolút jelenséggént értelmezzük, következőképpen adva van a vallás valóban történeti tudományának, azaz a teológiának a lehetősége.

## KILENCEDIK ELŐADÁS

### *A teológia stúdiumáról*

Nehéz beszélnem a teológia stúdiumáról, aminek az az oka, hogy kénytelen vagyok elveszítettnek és elfedettnek tekinteni azt a megismerési módot és azt az egész nézőpontot, ahonnan a teológia igazságaihoz közeledni kellene. E tudomány valamennyi tanítását empirikus módon értelmezték, és mint ilyent védelmezték vagy támadták. Ezen a talajon azonban egyáltalán nem honosak, és elveszítik minden értelmüket és jelentésüket.

A teológusok azt állítják, hogy a kereszténység valamiféle isteni kinyilatkoztatás, amelyet Isten időben lejátszódó cselekedeteként mutatnak be. Éppen ezért maguk is olyan álláspontra helyezkednek, amelyről föl sem vetődhet az a kérdés, vajon a kereszténység, eredetét illetően, magyarázható-e természetes módon. Aki ezt a feladatot nem tudja kielégítően megoldani a maga számára, az nyilván igen kevéssé ismeri a kialakuló kereszténység korának történetét és műveltségét. Elég, ha csak a tudósok könyveit olvassuk, amelyek a kereszténység csíráját nemcsak a zsidóságban, hanem ráadásul a zsidóság előtt létezett egyetlen vallási egyesülésben mutatták ki; sőt még erre sincs szükség, jöllerhet azok, akik ezt az összefüggést bemutatták, még Josephus híradását\* és a fennmaradt keresztény történeti könyveket sem tanulmányozták kellőképpen. Elég annyi, hogy Krisztus mint az Egyetlen, teljesen érthető személy, és valamiféle abszolút szükségszerűség volt az, hogy Krisztust szimbolikus személynek és magasabbrendű jelentésben fogták föl.

Vajon a kereszténység elterjedését az isteni gondviselés különös művének kell-e tekinteni? Meg kell ismerni a kort, amelyben első hódításait véghezvitte, és látni fogjuk, hogy a kereszténység is csupán a kor általános szellemének pusztán egyedi megjelenése. Nem a kereszténység teremtette meg ezt a szellemet, hanem a kereszténység is csupán e szellem anticipációja volt, melyet előre megsejtett és elsőként fogalmazott meg. A római birodalom már évszázadokkal előbb érett volt a kereszténységre, mielőtt Constantinus a keresztet választotta az új világalom jelvényéül; a legteljesebb kielégültség mindenben, ami külső, vágyat ébresztett a belső és láthatatlan iránt, a széthulló birodalom, melynek hatalma időleges volt csupán, az objektivitásra való kedve elvesztése, a kor boldogtalansága — mindez általános fogékonyságot teremtett egy olyan vallás iránt, amely az embert visszautalta ahhoz, ami ideális, és az önmegtagadás boldogságát tanította.

A keresztény vallástanáítók egyetlen történeti állításukat sem tudnák igazolni, ha előbb nem tették magukévá magának a történelemnek azt a magasabbrendű képét,

amelyet a filozófia és a kereszténység egyaránt előrajzolt. Éppen eleget harcoltak a hitetlenséggel a maga talaján, ahelyett, hogy magát azt az álláspontot támadták volna, amelyet a hitetlenség elfoglal. Az általatos elfogadott szemléletmódon belül teljesen igazatok van, mondhatnák a naturalistáknak, és a mi nézetünk magában foglalja azt, hogy ti a magatok álláspontjáról helyesen ítéltetek. Mi csupán magát ezt az álláspontot tagadjuk, vagy legföljebb alárendelt álláspontként ismerjük el. Itt is ugyanarról van szó, mint az empirikus esetében, aki ellentmondást nem tűrően bizonyítja a filozófusnak, hogy minden tudás egyedül a benyomások külső szükségyszerűségéből fakad.

Ugyanez a helyzet a teológia összes dogmáját illetően is. Ami a Szentháromság ideáját illeti, világos, hogy ha nem spekulatív értelemben fogják föl, akkor egyáltalán nincs értelme. Isten emberréválását Krisztusban a teológusok éppily empirikusan értelmezik, hogy ti. Isten egy adott időpillanatban emberi alakot öltött, amit aztán végképp nem lehet elképzelni, hiszen Isten örökké kívül van az időn. Isten emberréválása tehát örökkévaló emberréválás. Az Ember-Krisztus a maga megjelenésében csupán tetőpontja, s ennyiben egyszersmind a kezdete ennek az örökkévalóságnak, hiszen belőle kiindulva az örökkévalóságnak úgy kell folytatódnia, hogy Krisztus minden követője egy és ugyanazon test tagja, amelynek ő a feje. Isten Krisztusban lett először valóban objektív — ezt a történelem tanúsítja: mert öelötte vajon kiben nyilvánult meg a végtelen ilyen módon?

Nyilván bizonyítható volna, hogy bármeddig megy is vissza a történelmi ismeret a múltba, mindig meg lehetett különböztetni a vallás és a költészet két határozottan eltérő áramlatát: az egyik, amelyik már az indiai vallásban uralkodó volt, az intellektuális rendszert és a legősibb idealizmust hagyományozta ránk, a másik pedig a világ realiztikus képét foglalta magában. Amaz, miután elárasztotta az egész Keletet, a kereszténységben talált rá állandó medrére, és a Nyugat önmagában terméketlen talajával összekeveredve létrehozta a későbbi világ teremtményeit; emez az ellentétes egységgel, a művészet idealitásával kiegészülve a görög mitológiában világra hozta a legmagasabbrendű szépséget. És vajon szabad-e semmibe vennünk a görög műveltség ellentétes pólusának rezdüléseit, a költészet különálló fajtájának misztikus elemeit, a mitológia elvetését és a költők kárhoztatását a filozófusok, kivált Platón által, aki e teljesen idegen és távoleső világban megjövendőlte a kereszténységet?

De éppen az bizonyítja a kereszténység ideájának szükségyszerűségét, és azt is, hogy ebben a tekintetben sem léteznek abszolút ellentétek, hogy már a kereszténység előtt és rajta kívül is létezett kereszténység. Az Indiába érkező keresztény misszionáriusok azt hitték, hogy valami soha nem hallottat hirdetnek a lakosoknak, amikor azt tanítják, hogy a keresztények Istene emberré vált. Az indiaiak nem csodálkoztak ezen, egyáltalán nem vitatták, hogy Isten Krisztusban öltött testet, csak azt találták különösnek, hogy a keresztényeknél csupán egy ízben történt meg az, ami náluk gyakorta megesis és állandóan ismétlődik. Tagadhatatlan, hogy az indiaiak jobban értették a saját vallásukat, mint a misszionáriusok a magukét.

A kereszténység történeti konstrukciója tehát, ideájának egyetemessége folytán, elképzelhetetlen az egész történelem vallási konstrukciója nélkül. Ez a konstrukció tehát éppoly kevésbé hasonlít ahhoz, amit eddig általános vallástörténetnek neveztek (noha ebben éppen a vallásról esik a legkevesebb szó), mint a keresztény vallás és egyház részleges történetéhez.

Az ilyen konstrukció már önmagában is csupán azon magasabbrendű megismerési mód számára lehetséges, amely fölüllemelkedik a dolgok empirikus láncolatán; nem lehet meg tehát filozófia nélkül, amely a teológia tudományának igazi szerve; a teológiában válnak objektívvá a legmagasabbrendű ideák az isteni lényegről, a természetről mint Isten szerszámáról és a történelemről mint Isten kinyilatkoztatásáról. Nyilván senki sem jut magától arra a gondolatra, hogy azt az állítást, amely a teológia legfontosabb tanításainak spekulatív jelentésére vonatkozik, felcserélje a kanti állítással, melynek alapvető szándéka végül is nem más, mint hogy a kereszténységből teljesen eltávolítsa mindazt, ami pozitív és történeti, s ily módon tiszta észvallássá párologja. Az igazi észvallás az, ha belátjuk, hogy a vallásnak voltaképp csak két megjelenése van: a valóságos természetvallás, amely szükségképpen a görögök értelmében vett politeizmus, és az, amely, teljességgel erkölcsi módon, Istent a történelemben szemléli. Kant sem e tanítások spekulatív értelmére gondolt, hanem morális értelmükre, ám ezzel alapjában nem jutott túl az empirikus állásponton, és e tanok igazságát sem önmagában, hanem csupán az erkölcsiség lehetséges motívumainak szubjektív vonatkozásában fogadja el.

Ami a filozófiában a dogmatizmus, a teológiában ugyanaz, amikor az értelem empirikus nézőpontjára helyezik át azt, amit csak abszolút módon lehet megismerni. Kant sem az egyiket, sem a másikat nem ragadta meg gyökerénél, hiszen semmi pozitívát nem tudott a helyébe állítani. Különösképpen az a javaslata, hogy a népoktatásban a Bibliát morálisan értelmezzék, azt jelentené, hogy csupán a kereszténység empirikus megjelenését használnák föl olyan célokra, amelyeket félremagyarázás nélkül egyáltalán nem lehet elérni, s eközben nem emelkednek túl az empirikus megjelenésen és nem jutnak el az ideához.\*

A kereszténység történetéről és tanításáról szóló első könyvek maguk is csupán a kereszténység különös, ráadásul még tökéletlen megjelenései; a kereszténység ideája nem ezekben a könyvekben keresendő, hiszen értékük megítélésében egyedül az lehet a mérce, hogy mennyiben fejezik ki ezt az ideát, és mennyiben felelnek meg neki. A kereszténység már a pogánytérítő Pál apostol szellemében valami mássá vált, mint amilyen első megalapítójának szellemében volt: nem szabad megállnunk valamely kornál, amelyet csak önkényesen föltételezhetünk, hanem a kereszténység egész történetét és a kereszténységet megteremtő világot tartjuk szem előtt.

Az újabb felvilágosítósdi manővereihez tartozik persze az is — jóllehet ezt a felvilágosítósdi a kereszténység vonatkozásában inkább elsötétítősdi-nek nevezhetnénk —, hogy a kereszténységet színleg megpróbálják visszavezetni eredeti értelméhez, kezdeti egyszerűségéhez, ebben az alakjában őskereszténységnek is szokták nevezni. Azt gondolhatnánk, hogy a keresztény vallástanítók hálával



tartoznak a későbbi koroknak azért, hogy az első vallási könyvek szegényes tartalmából annyi minden spekulatív anyagot kivontak, és ezt az anyagot valamiféle rendszerre képezték ki. Persze kényelmesebb a régi dogmatika skolasztikus zagyvalékáról beszélni, népszerű dogmatikákat írni ellene, szörszálhasogatással és szófejtéssel foglalatoskodni, mint a kereszténységet és a keresztény tanokat egyetemes összefüggésben felfogni. Eközben nem tudtunk szabadulni a gondolattól, hogy a kereszténység tökéletesedésének útjában micsoda akadályokat jelentettek az úgynevezett bibliai könyvek, amelyek valódi vallási tartalom tekintetében távolról sem állják ki az összehasonlítást korábbi és későbbi korok sok más könyvével, kivált az indiaiakkal.

Pusztán politikai szándékot tulajdonítottak az egyházi uralom azon gondolatának, hogy a népet megfosszák ezektől a könyvektől: feltehetően az a mélyebb ok is közrejátszott, hogy a kereszténység mint élő vallás maradjon fenn, ne múlt legyen, hanem örök jelen, aminthogy nem szűntek meg az egyház csodái sem, amelyeket a protestantizmus, ebben is következtelen lévén, csak hajdanvolt formájukban ismer el. Tulajdonképpen ezek a könyvek voltak azok, amelyek, mint pusztán a történelemkutatás és nem a hit számára szükséges okmányok újra meg újra az empirikus kereszténységet állították az idea helyébe, amely tőlük függetlenül is megállhat, és amelyet e könyveknél jobban hirdet az új világ egész története, összehasonlítva a régi világgal, amely ezt az ideát még igen fejletlen formájában tartalmazza.

Az új világ szelleme látható következetességgel törekszik arra, hogy megsemmisítsen minden pusztán véges formát, és a vallás az, amely e szellemet itt is felismeri. E törvény értelmében szükségképpen mulandó az életnek és közéletnek az az állapota, amelyet a vallás a kereszténységben többé-kevésbé elért, hiszen ez az állapot csupán a világszellem szándékainak egy részét mutatja megvalósultnak. A protestantizmus úgy jött létre, és keletkezésének idején is a szellem egyfajta újbóli visszavezetését jelentette ahhoz, ami nem érzéki, jöllehet ez a pusztán negatív törekvés, amellelt, hogy megszüntette a kereszténység fejlődésének állandóságát, sohasem tudott egyházzá válni és mint ilyen megteremteni e fejlődés pozitív egyesítését és külső szimbolikus alakját. Az élő autoritás helyét elfoglalta a másik, a holt nyelveken írott könyvek halott autoritása, és minthogy ez természeténél fogva nem lehetett kapocs, valójában valami jóval méltatlanabb rabszolgaság, a függőség olyan szimbólumoktól, amelyek pusztán emberi tekintéllyel rendelkeztek. Szükségszerű volt, hogy a protestantizmus, mivel fogalma szerint antiuniverzális, ismét szektákra hullott szét, és hogy a hitetlenség az egyes formákhoz és az empirikus megjelenéshez kapcsolódott, hiszen az egész vallás ezekre volt utalva.

Mindenekelőtt német tudósok voltak azok, akik az úgynevezett egészséges exegézis\*, valamiféle felvilágosító pszichológia és erőtlen morál segítségével eltávolítottak a kereszténységből mindent, ami spekulatív, és ráadásul azt is, ami szubjektive-szimbolikus, és tették ezt nem szellemesen, hanem hitetlenül, nem ájtatosan, de nem is tréfásan is frivol módon, hasonlatosan azokhoz a szerencsétlenekhez, akik Danténál a pokol tornácán léteznek, mert se nem lázadtak Isten ellen, se hüek nem voltak hozzá,

mert az ég kitaszította őket, de a pokol nem fogadta be, hisz a kárhozottak sem tisztelnék őket. A kereszténység isteni mivoltába vetett hitet empirikus-történeti érvekre építették fel, a kinyilatkoztatás csodáját más csodák segítségével bizonyították egy nagyon is kézzelfogható körön belül. Minthogy valaminek az isteni mivoltát, természeténél fogva, sem megismerni, sem demonstrálni nem lehet empirikus módon, ezért itt a naturalistáknak nyert ügyük volt. Már akkor szóhoz jutottak, amikor a keresztény könyvek valódiságára vonatkozó vizsgálatokat, az egyes részekből vett sugallataik bizonyítékát tették meg a teológia alapjául. Az egyes könyvek betűire való visszautalás szükségessége tette, hogy az egész tudomány átváltozzék filológiává és az értelmezés művészetévé, aminek következtében teljességgel profán tudomány lett belőle, márpedig ahol az igazhitűség palládiumát az úgynevezett nyelvismeretben keresik, ott a teológia a lehető legmélyebbre süllyedt, és ideájától végtelenül eltávolodott. A legfőbb művészet itt abban áll, hogy a Bibliából annyi csodát távolítsanak el, amennyit csak lehetséges, ami éppoly származékos kezdeményezés, mint a fordítottja, hogy ti. ezekből az empirikus, és ráadásul rendkívül szegényes tényekből bizonyítsák a vallás isteni mivoltát. Mit segít, ha mégannyi csodát eltüntetnek, ha nem tudják megtenni ezt valamennyivel, elvégre ha ennek a bizonyítási módnak egyáltalán volna értelme, akkor egyetlen csoda is ugyanannyit bizonyítana, mint más ezer.

Ehhez a filológiai törekvéshez társult a pszichológiai, hogy ti. pszichológiai csalatkozások alapján próbáltak sok fáradsággal érthetővé tenni olyan elbeszéléseket, amelyek nyilvánvaló módon zsidó, mégpedig az Ótestamentum messianisztikus jóslatainak útmutatása szerint kitalált tanmesék (e forrást illetően maguk a szerzők sem hagynak semmi kétséget, hiszen hozzáteszik: mindennek meg kellett történnie, hogy beteljesüljön az, ami meg van írva).

A pszichológiai törekvással jár együtt a kedvelt fölhígítási módszer, amikor is a legkényelmesebb közönséges értelem, a modern morál és vallás lapos fogalmait magyarázzák bele az eredeti okmányokba, mondván, hogy ez vagy az csupán a keleti dagályosság szözlama.

Végül a tudománynak a spekulációtól való illetén eltávolodása áterjedt a népoktatásra is, amelynek eszerint tisztán morálisnak, minden idea híján valónak kellene lennie. Kétségtelenül nem a morál jellemző a kereszténységre; s bizonyára nem maradt volna fenn a világban és a történelemben néhány olyan erkölcsi mondás jóvoltából, mint a felebaráti szeretet stb. Nyilván nem ezen a közönséges emberi észességen múltott, hogy ez a morális prédikáció nem süllyedt még mélyebbre és nem vált ökonómiaivá. A különböző korok prédikátorainak valóban gazdálkodóknak, orvosoknak és még sokmindenfélének kellene lenniük, és nemcsak himlővel kellene a szöszékről fenyegetőzniük, hanem a burgonyatermesztés legjobb módját is tanítaniuk kellene.

A teológia állapotáról kellett beszélnem, mert amit szükségesnek láttam elmondani e tudomány stúdiumáról, azt csakis úgy remélhettem érthetővé tenni, ha szembeállítottam jelenleg uralkodó fajtájával.

A kereszténység isteni mivoltát teljességgel lehetetlen megismerni közvetett módon, csakis közvetlenül és a történelem abszolút képével összefüggésben ismerhető meg. Valamiféle közvetett kinyilatkoztatás fogalma többek között azért messzemenően elégtelen, amellet, hogy csak valami kétértelmű szóhasználat céljából eszelték ki, mert teljesen empirikus.

Azt, ami a teológia stúdiumában valóban pusztán az empiria dolga, mint pl. az első keresztény könyvek kritikai és filológiai földolgozása, teljesen el kell különítenünk a tudománynak önmagában vett stúdiumától. E könyvek magyarázatában semmilyen szerepük nem lehet a magasabbrendű ideáknak, az ilyen magyarázatnak teljesen önmagában kell megállnia, mint bármilyen más író esetében, amikor is nem azt kérdezik, hogy ésszerű-e, történetileg igaz vagy vallásos-e az, amit mond, hanem azt, hogy mondta-e valóban. Vagyis hogy e könyvek valódiak-e vagy hamisak, a bennük foglalt elbeszélések valóságos és hamisítatlan tények-e, tartalmuk megfelel-e a kereszténység ideájának vagy sem — mindez mit sem változtat ennek az ideának a realitásán, hiszen a kereszténység nem ettől az egyediségtől függ, hanem általános és abszolút. És ha magát a kereszténységet nem pusztán időbeli jelenségnek tekintik, akkor már régóta nyitva állna az út a magyarázat előtt, és ily módon már jóval messzebbre jutottunk volna a kereszténység kezdeti története szempontjából oly fontos okmányok történeti méltatásában, és ebben az igen egyszerű dologban nem mentünk volna át oly sok kerülőúton és bonyodalmon.

A teológia stúdiumában az a leglényegesebb, hogy összekapcsoljuk a kereszténység spekulatív és történeti konstrukcióját legfontosabb tanításaival.

Igaz ugyan, hogy az exoterikus és betű szerinti értelemben vett kereszténység helyébe az ezoterikus és szellemi kereszténységet állítani kívánó kezdeményezésnek ellentmond a legelső tanítók és az egyház nyilvánvaló szándéka, hiszen emez és amazok is mindig egyetértettek abban, hogy meg kell akadályozni a kereszténységbe való behatolását mindannak, ami ne lehetne minden ember ügye és teljességgel exoterikus. A kereszténység első alapítói és a későbbi egyházfők helyesen érezték és biztosan tudták azt, amit akarniuk kellett, ezt bizonyítja, hogy megfontoltan eltávolítottak a kereszténységből mindent, ami kárára lehetett volna nyilvánosságának, és mindezt mint herézist\*, mint ami csorbítja egyetemességét, kizárták belőle. Még az egyházhoz és az ortodoxokhoz tartozók körében is azok vívták ki maguknak a legnagyobb tekintélyt, akik leginkább ragaszkodtak a betűhöz, sőt voltaképpen ők voltak azok, akik a kereszténységet mint egyetemes vallási formát megteremtették. Csak a Nyugat betűje tudott testet adni és külső alakot kölcsönözni a Keletről jövő ideális elvnek, ahogyan a nap fénye is csak a föld anyagában szüli meg pompás ideáit.

Csakhogy éppen ez az a viszony, amely, miután a kereszténység első formáit világra segítette, s ezek a végesség törvényének engedelmeskedve széthullottak, s miután a kereszténység exoterikus alakjának további védelmezése nyilvánvalóan lehetetlenné vált, újból visszahúzódik. Felszínre kell tehát kerülnie, s megszabadulva burkától, önmagában kell világítania annak, ami ezoterikus. A minden műveltségben és alkotásban élő örök szellem öltözteti új és maradandóbb formákba, hiszen nincs hiány

az ideállissal ellentétes anyagban, hiszen a Nyugat és a Kelet egyazon műveltségben kerültek közel egymáshoz, és mint mindenütt, ahol ellentétek érintkeznek, új élet tüze lobban. Az új világ szelleme kíméletlenül engedte, hogy a legszebb, de véges formák is szétessenek önmagukban, miután életelvük visszahúzódott, s ily módon kellőképpen kinyilvánította azt a szándékát, hogy örökké új formákban hozza világra azt, ami végtelen. És ugyanilyen világos tanúságát tette annak, hogy a kereszténységet nem egyes empirikus jelenségeként, hanem mint magát az örök ideát akarja. A költészetben és a filozófiában világosan fölismerhetők a kereszténységnek azok a meghatározásai, amelyek nem a múltra korlátozódnak, hanem valami mérték nélküli időbe nyúlnak. A költészetnek úgy van szüksége a vallásra, mint ami egyszersmind a költői megbékélés legfelsőbb, sőt egyedüli lehetősége, a filozófia pedig a valóban spekulatív állásponttal együtt kivívta a vallás spekulatív álláspontját is, az empirizmust és a vele megegyező naturalizmust nemcsak részlegesen, hanem általánosan is megszüntette, előkészítette önmagában mind az ezoterikus kereszténység újjászületését, mind pedig az abszolút evangélium meghirdetését.

## TIZEDIK ELŐADÁS

### *A história és a jurisprudencia stúdiumáról*

Miként maga az abszolútum is úgy jelenik meg a természet és a történelem kettős alakjában, mint ami egy és ugyanaz, éppúgy a teológia is, mint a reális tudományok indiferencia-pontja, egyfelől mint történettudomány, másfelől mint természettudomány válik széjjel, s ezek úgy tekintik tárgyukat, mint ami el van választva a másiktól, és éppen ezért a legfelsőbb egységtől is.

Ez nem azt jelenti, hogy bármelyikük ne tudná megteremteni önmagában a középpontot, s ily módon ne tudna visszatérni az őstudásba.

A természetről és a történelemről kialakult közkeletű elképzelés szerint amabban minden empirikus szükségszerűséggel, emebben pedig minden a szabadság révén történik. Csakhogy ezek éppenséggel azok a formák vagy módozatok, ahogyan az abszolútumon kívül léteznek. A történelem annyiban képviseli a természet magasabb potencia-fokát, amennyiben az ideális szférában fejezi ki azt, amit amaz a reálisban; ám lényegében éppen ezért mindkettő ugyanazt tartalmazza, mindössze ama meghatározás, azaz potencia-fok szerint megváltoztatva, amely alá tartozik. Ha mindkettőben a tiszta magábanvalóságot lehetne megpillantani, akkor ugyanazt látnánk meg a természetben reálisan előképezve, amit a történelemben ideálisan. A szabadság mint jelenség nem teremthet semmit: az Egyetlen univerzum az, amelyet a leképezett világ kettős formája, mindegyik külön és a maga módján, kifejez. Eszerint a történelem teljessé vált világa maga is egyfajta ideális természet volna, az állam, mint külső organizmusa szükségszerűség és szabadság ama harmóniájának, amely magán a szabadságon belül jött létre. A szó szűkebb értelmében vett történelem legfontosabb tárgya ennek az egyesülésnek a megteremtése.

Az elsőnek fölvetődő kérdésre, hogy ti. a história lehet-e tudomány, a válasz teljesen egyértelműnek látszik. Ha ugyanis a história mint olyan, márpedig itt erről van szó, szemben áll a tudománnyal, mint ezt az előzőekben általánosságban feltételeztük, akkor világos, hogy maga nem lehet tudomány, ha pedig a reális tudományok szintézisei a filozófiának és a históriának, akkor maga a história éppen ezért nem lehet ilyen szintézis, aminthogy a filozófia sem lehet. Ebben az utóbbi vonatkozásban tehát egyenrangúvá válna a filozófiával.

Hogy ezt a viszonyt még határozottabban átlássuk, különböztessük meg azokat az eltérő álláspontokat, amelyeken a história elgondolható.

A legmagasabbrendű álláspont, amellyel az előzőekben ismerkedtünk meg, a vallási, vagyis az, amelyben az egész történelmet a gondviselés műveként fogják föl. Ezt az álláspontot a históriában mint olyanban nem lehet érvényre juttatni, ami abból következik, hogy ez nem különbözik lényegesen a filozófiától. Magától értetődik, hogy ezzel én sem a történelem vallási, sem pedig filozófiai konstrukcióját nem tagadom; csakhogy amaz a teológia, emez pedig a filozófia körébe tartozik, és szükségszerűen különböznek a históriától, mint ilyentől.

Az abszolúttal ellentétes álláspont az empirikus, amelynek szintén két oldala van. Egyrészt a megtörtént dolgok tiszta befogadása és kiderítése, ami a történelemkutató dolga, ám ez csupán egyik oldalát képviseli a histórikumnak mint olyannak. Másrészt az empirikus anyag összekapcsolása valamilyen értelmi azonosság szerint, avagy, tekintve, hogy ez az azonosság magában véve nem lehet benne az eseményekben, hiszen ezek empirikusan sokkal inkább tűnnek föl véletlenszerűnek mint harmonikusnak, ennél fogva az események elrendezése a szubjektum által fölvázolt cél szerint, amely ennyiben didaktikus vagy politikus. A történelem teljességgel meghatározott, nem általános cél szerinti tárgyalása az, amelyet a régiek által rögzített jelentésben pragmatikusnak nevezünk. Eszerint Polybiosz, aki határozott véleményt nyilvánított erről a fogalomról, pragmatikus, mivel történelemkönyveinek egészen határozott céljuk volt, hogy a hadviselés technikáját írják le; éppígy Tacitus, mivel a római állam hanyatlásában lépésről lépésre kimutatja az erkölcstelenség és a despotizmus következményeit.

A modernek hajlanak arra, hogy a pragmatikus szellemet tartsák a históriában a legnagyobb szerűbbnek, és még maguk közt is azt tekintik a legnagyobb dicséretnek, ha valakit a pragmatikus szellem predikátumával ékesítenek föl. Ám akinek érzéke van a történelem iránt, az a két idézett történetíró egyikét sem fogja a história első sorába emelni, éppen szubjektív függőségük miatt. A németeknél egyébként a pragmatikus szellemmel az a helyzet, mint Goethe Faustjában\* a famuluszal:

„Mit a múlt szellemének mondanak,  
az az urak saját szelleme csak,  
s bennük tükröződnek az idők is.”

(Jékely Zoltán fordítása)

Görögországban a legmagasztosabb, legérettebb, legtapasztaltabb szellemek azért ragadták meg a történelem palavesszőjét, hogy mintegy örök jellemekkel írják meg a történelmet. Hérodotosz igazi homéroszi koponya, Thukydideszben pedig a periklészi kor egész műveltsége valamiféle isteni szemléletben összpontosul. Németországban, ahol a tudomány mindinkább ipari üggyé válik, éppen a legszellemtelenebb koponyák vállalkoztak a történetírásra. Minő visszatetsző látvány, amikor nagy események és jellemek képét egy szűklátókörű és ostoba ember vázolja föl, különösen, ha még azt is elhitheti magával, hogy értelemmel bír, és ezt úgymond arra használja, hogy a korok és népek nagyságát korlátozott nézőpontok szerint értékeli, amilyen pl. a kereskedelem fontossága, vagy egy s más hasznos vagy káros találmány, és egyáltalán, valamiféle végképp közönséges mércével mér mindent, ami magasztos; vagy ha másrészt a történelmi pragmatizmust abban keresi, hogy önmagát juttatja érvényre az események fölötti okoskodással, vagy azzal, hogy az anyagot olyan üres retorikai szóvirágokkal ékesíti, amilyen az emberiség szakadatlan haladása, vagy hogy végül is milyen szép messzire jutottunk.

Végteरे a legszentebb dolgok között sincs semmi, ami szentebb volna a történelemnél, a világszellem eme nagy tükrénél, az isteni értelem emez örök költeményénél: nincs semmi, ami nála kevésbé tudná elviselni tisztátalan kezek érintését.

A történelem pragmatikus célja eleve kizárja az egyetemességet, és szükségszerűen valamilyen korlátozott tárgyat kíván meg. Az oktatás célja megköveteli az események valamilyen helyes és empirikusan megalapozott összekapcsolását, amely fölvilágosítja ugyan az értelmet, az észt azonban, lévén, hogy nem tesz hozzá semmit, kielégítetlenül hagyja. A világpolgári értelemben vett történelem kanti terve a történelem egészét illetően szintén valamilyen pusztán értelmi törvényszerűséget céloz, amelyet éppen csak magasabban, tudniillik a természet általános szükségszerűségében keres, mely arra rendeltetett, hogy a háborúból létrehozza a békét, sőt végül az örök békét, és sok más tévelygésből végül megteremtse a valódi jogalkotmányt.\* Csakhogy a természetnek ez a terve maga is csupán az igazi szükségszerűség empirikus visszfénye, aminthogy azt a szándékot, amely a történelmet eszerint rendezi el, nem annyira világpolgárinak, mint inkább polgárinak kellene nevezni, amely abban áll, hogy bemutassa az emberiség előrehaladását a nyugodt közlekedés, ipar és kereskedelem felé, mégpedig mindezt úgy, mint az emberélet és az emberi erőfeszítések legmagasabbrendű gyümölcseit.

Mivel az események pusztá összekapcsolása valamilyen empirikus szükségszerűség szerint mindig csak pragmatikus lehet, a históriának viszont, legmagasabbrendű ideája értelmében, függetlennek és mentesnek kell lennie minden szubjektív vonatkozástól, ezért világos, hogy az empirikus álláspont egyáltalán nem lehet a történelem különféle ábrázolásmódjai között a legmagasabbrendű.

Az igazi história is az adott és valóságos dolgoknak az ideállissal való szintézisének alapszik, de ezt a szintézist nem a filozófia teremti meg, hiszen a filozófia inkább megszünteti a valóságot és teljességgel ideális, a históriának viszont teljesen benne kell

lennie a valóságban, úgy, hogy egyszersmind mégis ideális. Ez sehol másutt nem lehetséges, csak a művészetben, amely teljesen meghagyja a valóságot, ahogyan a színpad is meghagyja a reális eseményeket és történeteket, de a teljesség olyan fokán és olyan egységben mutatja be, hogy ezáltal a legmagasabbrendű ideák kifejezőivé válnak. A históriát tehát, amely a valóságosnak mint olyannak a tudománya, a művészet emeli a valóságos fölé, az ideálisnak arra a magasabbrendű területére, amelyen a tudomány áll; ennél fogva a történettudomány harmadik és abszolút álláspontja a történeti művészet álláspontja.

Most meg kell mutatnunk ennek az álláspontnak a viszonyát az előzőekhez.

A historikus érthető módon nem változtathatja meg a történelem anyagát valamiféle vélt művészet kedvéért, hiszen a történelem legfőbb törvénye az igazság. De nem gondolkodhat úgy sem, hogy a magasabbrendű ábrázolás elhanyagolja az események valóságos összefüggését, inkább itt is pontosan arról van szó, mint a drámai cselekedetek megalapozásánál, ahol az egyes cselekedetek szükségszerűen következnek ugyan az előzőekből, és végső soron minden az első szintézisből fakad, de magát a cselekvések egymásutánját mégsem szabad empirikusan bemutatni, hanem a dolgok valamiféle felsőbb rendje alapján kell érthetővé tenni. A történelem csak akkor válik teljessé és befejezetté az ész számára, ha az értelmet kielégítő empirikus okokat úgy kezelik, mint valami magasabbrendű szükségszerűség megjelenésének szerszámaait és eszközeit. Az ilyen ábrázolásmódban a történelem okvetlenül eléri majd azt a hatást, amelyet a legnagyobb és legcsodálatraméltóbb dráma, amely csak egy végtelen szellemben születhet meg.

A históriát egy szintre helyeztük a művészettel. A művészet azonban mindig a szükségszerűség és a szabadság valamilyen azonosságát ábrázolja, és ez a jelenség képezi, mindenekelőtt a tragédiában, csodálatunk tulajdonképpeni tárgyát. Ámde ugyanez az azonosság egyúttal a filozófiának és magának a vallásnak az álláspontja a történelem vonatkozásában, hiszen a vallás éppenséggel azt a bölcsességet ismeri föl a gondviselésben, amely a világ tervében egyesíti az emberek szabadságát az általános szükségszerűséggel, és megfordítva, ezt amazzal. Márpedig a históriának valójában nem szabad sem a filozófia, sem a vallás álláspontján állnia. Ezért a szabadság és szükségszerűség azonosságát is olyan értelemben kell ábrázolnia, ahogyan a valóság nézőpontjából megjelenik, hiszen ezt a nézőpontot semmiképp sem szabad elhagynia. Ám ebből a nézőpontból az azonosságot csak tudattalan és teljesen objektív azonossággént, mint sorsot lehet felismerni. Nem arról van szó, hogy a történetíró a sorsot emlegetse, hanem hogy ábrázolásának objektivitása folytán a sors magától és az ő hozzájárulása nélkül jelenjék meg. Hérodotosz történeti művein a végzet és a megtorlás mint láthatatlan, mindenütt jelenlévő istenségek vonulnak végig; Thukydidesz, fennköltebb és teljesen egyedülálló stílusában, mely már a beszédek bevezetése révén drámainak mutatkozik, ezt a magasabbrendű egységet a formában juttatja kifejezésre, s egészen a külső megjelenésig végigviszi.

A história stúdiumának módjáról legyen elég a következő. Egészében véve a históriát is úgy kell tekinteni, mint az eposzt, amelynek nincs meghatározott kezdete és

meghatározott vége: ki kell emelni azt a pontot, amelyet az ember a legjelentősebbnek vagy legérdekesebbnek tart, és az egész ebből kiindulva formálódik és terjeszkedik minden irányban.

El kell kerülni az úgynevezett egyetemes történelmeket, amelyek nem tanítanak semmire; másmilyen pedig még nem létezik. Az igazi egyetemes történelmet epikus stílusban, tehát olyan szellemben kellene megalkotni, amilyent Hérodotosz gondolt el. Amit manapság így neveznek, azok kompendiumok, amelyek minden különös és jelentős dolgot összemosnak: de ha valaki nem választja is különös szaktárgyának a históriát, amennyire csak lehetséges, hatoljon el a forrásokig és a részleges történelmekig, amelyekből sokkal többet tanulhat. Az újabb történelem kedvéért is próbálja megkedvelni a krónikák naiv egyszerűségét, mert ezekben nincsenek sem önhitt jellemábrázolások, sem pszichologikus motivációk.

Aki a históriában művésszé akarja képezni magát, egyedül a régiek nagy példáit kövesse, amelyeket az általános- és közélet fölbomlása után sohasem tudtak utolérni. Ha eltekintünk Gibbontól, akinek műve önmagában hordozza az újkor nagy fordulópontjának átfogó koncepcióját és minden erejét, noha ő maga szónok volt csupán és nem történetíró, akkor csak valóban nemzeti történészek léteznek, s az utókor közülük is csak Machiavellit és Joh. Müllert\* fogja számontartani.

Akik a történettudomány hivatásának szentelik magukat, mindenekelőtt Müller ifjúkori leveleiből mérhetik le, hogy hozzávetőlegesen milyen lépcsőfokokat kell megmásznia annak, aki a történelmet méltó módon kívánja följegyezni. De egyáltalán mindennek, amire tudomány és művészet, amire a tapasztalatokban gazdag közélet képes, hozzá kell járulnia ahhoz, hogy valakiből történész váljék.

A történeti stílus első mintaképei: az eposz a maga eredeti alakjában és a tragédia; mert ahogyan az egyetemes történelem, melynek kezdetei, akárcsak a Nílus forrásai, földérithetetlenek, az epikus formát és teljességet kedveli, a különös történelmet ezzel szemben inkább koncentrikusan, egyetlen közös középpont körül kell megformálni; nem beszélve arról, hogy a történész számára a tragédia jelenti a nagy ideák és a magasztos gondolkodásmód igazi forrását, s ki kell képeznie magát rá, hogy meríteni tudjon belőle.

A szűkebb értelemben vett história tárgyaként a szabadság avagy az állam valamiféle objektív organizmusának kialakítását határoztuk meg. Ahogyan a természetnek, éppoly szükségszerűen van tudománya az államnak is. Ideája annál is kevésbé meríthető a tapasztalatból, hiszen itt maga a tapasztalat is szükségképp mint ideák szerint teremtetett, az állam pedig mint műalkotás jelenik meg.

Ha általában a reális tudományokat csak a történeti elem különbözteti meg a filozófiától, akkor ugyanez fog vonatkozni a juriszprudenciára is; csakhogy a jogtudomány történetiségéből mindössze az tekinthető tudománynak, ami ideák kifejezője, és nem az, ami természeténél fogva pusztán véges, mint a törvények valamennyi formája, amelyek kizárólag az állam külső mechanizmusára vonatkoznak; ide tartozik csaknem mindaz, amit a jelenkori jogtudományban tanítanak, s amiben valamiféle közállapot szellemét csak mintegy romjaiban pillanthatjuk meg.



A törvényeket illetően nincs más előírás, mint empirikusan megtanulni és tanítani őket, ahogyan alkalmazásukra az egyes esetekben a bíróság előtt vagy a közéleti viszonyokban szükség van, és nem a filozófiát megszentelteleníteni azzal, hogy olyan dolgokat kevernek bele, amelyeknek semmi közük hozzá. Az állam tudományos konstrukciója, ami az állam belső életét illeti, a későbbi korokban nem találta egyetlen megfelelő történeti elemet sem, kivéve talán azt, hogy maga az ellentétes oldal szintén tükrözheti azt, aminek az ellentéte. A magánélet és vele együtt a magánjog különvált a közélettől; márpedig a magánélet, ha elkülönült a közélettől, éppoly kevésbé abszolút, mint a természetben az egyes testek léte és egymás közti viszonyaik. Miután az általános- és közszellem teljesen visszavonult az egyes életből, és az utóbbi mint az állam tisztán véges oldala maradt fenn és mint ami teljességgel halott, ezért a benne uralkodó törvényszerűsége egyáltalán nem lehet ideákat alkalmaznia, legföljebb valamilyen mechanikus éleselméjűség ideáját, amellyel meg lehet magyarázni a törvényszerűség empirikus okait az egyes esetekben, vagy segítségükkel vitás kérdéseket lehet eldönteni.

Ebből a tudományból valamilyen egyetemes-történeti képet kialakítani egyedül a közélet formája lehet képes, amennyiben ezt a formát, különös meghatározásait is beleértve, az új és a régi világ ellentétéből értjük meg és általános szükségszerűséget tulajdonítunk neki.

Szükségszerűség és szabadság harmóniája, amely szükségképpen külsőleg, mégpedig valamilyen objektív egységben mutatkozik meg, ebben a megjelenésében maga is két oldalra differenciálódik, és különböző alakot ölt, aszerint, hogy a reális vagy az ideális szférában fejeződik-e ki. E harmónia teljes és befejezett megjelenése a reális szférában nem más, mint a tökéletes állam, melynek ideáját akkor mondhatjuk beteljesültnek, ha a különös és az általános abszolút módon egyek, ha minden ami szükségszerű, egyszersmind szabad, és minden, ami szabadon történik, egyszersmind szükségszerű is. Amikor a külsődleges élet és a közélet eltűnt a kettő objektív harmóniájában, akkor szubjektív étellel kellett pótolni valamilyen ideális egységben, amely az egyház. Az állam az egyházzal való szembeállítottságában maga is az egésznek a természeti oldala, amelyben a kettő egybeesik. Az abszolútság fokán az államnak a megjelenésben el kellett nyomnia azt, ami szemben állt vele, éppen azért, mert tartalmazta: ahogyan a görög állam sem ismert semmiféle egyházat, hacsak a misztériumokat nem tekintjük annak, amelyek azonban maguk is csupán a közélet elágazásai voltak; amióta a minisztériumok exoterikusok, azóta az állam ezoterikus, mivel benne csak az egyes él az egészben, mégpedig a differencia viszonyában, nem pedig az egész az egyesben is. Az állam reális megjelenésében az egység a sokféleségben létezett, s ily módon a kettő teljesen egybeesett; miután a kettő szembekerült egymással, felszínre jutottak az államban mindazok az ellentétek, amelyeket ez a szembeállítás tartalmazott. Az egységnek kellett uralkodóvá válnia, de nem abszolút, hanem elvont alakban, tudniillik a monarchia alakjában, melynek fogalma lényegében összeolvadt az egyház fogalmával. Az ellenkező oldalon a sokféleségnek avagy a tömegnek, minthogy magával az egységgel állt szemben, teljesen szét kellett esnie az

egyediségben, és ezzel immár nem az általános szerszáma volt. Miként a természetben, ahol a sokféleség mint a végtelenség belékepeződése a végességbe szintén abszolút, egyszerre egység és sokféleség, éppúgy abszolút volt a sokféleség a tökéletes államban is, éppen azért, mert valamiféle zárt világgá szerveződött (ti. a rabszolgarendben); ez jelentette az állam elkülönült, de éppen ezért önmagában megálló reális oldalát, míg a szabadok, ugyanezen okból, valamilyen ideális és az ideákkal megegyező élet tiszta éterében mozogtak. Az új világ minden vonatkozásban a keveredés világa, ahogyan a régi a tiszta elkülönülés és korlátozás világa volt. Az úgynevezett polgári szabadság csupán azt eredményezte, hogy a rabszolgaság a legzavarosabb módon összekeveredett a szabadsággal, és nem teremtette meg egyikük abszolút és éppen ezért ismét szabad fönnállását sem. Az egység és a sokféleség szembenállása az államban közvetítőket tett szükségessé, akik azonban az uralkodás és az alávetettség e középútján nem tudtak semmilyen abszolút világot kialakítani maguknak, és csupán a szembenállásban léteztek, de sohasem tettek szert független, sajátosan bennük lakozó és lényegi realitásra.

Aki a jog és az állam pozitív tudományát maga is szabad emberként kívánja megérteni, annak először is arra kell törekednie, hogy a filozófia és a történelem révén megszerezze magának az újabb világnak és a közélet azon formáinak eleven szemléletét, amelyek ebben a világban honosak: föl sem mérhető, hogy a műveltségnek milyen bő forrása nyílna meg ebben a tudományban, ha független szellemmel, az alkalmazásra való vonatkozástól mentesen és önmagában tárgyalnák.

Ennek lényegi előfeltétele az állam valódi és ideákból levezetett konstrukciója, olyan föladata, amelynek egyetlen megoldása mindmáig Platón *Állama*. Noha ebben a műben is látnunk kell a modern és az antik kor ellentétét, ez a mű mégis örökre mintakép és példa marad. Ami a jelen összefüggésben az állam igazi szintéziséről elmondható, azt az előzőek során legalábbis érintettük, és nem is mondhatunk róla többet anélkül, hogy valamilyen meglévő dokumentumra utalhatnánk vagy hivatkozhatnánk. Ezért annak a közlésére szorítokozom, hogy mi az az egyedüli cél és eredmény, amelyet az úgynevezett természetjog eddigi tárgyalása során kitűztek és megvalósítottak.

Az analitikus eljárás és a formalizmus talán a filozófiának ebben a részében tartotta magát a legmakacsabbul. Az első fogalmakat vagy a római jogból kölcsönözték, vagy valamilyen más, éppen divatos formából, s ily módon a természetjog keresztül-kasul végigjárta nemcsak az emberi természet minden lehetséges ösztönét, az egész pszichológiát, hanem az összes elképzelhető formulát is. Mindennek az analízise révén egész sor formális tételre bukkantak, és azt remélték, hogy segítségükkel rendet teremthetnek a pozitív juriszprudenciában.

Különösen a Kant nyomdokain járó jogászok láttak neki szorgalmasan, hogy ezt a filozófiát használják tudományáguk szolgálóleányaként, és evégett mindig éppen a természetjogot reformálták meg. A filozofálásnak ez a módja valamiféle fogalmak utáni kapkodásban nyilvánul meg, és mindegy, hogy ezek a fogalmak mifélék, elegendő, ha mindegyik valamilyen egyediség, hogy azután az, aki felkapta őket abbéli

fáradozásának jóvoltából, hogy az egész fennmaradó tömeget e fogalmak szerint torzítsa el, tekintélyt szerezzen magának, mint akinek saját rendszere van, jöllehet ezt a rendszert ily módon rövid idő múltán valaki másnak a saját rendszere fogja majd kiszorítani stb.

Fichte *Természetjoga*\* jelentette az első vállalkozást az állam újbóli, reális organizációként való megkonstruálására. Ha el lehetne tekinteni az alkotmány pusztán negatív oldalától, amely csupán a jogok rögzítésére irányul, és ha a közélet ritmikus mozgását és szépségét el lehetne vonatkoztatni a tetterőre vonatkozó minden pozitív rendszabálytól, akkor aligha lehetne bármi más eredményt vagy az állam más formáját kigondolni, mint ami Fichténél megtalálható. Csakhogy a pusztán véges oldal kiemelése az alkotmány organizmusát valami végtelen mechanizmussá terjeszti ki, amelyben nincs semmi, ami föltétlen volna. De általában is szemére vethető minden eddigi próbálkozásnak a törekvés függő volta, hogy tudniillik ki akarták eszelni az állam valamiféle berendezkedését, *azért, hogy* ezt vagy azt elérhessék vele. Ebben a vonatkozásban teljesen közömbös, hogy ezt a célt az általános boldogságba, az emberi természet szociális ösztöneinek kielégítésébe helyezik-e, vagy olyan tisztán formális valamibe, mint a szabad lények együttélése a legnagyobb szabadság feltételei között; hiszen az államok mindig csak mint eszközt, csak feltételezett és függő voltában ragadják meg. Az igazi konstrukció természeténél fogva mindig abszolút, és különös formájában is mindig csak egy valamire irányul. Például nem az államnak mint ilyennek a konstrukciója, hanem az abszolút organizmus konstrukciója az állam formájában. Az állam megkonstruálása tehát nem annyit tesz, hogy az államot úgy tekintik, mint valami külső dolog lehetőségének feltételét, és egyébként is, ha az államot mindenekelőtt úgy mutatják be, mint az abszolút élet közvetlen és látható képét, akkor egyszersmind eleve minden célnak eleget fog tenni: miként a természet sem azért létezik, hogy az anyag egyensúlyban legyen, hanem ez az egyensúly van azért, mert a természet létezik.

## TIZENEGYEDIK ELŐADÁS

### *A természettudományról általában*

Ha abszolút értelemben akarunk beszélni a természetről, akkor az ellentét nélküli univerzumot értjük rajta, és csak ezen belül teszünk ismét különbséget a két oldal között: az egyik oldal az, amelyben az ideák reális módon születnek, a másik, amelyben ideális módon. Mindkettő az abszolút produkció folyamatának egy és ugyanazon következményeként, egyazon törvények szerint történik, s ily módon az önmagában vett univerzumban nincs semmiféle ellentmondás, hanem a legteljesebb az egység.

Ahhoz, hogy a természetet úgy foghassuk föl, mint az ideák általános szülőhelyét, először vissza kell mennünk maguknak az ideáknak az eredetére és jelentésére.

Az ideák eredete az abszolútságnak' abban az örök törvényében rejlik, hogy önmaga számára objektum legyen; az isteni produkció folyamata ugyanis ezáltal lesz az egész általánosság és lényegiség beléképezése különös formákba, ezek pedig, mint különös formák, ilyen módon lesznek egyúttal univerzumok, illetve ahogyan a filozófusok elnevezték őket: monászok avagy ideák.

A filozófia részletesebben kimutatja, hogy az ideák az egyedüli közvetítők, amelyeken keresztül a különös dolgok Istenben létezhetnek, és hogy ennek a törvénynek az értelmében annyi univerzum van, ahány különös dolog, és mégis, a lényeg azonossága folytán, csupán egyetlen univerzum létezik. Jóllehet Istenben az ideák tisztán és abszolút módon ideálisak, mégsem halottak, hanem élők, az isteni önszemlélés első organizmusai, amelyek éppen ezért részesülnek az isteni lényeg összes tulajdonságában, és ugyanakkor különös formájukban is részesülnek az osztatlan és abszolút realitásban.

E közvetítő szerep folytán az ideák, akárcsak Isten, produktívak, ugyanolyan törvény szerint és ugyanolyan módon hatnak, hiszen önnön lényegiségüket beléképezik a különösbe, egyes és különös dolgokon keresztül teszik fölismerhetővé; önmagukban és önmaguk számára időtlenek, de az egyes dolgok szemszögéből és számukra az időben léteznek. Az ideák úgy viselkednek, mint a dolgok lelke, a dolgok pedig, mint az ő testük; ebben a vonatkozásban az ideák szükségképpen végtelenek, a dolgok pedig végesek. Ámde az, ami végtelen, csakis valami belső és lényegi megegyezés révén válhat eggyé azzal, ami véges. Ha tehát a véges nem hordozza és nem fejezi ki már önmagában, végesként, az egész végtelent, ha nem azonos vele, csupán az objektív oldalról tekintve, akkor az *idea* sem mutatkozhat lélekként, és a lényeg nem önmagában, hanem valami máson, nevezetesen a létén keresztül jelenik meg. Ha ezzel szemben a véges mint olyan, önmagába képezve hordozza az egész végtelent, mint a legtökéletesebb organizmus, amely már a maga számára az egész idea, akkor a dolog lényege is mint lélek, mint idea jelenik meg, és a realitás ismét beleolvad a idealitásba. Ez játszódik le az észben, amely ennél fogva a természetnek és az ideák objektívvá válásának a középpontja.

Miként tehát az abszolútum az örök megismerési aktus során önmaga számára az ideákban válik objektívvá, éppúgy örökösen hatnak az ideák is a természetben, amely érzéki módon, azaz az egyes dolgok szemszögéből tekintve, az ideákat időben teremti meg, és ha magába fogadta az ideák isteni magvát, akkor végtelenül termékenynek mutatkozik.

Eljutottunk arra a pontra, ahonnan érthetővé tudjuk tenni a természet megismerésének és szemléletének két szemben álló módját. Az egyik úgy tekinti a természetet, mint az ideák szerszámát, vagyis általában mint az abszolútum reális oldalát, amely eszerint maga is abszolút; a másik a természetet önmagában vizsgálja, mint ami el van választva az ideálistól, vagyis a maga viszonylagosságában. Az előbbi általában filozofikusnak, az utóbbit pedig empirikusnak nevezhetjük, és értéküket illetően úgy tesszük föl a kérdést, hogy megvizsgáljuk: vajon az empirikus szemléletmód elvezethet-e egyáltalán és bármilyen értelemben a természet *tudományához*?

Világos, hogy az empirikus vélekedés nem emelkedik fölül a testiségen, és ezt úgy tekinti, mint ami önmagában van, míg a filozófiai vélekedés a testi mivoltot úgy fogja föl, mint valami realitássá változtatott idealitást (a szubjektum-objektíváció aktusa révén). A dolgok az ideák szimbólumai, s minthogy az ideák önmagukban az abszolút megismerés formái, ezért a dolgokban a lét formáiként jelennek meg, ahogyan a plasztikai művészet is megöli a maga ideáit, hogy ezáltal objektivitást kölcsönözzön nekik. Az empirizmus jelentésétől teljesen függetlenül fogja föl a létet, hiszen a szimbólumnak az a természete, hogy önmagában önálló élete van. A lét ebben az elválasztottságban csak úgy jelenhet meg, mint ami tisztán véges, és teljességgel tagadja a végtelent. És mintha a későbbi fizikában csupán ez a vélekedés vált volna általánossá, és a tiszta testiségből levezetett anyag fogalmával nem állt volna szemben abszolút módon a szellem fogalma, amely amazt legalább abban megakadályozza, hogy önálló egésszé váljék, és olyan teljességre tegyen szert, amelyre a régi atomizmus rendszere, kivált pedig Epikúrosz rendszere a példa. Emez a természet megsemmisítése révén magát az érzelmvilágot is megszabadítja a vágyakozástól és a félelemtől, míg amaz inkább arra szolgál — a dogmatizmus valamennyi képzetével egyetemben —, hogy fönntartsa azt a meghasonlottságot, amelyből fakadt.

Ez a gondolatrendszer, amely Descartes-tól ered, lényegesen megváltoztatta a szellem és a tudomány viszonyát magához a természethez. Nincsenek magasabbrendű képzetei az anyagról és a természetről, mint az atomizmusnak, és ugyanakkor nincs meg benne a bátorság, hogy ezt az elméletet átfogó egésszé tágítsa, ezért aztán a természetet általában valami zárt könyvnek, valamilyen titoknak tekinti, amelyet csak egyedileg, és így is csak a véletlen vagy a szerencse jóvoltából lehet kutatni, de sohasem egészében. Ha a tudomány fogalmához lényegileg hozzátartozik, hogy nem atomisztikusan, hanem egyetlen szellemből van fölépítve, és az egésznek az ideája az, amely megelőzi a részeket, nem pedig fordítva, akkor már ebből is kiderül, hogy ezen az úton lehetetlen és elérhetetlen a természet igazi tudománya.

A tisztán véges fölfogás már önmagában véve megszüntet minden organikus vélekedést, és ennek helyébe a mechanizmus egyszerű sorát állítja, aminthogy a konstrukció helyébe a magyarázatot. Itt a megfigyelt okozatokból következtetnek vissza az okokra; ámde az, hogy éppen ezek az okok állnak fön, nem pedig mások, még akkor sem volna bizonyos — még ha egyébként ez a következtetési mód megengedhető volna is, és nem olyan jelenség, amely közvetlenül valamilyen abszolút elvből adódik —, ha az okozatok megérthetők belőlük. Hiszen nem következik semmiből, hogy éppen ezekből kell következniük és nem következhetnek másokból. Az okok és okozatok összefüggése csak akkor lehetne szükségszerű és evidens, ha az okok önmagukban ismertek volnának, és ezekből következtenének az okozatokra; nem beszélve arról, hogy az okozatoknak nyilván meglehetősen nyomorúságosan kell következniük az okokból, ha előzőleg az okokat úgy gondolták ki, hogy azután levezethessék belőlük az okozatokat.

Minden dolog bensője, és amiből a dolgok minden élő jelensége fakad, nem más, mint a reális és az ideális egysége, amely önmagában abszolút nyugalom, és csak

kívülről jövő differenciálódás készlet cselekvésre. Minthogy a természetben minden tevékenység alapja Egy, amely mindenütt jelen van, semmi más nem föltételezi és minden dolog vonatkozásában abszolút, ennél fogva a különböző tevékenységek csupán formájuk szerint különböznek egymástól, de a formák egyikét sem lehet megérteni valamelyik másiktól, hiszen a maga módján mindegyik az, ami a másik. A természet egysége nem azt jelenti, hogy az egyik jelenség függ a másiktól, hanem azt, hogy valamennyi egy közös alaptól fakad.

Az empirizmus megsejtette ugyan, hogy a természetben minden a dolgok *praestabilita harmóniája* révén létezik, és hogy egyetlen dolog sem változtatja meg vagy afficiálja a másikat az általános szubsztancia közvetítése nélkül, de ezt a gondolatot mechanikusan fogta föl, és a távolbahatás képtelenségévé értelmezte át (abban az értelemben, ahogyan Newton és követői használták ezt a kifejezést).

Mivel az anyag semmiféle életelvet nem hordoz magában, a szellem hatását pedig fönn akarták tartani a legmagasabbrendű jelenségek, az akaratlagos mozgás és hasonlók magyarázatára, ezért a legközvetlenebb hatásokat illetően föltételeztek valamit az anyagon kívül, ami csak látszólag anyag, és ami az anyag legelesebb tulajdonságainak, mint pl. a nehézkedésnek a tagadása révén a szellem negatív fogalmához (mint anyagtalan szubsztanciához) látszott közelíteni, mintha csak ezzel megkerülhették vagy legalábbis enyhíthették volna anyag és szellem ellentétét. Ha elfogadnánk is imponderabilis és incoercibilis anyagok\* fogalmának lehetőségét, az ilyen magyarázatmód következtében az anyagban mégis mindent külső hatások tételeznének, a halál lenne az elsődleges, az élet pedig a levezetett.

De még ha a mechanizmus magyarázatai tökéletesen felölelnék is az összes jelenségeket, ez olyan volna, mintha valaki úgy akarná magyarázni Homéroszt vagy valamelyik más szerzőt, hogy először nekilát értelmezni a nyomtatott betűk formáját, azután meg kimutatja, hogy milyen módon állították össze és hogyan nyomták ki végül e betűket, s hogy mindezek után hogyan jött létre e mű. Többé-kevésbé ugyanez vonatkozik mindenekelőtt arra, amit a természettudományban eddig úgy értelmeztek, mint matematikai konstrukciókat. Már korábban említettük, hogy a matematikai formákat itt teljességgel csak mechanikusan alkalmazzák. A jelenségek lényegi okai nem matematikai formák, hanem inkább teljesen idegenszerű, empirikus dolgok, mint pl. az égtestek mozgásait illetően valamilyen lökés, amelyet ezek oldalról kaptak. Igaz ugyan, hogy a matematika alkalmazása folytán megtanulták, hogy a bolygók távolságait, keringésük és újramegjelenésük idejét hogyan lehet pontosan előre meghatározni, ám e mozgások lényegéről, azaz magábanvalóságáról mindez a legcsekélyebb fölvilágosítást sem adott. Az úgynevezett matematikai természetelmélet tehát mindeddig üres formalizmus maradt csupán, amelyben nyoma sincs a természet igazi tudományának.

Annak az ellentétnek, amelyet elmélet és tapasztalat között szoktak fölállítani, már csak azért sincs igazán értelme, mert az elmélet fogalma eleve magában hordozza a vonatkozást valamiféle különösre, és ily módon a tapasztalatra. Az abszolút tudomány nem elmélet, és az elmélet fogalma maga is az általánosnak és a különösnek

valamiféle zavaros keveréke, amelybe a közönséges tudás beleragadt. Az elmélet csak abban különbözhet a tapasztalattól, hogy ugyanezt elvontabban, a véletlen körülményektől jobban megtisztítva és legeredetibb formájában fejezi ki. Csakhogy a kísérlet dolga is éppen az, hogy ezt kiemelve, és a természet cselekvését minden jelenségben tisztán bemutassa: tehát mindkettő egyazon lépcsőfokon áll. Ennélfogva nem tudjuk belátni, hogy kísérleti természetkutatás hogyan emelkedhetne fölül bármi módon az elméleten, hiszen éppenséggel az elméletből van levezetve, és az elmélet sugalmazása nélkül még csak azokat a kérdéseket sem tehetné föl a természetnek (ahogy mondani szokták), amelyeknek az értelmessége egyszersmind a természet által adott válaszok világosságát is megszabja. A közös bennük az, hogy kiindulópontjuk mindig a meghatározott tárgy, nem pedig valami általános és abszolút tudás. Ha fogalmához hű marad, akkor mindkettő különbözik a hamis teoretizálástól, amely a természeti jelenségek magyarázatára törekszik, és ebből a célból kitalálja az okokat; mert mindkettő maguknak a jelenségeknek pusztá kimondására vagy bemutatására szorítkozik, és ennyiben megegyeznek a konstrukcióval, amely ugyanilyen kevésbé törődik a magyarázattal. Ha törekvésük tudatos lenne, akkor mindkettejük célja csupán az lehetne, hogy a periféria felől a középpont felé nyomuljanak előre, ahogyan a konstrukció a középpont felől halad a periféria felé. Csakhogy az út, akár ebben, akár abban az irányban, végtelen, és minthogy a középpont birtoklása a tudomány legelső föltétele, ez a föltétel az első irányban szükségképpen elérhetetlen.

Az objektív létezés érdekében minden tudomány megkövetel valamilyen exoterikus oldalt; léteznie kell tehát ilyennek a természettudományban is, azaz a filozófiának ama részében, amely a természet konstrukciója. Ezt az oldalt csak a kísérletben és a kísérlet szükségszerű korrelátumában, a fönti értelemben vett elméletben lehet megtalálnia; ám ennek az oldalnak nem szabad azt követelnie, hogy maga a tudomány legyen, vagy valami más, mint a tudomány reális oldala, amelyben külön-külön és időben kiterjedve létezik az, ami a tudomány ideáiban együtt és egyszerre van jelen. Az empiria csak akkor válik a tudomány testévé, ha a maga módján igyekszik ugyanaz lenni, ami a tudomány a magáén, tudniillik empirikus konstrukció: tanítani és gyakorolni is csak akkor lehet majd az egésznek a szellemében, ha tartózkodni fog a magyarázatoktól és hipotézisektől, tisztán objektív formájában mutatja be magát a jelenséget, és az ideákat sohasem igyekszik kimondani másként, csak a jelenségen keresztül: de nem így lesz, ha a nyomorúságos empiria a maga torz nézőpontjából kíván kipillantani az univerzumba, vagy ezt rá akarja kényszeríteni a tárgyakra, vagy ha ráadásul ez az empirikus kezdeményezés általánosan bizonyított és általánosan belátandó igazságok, vagy ilyen igazságok rendszere fölé emelkedik egyedi tapasztalatokra támaszkodva, amelyeket önmaga által is átláthatatlan esetek sorának, vagy egymást keresztező és zavaró körülmények tömegének közepéből ragadott ki; az ilyen törekvés, szándékát tekintve ugyanazt jelenti a tudomány vonatkozásában, mintha valaki — hogy ezzel az ismert hasonlattal éljek — az óceán áradata elé szalmából akarna gátat emelni.

A természet abszolút, ideákban gyökerező tudománya tehát az első, és ez a feltétele annak, hogy az empirikus természetelmélet önnön vak bolyongásának helyébe valamilyen módszeres, meghatározott célra irányuló eljárást állítson. A tudomány története ugyanis megmutatta, hogy a jelenségek olyan jellegű megkonstruálása a kísérlet segítségével, amilyent megköveteltünk, mindig csak egyes esetekben és spontán módon történt meg, ahhoz tehát, hogy a természetkutatásnak ezt a módszerét általánosan érvényre lehessen juttatni, szükség van magának a konstrukciónak a példaképére valamilyen abszolút tudományban.

Az ilyen tudomány ideáját több ízben ismételten is kifejtettem már *Önök* előtt, így aztán most nincs szükség többre a legáltalánosabb vonatkozások bemutatásánál.

A természet tudománya már önmagában fölülemelkedés az egyes jelenségeken és termékeken, ahhoz az ideához, amelyben mindezek egyek, s amelyből mint közös forrásból fakadnak. Az empiriának is van valami homályos fogalma a természetről mint olyan egésről, amelyben az Egyet a Minden és a Mindent az Egy határozza meg. Ha tehát nem ismerjük az egészet, az sem segít, ha az egyest ismerjük. Ámde azt a pontot, amelyben egység és mindenség maga is egy, csakis a filozófia segítségével lehet fölismerni, jobban mondva e pont fölismerése maga a filozófia.

A filozófia első és szükségszerű célja, hogy a dolgok létrejöttét Istenből, azaz az abszolútumból értse meg, amennyiben pedig a természet nem más, mint az egész reális oldal a szubjektum—objektiváció örök aktusában, annyiban a természet filozófiája nem más, mint az általában vett filozófia első és szükségszerű oldala.

A természet filozófiájának elve és eleme az abszolút azonosság, ám ez az azonosság örökké felismerhetetlen és önmagába burkolózó volna, ha mint szubjektivitás nem változtatná át magát objektivitássá; a megjelenő és véges természet ennek az átváltozásnak a szimbóluma. Egészében véve a filozófia tehát abszolút idealizmus, hiszen az isteni megismerés tartalmazza emez átváltozás aktusát is, és a természetfilozófiának ebben az idealizmusban nincs semmiféle ellentéte, hanem csak abban a viszonylagos idealizmusban, amely az abszolút-idealitásnak pusztán az egyik oldalát tartalmazza. Hiszen az abszolút idealizmus lényegiségének teljes belésképeződése a különösségbe, mignem a kettő azonos lesz — ez nem más, mint az ideák produkciójának folyamata Istenben, s ennél fogva az az egység, amelynek révén az ideák önmagukban vannak és reálisak, közvetlenül megegyezik és egybeesik azzal az egységgel, amelynek révén az abszolútumban vannak és ideálisak. A különös dolgokban azonban, amelyek pusztán vetületei az ideáknak, ezek az egységek nem egynek jelennek meg, hanem a természetben, mint a pusztán viszonylag-reális, oldalban, az első egység van túlsúlyban, s ily módon ez az egység, ellentétben a másik oldallal, amelyben az idealitás leplezetlenül és hamisítatlanul lép elő valami másban, úgy mutatkozik mint ami negatív, szemben az utóbbival, amely mint a pozitív és első egység elve jelenik meg, holott végül is mindkettő csupán az abszolút-idealitás viszonylagos megjelenési módja, és mint ilyen teljességgel egy. Innen nézve a természet nemcsak magábanvalóságában, tudniillik mint a szubjektum—objektiváció egész abszolút aktusa, hanem megjelenésében is, mint az előbbi aktus viszonylag-reális,



avagy objektív oldala, lényege szerint egy, nincs benne semmi belső különbség, minden dologban egyazon élet és ugyanaz az erő van, az egész természet az ideák egyazon ötvözte. Nincs benne sehol tiszta testiség, hanem mindenütt szimbolikusan testté átváltozott lélek, és csupán a jelenség szintjén lehet túlsúlyban az egyik vagy a másik. Ugyanezen okból a természet tudománya is csak Egy lehet, azok a részek pedig, amelyekre az értelem szabdálja ezt az egészet, csupán az abszolút megismerés ágai.

A voltaképpeni konstrukció nem más, mint a reális bemutatása abban, ami ideális, a különösé abban, ami teljességgel általános, azaz az ideában. Minden különösség, mint olyan, valamilyen forma, de az összes formák közül a szükségszerű, az örök és abszolút forma a forrás és a kezdet. A szubjektum-objektíváció aktusa minden dologon végigvonul, és a különös formákban folytatódik, amelyek, lévén, hogy valamennyien csupán különböző megjelenési módjai az általános és feltétlen formának, ezen belül maguk is feltételnek.

Minthogy továbbá a közös eredet folytán minden dolog belső típusa szükségképpen egy, és ez szükségszerűen látható, ezért ugyanez a szükségszerűség sajátja annak a konstrukciónak is, amely ebben a típusban gyökerezik és amelynek ennél fogva nincs szüksége tapasztalati megerősítésre, hanem beéri önmagával, és képes eljutni odáig is, ahová a tapasztalat behatolásának áthághatatlan korlátok állják útját, mint pl. az organikus élet és az általános mozgás belső hajtóművéig.

Nemcsak a cselekvésnek van végzete: a tudás előtt is föltétlen szükségszerűségként áll az univerzum és a természet magábanvalósága, és ha egy régi mondás szerint a bátor férfi küzdelme a végzettel olyan színjáték, amelyre még az istenség is kedvvel tekint le, akkor nem kevésbé fölemelő látvány a szellem viaskodása sem, amint hozzá akar jutni az eredeti természetnek és a természeti jelenségek örök bensőjének szemléletéhez. Ahogyan a küzdelmet a tragédiában sohasem oldja meg igazából, hogy a szükségszerűség vagy a szabadság alulmarad, hanem csakis az, hogy egyikük a teljes egyenlőség szintjére emelkedik a másikkal, éppúgy a szellem is egyedül úgy kerülhet ki megbékélten a természettel vívott harcából, ha a természet magával a szellemmel teljes indifferenciává és idealitássá szellemül át.

A dolgok megismerése iránti kielégítetlen sóvárgásból fakad az az ellentmondás, amelyhez a németek legsajátabb költeményének szerzője a maga tárgyait kapcsolta, megnyitván ily módon a lelkesültség örökké üde forrását, amely önmagában is elegendő volt ahhoz, hogy megfiatalítsa a kor tudományát és szétárazza fölötte egy új élet lehetétét. Aki be akar jutni a természet szentélyébe, táplálkozzék ezekkel a hangokkal, melyek egy magasabbrendű világból jönnek, és kora ifjúságában szívja magába azt az erőt, amely bő sugarakban árad e költeményből, és megmozgatja a világ legbensejét.

Azokat a különös jelenségeket és formákat, amelyek csak a tapasztalat révén ismerhetők meg, szükségszerűen megelőzi az, aminek a jelenségei és formái, ti. az anyag vagy szubsztancia. Az empiria ezt csak mint testeket ismeri, azaz mint változó formájú anyagot, és magát az őanyagot, ha valamiképpen visszamegy eddig, úgy képzei el, mint változatlan formájú testek meghatározhatatlan tömegét, amelyeket ezért atomoknak nevez. Az empiriából tehát hiányzik az első egység fölismerése, holott a természetben minden ebből fakad, és minden ide torkollik.

Ahhoz, hogy eljussunk az anyag lényegéhez, először mindenestül el kell távolítanunk különös fajtáinak, pl. az úgynevezett szervetlen vagy a szerves anyagnak a képét, hiszen az anyag magábanvalóan nem más, mint e különböző formák közös magva. Ha abszolút értelemben tekintjük, akkor az anyag az abszolútum örök önszemlélésének aktusa, amennyiben az abszolútum az anyagban válik objektívvá és reálissá; csakis a filozófia dolga lehet, hogy föltárja az anyag e magábanvalóságát, valamint azt, hogy a különös dolgok a jelenség meghatározottságaival együtt hogyan jönnek létre belőle.

Az első feladatról már az előzőek során eleget beszéltem, ezért most a másodikra szorítkozom. Minden különös dolog ideája teljességgel egy, és végtelenül sok ilyenfajta dolog létrejöttéhez elegendő az az egyetlen idea, melynek végtelen lehetőségét semmiféle valóság nem meríti ki. Mivel az abszolútság elsődleges törvénye a teljes oszthatatlanság, ezért az ideák különössége nem jelentheti a többi idea tagadását, hanem csakis azt, hogy különös formájának megfelelően valamennyibe belé van képezve az összes többi. Az ideák világának ez a rendje az, amelynek példaképül kell szolgálnia a látható világ megismeréséhez. Az első formák a látható világban is olyan egységek, amelyek mint különös formákat az összes többi formát magukban hordozzák és önmagukból hozzák létre, amelyek tehát éppen ezért maguk is univerzumokként jelennek meg. Azt a módot, ahogyan ezek a formák átmennek a kiterjedésbe és kitöltik a teret, magából abból az örök formából kell levezetni, ahogy az egység belékepeződik a sokféleségbe, amely az ideákban (mint kimutattuk) egybeesik a vele szemben álló egységgel, a jelenség szintjén azonban mint sokféleséget meg lehet tőle különböztetni és különbözik is tőle. A tér kitöltésének első és általános típusa szükségessé teszi, hogy az érzéki egységek, amelyek mint ideák az abszolútumból jönnek létre mint centrumból, ugyanígy a jelenség szintjén is valamilyen közös középpontból, azaz, lévén, hogy az ideák maguk is produktívak és külön centrumot alkothatnak, közös középpontokból jöjjenek létre, és mintaképeikhez, az ideákhoz hasonlóan, egyszerre függőek és önállóak legyenek.

Az anyag megkonstruálása után tehát a világ fölépítésének és törvényeinek megismerése a fizika elsőrendű és legfontosabb feladata. Köztudott, hogy a matematikai természetelmélet, azóta, hogy Kepler zsenije kimondta ezeket a

törvényeket, annyit tett megismerésük érdekében, hogy megpróbálta létrehozni a világ fölépítésének — alapjait tekintve — teljességgel empirikus konstrukcióját. Általános szabályként fogadhatjuk el, hogy mindaz, ami egy állítólagos konstrukcióban nem tiszta általános forma, egyszersmind tudományos tartalmat és igazságot sem hordozhat magában. Az az alap, amelyből az égitestek centrifugális mozgását levezetik, nem valami szükségszerű forma, hanem empirikus tény. A newtoni tömegvonzásnak, bár a reflexió álláspontján megmaradó szemlélet számára szükségszerű föltevésnek látszhat, az ész számára, amely csupán abszolút viszonyokat ismer, s következésképpen a konstrukció számára, nincs semmi jelentősége. A kepleri törvények alapjai minden empirikus kiegészítés nélkül beláthatók tisztán az ideákról és ama két egységről szóló tanításból, amelyek magábanvalóan egyetlen egységet képeznek csupán, s rajtuk keresztül minden lény, amennyiben önmagában abszolút, egyúttal az abszolútumban van, és megfordítva.

A fizikai asztronómia avagy a csillagok különös minőségeinek és viszonyainak tudománya legfontosabb alapjait tekintve teljességgel általános szempontokon alapszik, és különösen a bolygórendszer vonatkozásában azon a megegyezésen, amely a bolygók, illetve a Föld produktumai között fennáll.

Az égitest abban hasonlít az ideára, amelynek lenyomata, hogy akárcsak az idea, maga is produktív, és az univerzum valamennyi formáját önmagából teremti elő. Az anyag, amely a jelenség szintjén az univerzum teste ugyan, önmagán belül ismét lélekre és testre válik külön. Az anyag teste nem más, mint az egyes testi dolgok, amelyekben az egység teljesen beleveszett a sokféleségbe és a kiterjedésbe, és amelyek ennél fogva szervetlennek tűnnek fel.

A szervetlen formák tisztán történeti ábrázolásmódja az ismeretek külön ágává fejlődött: van némi értelme annak is, hogy tartózkodik a belső minőségi meghatározottságokra való mindennemű hivatkozástól. Ha magát az anyag specifikus különbözőségét mennyiségileg megragadták, és egyúttal az a lehetőség is adva van, hogy egyazon szubsztancia pusztán formaváltozás révén bekövetkező metamorfózisaként mutassák be, akkor egyszersmind megnyílt az út a testek sorának történeti konstrukciója előtt, amelynek irányában már Steffens eszméi\* megtették az első határozott lépést.

A geológiának, amelynek ugyanilyennek kellene lennie az egész Föld vonatkozásában, nem volna szabad kizárnia az anyag egyetlen teremtményét sem, és valamennyinek a geneziséét történeti folytonosságban és kölcsönös meghatározottságban kellene bemutatnia. Minthogy a tudomány reális oldala mindig csak történeti lehet (hiszen a tudomány mellett csakis a történelem az, ami közvetlenül és eredendően az igazságra törekszik), ezért a geológiának, legmagasabbrendű kibontakozásának teljében, mint magának a természet történetének, amelynek a számára a Föld csupán közép- és kiindulópont, a természettudomány igazi integrációjának és tisztán objektív bemutatásának kell lennie, és a kísérleti fizika is csupán átmenetet képezhet ehhez, csak eszköze lehet.

Miként a testi dolgok alkotják az anyag testét, éppúgy a beléképezett lélek a fény. A differenciára való vonatkozás folytán és mint a differencia közvetlen fogalma, maga az idealitás végessé válik, és a kiterjedésnek való alárendeltségben olyan idealitásként jelenik meg, amely leírja ugyan a teret, de nem tölti ki. Magában a jelenségben tehát megvan ugyan az idealitás, de nem a szubjektum-objektíváció aktusának egész idealitása (mint ami után az egyik oldal rajta kívül visszamarad a testiségben), hanem a pusztán viszonylagos idealitás.

A fény megismerése hasonlít az anyag megismeréséhez, sőt egybeesik azzal, hiszen valójában mindkettő csak egymással szembeni ellentétükben, mint a szubjektív és objektív oldal fogható fel. Amióta a természetnek ez a szelleme eltűnt a fizikából, azóta a fizika számára a természet minden részében kialudt az élet, aminthogy immár nem létezik számára elképzelhető átmenet az általános természettől a szerves természethez sem. A newtoni *Optika* a legfényesebb bizonyíték arra, hogy egész épületet lehet fölépíteni olyan téves következtetésekből, amelyek valamennyi részükben tapasztalatra és kísérletre épülnek. Mintha nem a többé-kevésbé tudatosan már meglévő elmélet volna az, amely a kísérletek értelmét és sorrendjét önmaga alapján és a maga útján meghatározza — hacsak nem valami ritka, de szerencsés ösztön, vagy a konstrukcióból merített általános sematizmus szabja meg a természetes rendet —, a kísérletben látják a természet megismerésének csalhatatlan elvét, holott a kísérlet megtaníthat ugyan egyes dolgokra, de sohasem nyújthat átfogó vélekedést.

A föld csírája csak a fény révén fogan meg. Mert az anyagnak formává kell válnia és át kell mennie a különösségbe ahhoz, hogy a fény mint lényeg és mint általános mutakozhasson meg.

A testek különössé-válásának általános formája az, amelynek révén azonosak önmagukkal és belsőleg összefüggőek. Tehát az anyag minden specifikus különbözőségét is azokból a viszonyokból kell megérteni, amelyek ehhez az általános formához, a differenciába beléképeződött egység formájához vezetnek.

Az azonosságból való létrejövés minden dolog vonatkozásában egyszersmind közvetlenül törekvés vissza az egységbe, és ez a törekvés a dolgok ideális oldala, amelynek révén úgy jelennek meg, mint lélektől áthatottak.

Az imént említett tárgyak értelmében a fizika legfontosabb és egyedüli föladata, még ha a szokásos módon úgy gondoljuk is el, mint ami el van határolva és külön van választva a szerves természet tudományától, hogy bemutassa a testek eleven megjelenéseinek összességét.

Ezeket a jelenségeket mint a testek lényegileg inherens tevékenységmegnyilvánulásait, általában dinamikusnak nevezték, ahogyan összességüket, különféle meghatározott formáik szerint, dinamikus folyamatnak hívják.

Szükségszerű, hogy ezek a formák egy bizonyos körbe legyenek zárva és valamilyen általános típust kövessenek. Csakis ennek birtokában lehetünk bizonyosak abban, hogy nem hagyunk figyelmen kívül egyetlen szükséges tagot sem, és nem tekintettünk különbözőknek olyan jelenségeket, amelyek lényegileg azonosak. A hagyományos kísérleti fizika a legnagyobb fokú bizonytalanságban van e formák sokrétűségét és

egységét illetően, így aztán minden újfajta jelenség okot szolgáltat a számára valamilyen új és minden eddigittől eltérő elv elfogadására, és hol ezt a formát vezetik le abból, hol pedig azt emeből.

Ha most általánosságban a már meghatározott mércét alkalmazzuk a jelenségek ismert elméleteire és magyarázatának típusaira, akkor kiderül, hogy egyikük sem tartalmaz semmit mint szükségszerű és általános formát, hanem mindent pusztán esetlegességnek tekint. Hogy ti. léteznek olyan imponderábilis folyadékok, amelyeket valamilyen célból föltételeznek, ebben nincs semmi szükségszerűség, és hogy ezek éppen olyan jellegűek, hogy egynemű elemeik taszítják, a különeműek pedig vonzzák egymást, ahogyan ezt a magnetikus és elektromos jelenségek magyarázatában föltételezik, ez merő véletlen. Ha összerakjuk e hipotetikus elemek világát, akkor a következő képet kapjuk e világ fölépítéséről. Először is a durvább anyagok pórusaiban van a levegő, a levegő pórusaiban a hőanyag, ennek a pórusaiban az elektromos folyadék, az elektromos folyadék pórusaiban a mágneses, és még ennek is vannak hézagai, amelyek az étert tartalmazzák. Mindazonáltal ezek az egymásbaillesztett folyadékok nem zavarják egymást, és a fizikus tetszése szerint jelennek meg, mindegyik a maga módján, anélkül, hogy össze lenne keveredve a másikkal, és ugyanígy minden zavar nélkül akármelyikük ismét megtalálja a maga helyét.

A magyarázatnak ez a módja tehát nemcsak hogy híján van minden tudományos tartalomnak, de még az empirikus szemléletesség próbáját sem állja ki.

Az anyag kanti konstrukciójából\* először valami magasabbrendű, a jelenségek anyagi szemlélete ellen irányuló vélekedés fejlődött ki, amely azonban maga is rabja maradt valamiféle alárendelt álláspontnak mindabban, amit ezzel a szemlélettel szemben mint pozitívat állított föl. A vonzás és taszítás erői, ahogyan Kant meghatározza őket, pusztán formális faktorok, analízis révén talált értelmi fogalmak, amelyek semmilyen ideával nem szolgálnak az anyag életét és lényegét illetően. Ráadásul ennek alapján lehetetlen megérteni az anyag különbözőségét ezeknek az erőknek abból a viszonyából, amelyet Kant pusztán aritmetikus viszonyként ismert. Kant követői és azok a fizikusok, akik megpróbálták alkalmazni tanításait, a dinamikus elképzelést illetően arra szorítkoztak, ami pusztán negatív, akárcsak a fényt illetően, amelyet általában csak immateriálisnak neveztek, és azt hitték, hogy ily módon valami magasabbrendű nézetnek adtak hangot, holott ezzel még Euler és a többiek mechanikus hipotézisei is összefértek.

Minden ilyen nézet közös alapja az a téves nézet volt, amely szerint az anyag tiszta realitás: először tudományosan meg kell teremteni a dolgok és különösképpen az anyag általános szubjektum-objektivitását, és csak ezután lehet megérteni azokat a formákat, amelyekben az anyag belső élete kifejezésre jut.

Már az előzőekben rámutattunk arra, hogy az eleven jelenségek általános alapja az összes dolog léte az azonosságban mint az általános lélekben, illetve az egységből kikerült dolog törekvése arra, hogy ismét egyesüljön az azonossággal. A tevékenység különös formái az anyag szempontjából nem véletlenek, hanem eredendően veleszületettek és szükségszerűek. Mert akárcsak az idea egysége, amely a létben

három dimenzióba terjed ki, az élet és a tevékenység is ugyanabban a típusban és három forma révén jut kifejezésre, amelyek ennél fogva éppolyan szükségszerűen inherensek az anyag lényegét illetően, mint amaz. E konstrukció révén nemcsak azt tudjuk biztosan, hogy a testek eleven mozgásának csupán három formája létezik, hanem a formák minden különös meghatározása számára is megtaláltuk azt az általános törvényt, amelynek alapján ezeket úgy érthetjük meg, mint szükségszerű meghatározásokat.

Most elsősorban a kémiai folyamatra szorítkozom, hiszen a kémiai jelenségek tudománya a természet ismeretének különös ágává fejlődött.

A fizika és a kémia viszonyának kérdése a legutóbbi időben úgy dőlt el, hogy az előbbi szinte teljesen alárendelődött az utóbbinak. A kémia hivatott megadni az összes természeti jelenség magyarázatának kulcsát, a magasabbrendű formákét is, amilyen a magnetizmus, az elektromosság stb., és ahogy fokozatosan egyre inkább a kémiára vezettek vissza minden természetmagyarázatot, mindinkább elveszítette még azokat az eszközöket is, amelyekkel saját jelenségeit megérthette volna. A mostani kémia megőrzött ugyan néhány szemléletes kifejezést, pl. a rokonságét, a tudomány ifjúkorából, amikor a dolgok belső egységének sejtése közelebb állt még az emberi szellemhez, ám ezek a kifejezések mindinkább elveszítették azt az értelmüket, hogy valamilyen ideára utalnak, és a tudatlanság menedékhelyeivé váltak. Mindenfajta megismerés legfelső elve és végső határa mindinkább az lett, amit a súlyon keresztül lehet fölsismerni, és azok a természettel veleszületett, a természetben működő szellemek, amelyek az elpusztíthatatlan minőségeket teremtik, maguk is olyan anyagokká váltak, amelyeket tartályokba lehetett összegyűjteni és bezárni.

Nem tagadom, hogy az újabb kémia számos ténnyel gazdagított bennünket, jóllehet továbbra is kíváncsatos marad, hogy bárcsak ezt az új világot kezdettől fogva valamilyen magasabbrendű szerv révén tárták volna fel, és nevetséges az az önhittség, amely azt képzei, hogy amikor fölsorolja ezeket a tényeket, amelyeket nem fűz össze semmi egyéb, csak olyan érthetetlen szavak, mint anyag, vonzás stb., akkor ezzel valamilyen elméletre tett szert, holott még a minőség, a szintézis és az analízis stb. fogalmával sincs tisztában.

Talán előnyös, ha a kémiát a fizikától elkülönítve tárgyalják; de akkor úgy kell tekinteni, mint pusztán kísérletező mesterséget, amelynek semmi köze a tudományhoz. A kémiai jelenségek konstrukciója nem valamilyen különös tudományág része, hanem a természet általános és átfogó tudományának a körébe tartozik, amelyben ezeket a jelenségeket nem az egész összefüggésén kívül, és mint valami sajátos törvényszerűség alá tartozó jelenségeket fogják föl, hanem a természet általános életének egyedi megjelenési formáit ismerik föl bennünk.

Annak az általános dinamikus folyamatnak a bemutatása, amely általában a világrendszerben és a Föld egészét tekintve jelen van, nem más, mint a legtágabb értelemben vett meteorológia, és mint ilyen a fizikai asztronómia része, hiszen a Föld általános változásait is csak úgy lehet tökéletesen fölfogni, ha megértjük a világ általános fölépítéséhez fűződő viszonyát.

A mechanika, amelynek jelentős része bekerült a fizikába, az alkalmazott matematika körébe tartozik; formáinak általános típusát azonban, melyek tisztán objektív megfogalmazásban csupán a dinamikus folyamat mintegy élettelen formái, a fizika írja elő a számára.

Hagyományos elhatárolásának értelmében a fizika területe a fény, illetve az anyag vagy súly általános ellentétének szférájára korlátozódik. A természet abszolút tudománya egyazon egészben öleli föl mind a különválasztott egység jelenségeit, mind pedig a magasabbrendű, szerves világ jelenségeit, melynek produktumaiban az egész szubjektum-objektíváció, mindkét oldalával egyszerre jelenik meg.

### TIZENHARMADIK ELŐADÁS

*A medicinának és általában a szerves természet elméletének a stúdiumáról*

Ahogy a legősibb nézet szerint az organizmus nem más, mint a kicsiben és az önszemlélés legmagasabb fokán megjelenő természet, éppígy az organizmus tudományának is gyűjtőpontként kell magába gyűjtenie és egybeolvasztania a természet általános megismerésének megannyi sugarát. Az általános fizika ismeretét szinte minden korban úgy tekintették, mint ami legalábbis szükségszerű lépcsőfok a szerves élet szentségének megközelítésében. De vajon a szerves természet elmélete milyen tudományos példaképet kaphatott a fizikától, amely maga is híján volt a természet általános ideájának, és saját hipotézisével csak terhelni és eltorzítani tudta a szerves természet elméletét, ami általában épp elégszer meg is történt, mióta többé-kevésbé áttörték az általános és az élő természet elválasztójának hitt korlátokat.

A kornak a kémia iránti lelkesedése egyszersmind a kémiát tette meg minden szerves jelenség megismerésének alapjává, és magából az életből is valamiféle kémiai folyamatot csinált. Nincs hiány olyan törekvésekben, amelyek az élő szervezet keletkezését az affinitási vonzással vagy kristallizációval, a szerves mozgásokat, sőt az úgynevezett érzéki működéseket is keveredési arányváltozásokkal és bomlásokkal magyarázzák, csakhogy azoknak, akik így járnak el, legelőször is arra kellene magyarázatot adniuk, hogy mi is voltaképpen az affinitási vonzás és a keveredési arány, márpedig az ilyen emberek kétségtelenül lemondanak arról, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjanak.

Azzal, hogy a természettudomány valamely részét egy másikra vonatkoztatják vagy alkalmazzák, még semmit sem tettek: minden rész önmagában abszolút, egyiket sem lehet levezetni a másikból, és csak azáltal lehetnek valóban egyek, hogy azt, ami különös, mindegyikben külön-külön az általánosból és valami abszolút törvényszerűségből értik meg.

Mindenekelőtt az orvostudomány hivatott arra, hogy a szerves természet általános tudománya legyen, hiszen a szerves természet máskülönben különálló részei az orvostudománynak csupán ágai, és csak akkor jár ki neki ilyen terjedelem és ilyen

belső egység, valamint a tudomány rangja, ha legelső alapelvei, amelyeken nyugszik, nem empirikusak vagy hipotetikusak, hanem önmaguk révén bizonyosak és filozofikusak. Igaz ugyan, hogy mindezt egy idő óta megérezték és elismerték, mégpedig általánosabban, mint a természet elméletének más részeit illetően, de eleinte a filozófiának itt sem lehetett más dolga, mint hogy külső formális egységet vigyen a meglévő és adott sokféleségbe, és ismét megbecsült nevet szerezzen az orvosoknak, akiknek a tudománya már jó ideje kétséssé vált a költők és filozófusok jóvoltából. Ha Brown tanítását\* nem tüntetné ki semmi egyéb, mint az empirikus magyarázatok és hipotézisek tisztasága, valamint az, hogy elismeri és keresztülviszi a jelenségek pusztán mennyiségi különbözőségére vonatkozó nagyszabású alapelvet, és következetesen egyetlen első elvből következtet, anélkül, hogy ehhez bármit hozzátenni engedne, vagy hogy egyetlen pillanatra is letérne a tudomány útjáról: szerzője már ezért is páratlan lenne az orvostudomány eddigi történetében, és egy új világ megteremtője volna a tudásnak ezen a területén. Igaz, hogy megmarad az ingerelhetőség fogalmánál, és magáról erről a fogalomról nincs tudományos ismerete, de ugyanakkor minden empirikus magyarázatot megtagad, és óva int attól, hogy belebocsátkozzunk az okok bizonytalan vizsgálatába, a filozófia útvesztőjébe. Ezzel természetesen nem tagadta, hogy létezik a tudásnak valamilyen magasabbrendű szférája, amelyben ez a fogalom maga is úgy jelenne meg, mint levezetendő, amely éppúgy megkonstruálható magasabbrendű fogalmakból, ahogyan ő maga a betegség levezetett formáit ebből eredezteti.

Az ingerelhetőség fogalma pusztán értelmi fogalom, amely meghatározza ugyan az egyes szerves dolgot, de nem határozza meg az organizmus lényegét. Mert az abszolút idealitás, amely az organizmusban egyszerre teljesen objektív és szubjektív módon, mint test és mint lélek jelenik meg, eleve kiveszik mindenfajta meghatározhatóságon; az egyes dolog viszont, az a szerves test, amelyet az abszolút idealitás mint templomot emel magának, külső dolgok által meghatározható és szükségképpen meghatározott. Minthogy az abszolút idealitás örökös forma és lényeg organizmusbeli egysége fölött, mert az organizmus csakis ebben az egységben szimbóluma az abszolút idealitásnak, ezért minden külső meghatározás, amely megváltoztatja az egységet, arra készíti, hogy helyreállítsa azt, vagyis cselekvésre. Tehát az abszolút idealitást mindig csak közvetve, azaz az élet külső föltételeinek megváltozásán keresztül lehet meghatározni, és sohasem önmagában.

Az organizmust az teszi az egész szubjektum-objektíváció kifejezőjévé, hogy az anyag, amely az alacsonyabb fokon úgy jelent meg, mint ami szemben áll a fénnel és mint szubsztancia, az organizmusban összekapcsolódik a fénnel és (mivel egységre jutva mindkettő csupán egy és ugyanazon valami attribútumaként viselkedhet) az organizmus magábanvalóságának pusztá akcideneciája lesz, vagyis teljesen formává válik. Abban az örök aktusban, melynek során a szubjektivitás átváltozik objektivitássá, az objektivitás, azaz az anyag csupán olyan akcidenecia lehet, amellyel a szubjektivitás mint a lényeg, azaz a szubsztancia szemben áll, amely azonban ebben a szembeállítótságban abszolút mivoltát is leveti, és úgy jelenik meg (a fényben), mint



pusztán viszonylagos idealitás. Tehát az organizmus az, amelyben szubsztancia és akcidencia teljességgel egynek, és miként a szubjektum-objektíváció abszolút aktusában, eggyéképződöttnek mutatkozik.

Az anyag formává-válásának ez az elve nemcsak a lényeg megismerését határozza meg, hanem az organizmus egyes funkcióinak megismerését is, amelyeknek a típusa szükségképpen megegyezik az élő mozgások általános típusával, csak hogy a formák, mint mondtuk, egybeesnek magával az anyaggal és teljesen átváltoznak anyaggá. Ha soravesszük az empiria összes próbálkozását, hogy ezeket a funkciókat mind általában, mind pedig különös meghatározottságaik szerint megmagyarázza, akkor nyomát sem találjuk majd annak a gondolatnak, hogy úgy értse meg őket, mint általános és szükségszerű formákat. A súly nélküli folyadékok véletlenszerű létezése a természetben, valamint a vonzásnak, az összetevődésnek és a bomlásnak bizonyos körülményei, amelyek az organizmus konformációjában ugyanilyen véletlenszerűek, mindez itt is a tudatlanság végső vigasztalan menedéke. De mindezzel együtt nem akadt eddig egyetlen olyan magyarázat sem, amely érthetővé tudott volna tenni bármilyen szerves mozgást, pl. a kontrakciót, akárcsak mechanizmusának oldaláról. Igaz ugyan, hogy igen hamar ráéreztek az ilyen jelenségek, illetve az elektromosság jelenségei közti analógiára; mivel azonban ezt sem úgy ismerték, mint általános, hanem csak mint különös formát, és fogalmuk sem volt a természet különböző potencia-fokairól, ezért ahelyett, hogy az előbbieket egy szintre helyezték volna az utóbbiakkal, vagy éppenséggel magasabbra, inkább belőlük vezették le, és úgy tekintették őket, mint az elektromos jelenségek pusztá következményeit; így aztán ha elismerjük is, hogy az elektromos lényeg valamilyen tevékenységi elv, mégis új hipotézisekre volt szükség ahhoz, hogy megmagyarázhassák az összehúzódás sajátos típusát.

A mozgásnak azok a formái, amelyek a szervetlen természetben már a magnetizmus, az elektromosság, a kémiai folyamat révén kifejezésre jutnak, olyan általános formák, amelyek ezekben csupán különös módon jelennek meg. Amikor a magnetizmusban stb. öltenek alakot, akkor az anyag szubsztanciájától különböző pusztá akcidenciákként mutatkoznak. Abban a magasabbrendű alakban, amelyre az organizmus révén tesznek szert, mindezek a formák egyszersmind magának az anyagnak a lényegét alkotják.

A testi dolgok szempontjából, amelyeknek a fogalma pusztán a róluk alkotott közvetlen fogalom, a többi dolog végtelen lehetősége mint fény külsődleges; az organizmusban, melynek fogalma egyúttal közvetlenül a többi dolog fogalma, a fény magába a dologba kerül, és egyszersmind a korábban szubsztanciaként szemlélt anyag ugyanilyen mértékben úgy fog tételeződni, mint ami teljességgel akcidencia.

Ha az anyag ideális elve csak az első dimenzióra vonatkozik, akkor a forma csak az önmagában-lét dimenziójaként hatja át az anyagot és egy vele; a szerves lény csupán önmaga végtelen lehetőségét tartalmazza mint individuum, avagy mint nem. Ha a fény a nehézkedés dimenziójában is egyesült az anyaggal, akkor az anyag egyszersmind ebből a szempontból is, vagy a más dolgokban való lét szempontjából is akcidenci-

aként van tételezve, és a szerves lény magában hordozza a rajta kívüleső többi dolog végtelen lehetőségét. Az első esetben, azaz a reprodukció esetében, lehetőség és valóság egyaránt az individuumra korlátozódott és ezáltal egybeesett; a másik esetben, azaz az önálló mozgás esetében, az individuum túllépi saját körét és más dolgokra vonatkozik: lehetőség és valóság itt tehát nem eshet egybe, mert a más dolgokat kifejezetten úgy kell tételezni, mint amelyek mások, és az individuumon kívül találhatók. Ha azonban a két előbbi eset összekapcsolódik a magasabbrendűben, és a többi dolog végtelen lehetősége mint valóság mégis ugyanoda esik, ahová az individuumé, akkor ezzel tételezve van az egész organizmus legmagasabbrendű funkciója; az anyag minden tekintetben és teljesen a lényegnek, az idealitásnak az akcidienciája lesz; ez az idealitás önmagában produktív, itt azonban, valamilyen véges dologra vonatkoztatva, mint idealitás egyszersmind olyan, mint ami értéki produkciót folytat, tehát szemlélődő.

Ahogyan az általános természet sem más, mint az isteni önszemlélet és ennek következménye, éppúgy az eleven lényekben magának a produkciónak ez az örök folyamata vált fölismerhetővé és objektívvá. Aligha szorul bizonyításra, hogy a szerves természet e magasabbrendű területén, ahol a természet veleszületett szelleme áttöri önnön korlátait, teljesen elégtelen lesz minden olyan magyarázat, amely az anyagról alkotott közönséges képzetekre támaszkodik, és minden hipotézis, amely az alárendelt jelenségeket igyekszik, úgy ahogy, érthetővé tenni; éppen ezért ezt a területet fokozatosan teljesen elhagyta az empiria is, és részben a dualizmus képzei mögé, részben a teológiába húzódott vissza.

A szerves funkciók formáinak, e formák általános és szükségszerű voltának megismerése után az első és legfontosabb feladat azoknak a törvényeknek a megismerése lesz, amelyek meghatározzák e formák egymás közti viszonyát, mind az individuumban, mind pedig az organizációk egész világában.

E viszony tekintetében az individuum bizonyos határok közé van szorítva, és e határokat nem lépheti át anélkül, hogy lehetetlenné ne tenné önmagának mint produktumnak a fönnállását, vagyis alá van vetve a betegségnek. Ennek az állapotnak a megkonstruálása az általános szerves természetelmélet szükségszerű része, és elválaszthatatlan attól, amit fízológának neveztek. A legmagasabb fokú általánosság szintjén a betegség teljes mértékben levezethető lehetőség és valóság organizmusbeli legmagasabbrendű ellentéteiből, valamint a kettő egyensúlyának zavarából: ám a betegség különös formáit és jelenségeit kizárólag a szerves tevékenység három alapformájának megváltozott viszonyából lehet megismerni. Az organizmusnak kettős viszonya van, amelyekből az első természetesen nevezném, mert ez, mint az élet belső tényezőinek tisztán minőségi viszonya egyszersmind a természethez és a külső dolgokhoz való viszony is. A másikat, amely a két tényezőnek a viszonya a dimenziók vonatkozásában, és amely azt a tökéletességet fejezi ki, amelyben az organizmus nem más, mint az univerzum képe, az abszolútum kifejezője, az isteni viszonynak nevezem. Brown kizárólag az első viszonyra mint az orvosi mesterség legfontosabb viszonyára reflektált, de emiatt pozitív értelemben nem zárta ki a másikat sem, hiszen csakis ennek a viszonynak a törvényei tanítják meg az orvost a formák

alapjaira, az aránytalanság elsődleges és alapvető székhelyére, vezetik az eszközök megválasztásában, és világosítják föl arról, amit az absztrakció az eszközök hatásában és a betegségek jelenségeiben egyaránt specifikusnak nevezett. Nyilvánvaló, hogy e nézet szerint a gyógyszerteran sem önálló tudományág, hanem csupán egyik eleme a szerves természet általános tudományának.

Ha bizonyítani akarnám, hogy az orvostudomány ebben az értelemben nemcsak általában a szellem filozófiai kiművelését föltételezi, hanem a filozófia alapelveinek ismeretét is, akkor mindössze azt kellene megismételnem, amit érdemes emberek sokszor elmondtak; ha pedig az általános okok mellett szükség volna másra is ahhoz, hogy meggyőződjünk erről az igazságról, akkor ezt a következő fejtegetések tartalmazzák: hogy e tárgy vonatkozásában a kísérlet mint a konstrukció egyedüli lehetséges módja az empiria szempontjából, önmagában lehetetlen; hogy minden állítólagos orvosi tapasztalat természeténél fogva kétértelmű, és ilyen tapasztalatok segítségével sohasem lehet eldönteni valamilyen tanításról, hogy értékes-e vagy értéktelen, mert minden esetben megmarad az a lehetőség, hogy helytelenül alkalmazták; hogy a tudás más területeivel szemben itt a tapasztalat előtt csak az elmélet nyitja meg az utat, amint erről kellőképpen tanúskodik az ingerelhetőség elmélete, amely teljesen megváltoztatott minden korábbi tapasztalatból leszűrt nézetet. Ráadásképpen hivatkozhatnánk azoknak az embereknek a műveire és agyszüleményeire, akik, bár a legcsekélyebb fogalmuk és a minimális tudásuk sem volt a legelső alapelvekről, mégis írásokban és előadásokban kívánják védelmezni — a kor készítésére — azt az új tant, amelyet nem is értenek, és még diákjaik előtt is nevetségessé válnak azzal, hogy a tudományos tárgyat történetiként tárgyalva egyesíteni igyekeznek azt, ami összeegyeztethetetlen és ellentmondó, és bizonyítékokról beszélnek, holott mindig csak mesélni tudnak; rájuk is vonatkozhatna az, amit a maga korában Galenus mondott az orvosok nagy tömegéről: gyakorlatlanok és képzetlenek, a bizonyításban mégis hallatlanul szemtelenek és gyorsak, holott azt sem tudják, mi a bizonyítás — miért is kellene ezekkel az ostoba lényekkel még tovább vitatkozni és százalmas dolgaikra fecsérelni az időt!

Ugyanazok a törvények, amelyek meghatározzák a betegség metamorfózisait, egyszersmind azokat az általános és maradandó átalakulásokat is meghatározzák, amelyeket a természet hoz létre a különböző fajok produkciója során. Hiszen a fajok is egyedül azon alapulnak, hogy egy és ugyanazon alaptípus mindig megváltozott viszonyok között, állandóan ismétlődik, és kézenfekvő, hogy az orvostudomány is csak akkor olvad majd teljesen bele a szerves természet általános elméletébe, ha a betegségeknek, ezeknek az ideális organizmusoknak a fajait ugyanolyan bizonyossággal fogja megkonstruálni, ahogyan a természet valódi története megkonstruálja a reális organizmusok fajait, és így a kettő szükségképpen egymásnak megfelelően jelenik meg.

De vajon mi más vezethetné az organizmusok történeti konstrukcióját, amely a teremtő szellemet nyomon követi útvesztőiben, mint a külső alak formája, hiszen a külső, a szubjektum-objektíváció örök törvénye szerint, az egész természetben

kifejezője és szimbóluma a belsőnek, és éppolyan szabályszerűen és meghatározottan változik, mint emez?

A szervesen-teremtő természet igazi történetének emlékei tehát az élő teremtmények látható formái a növénytől egészen az állatig, azok a formák, amelyek ismeretét eddig egyoldalúan összehasonlító anatómiának nevezték. Jóllehet kétség sem fér hozzá, hogy a tudásnak ebben a fajtájában az összehasonlítás az első vezérelv: de nem valami empirikus példaképpel való összehasonlítás, és legkevésbé az emberi teremtménnyel, amely, mint a legtökéletesebb, egy bizonyos irányban egyúttal az organizáció határán áll. Igaz ugyan, hogy amikor az anatómiát kezdetben általában az emberi testre korlátozták, akkor ennek igen meggyőző alapja volt az a fölhasználás, amelyre a gyógyászatban törekedtek, de magának a tudománynak ez a korlátozás semmilyen tekintetben nem vált előnyére. Nemcsak azért, mert az emberi organizáció olyannyira rejtett, hogy, ha anatómiáját akárcsak annyira tökéletessé akarták tenni, amilyen most, ehhez szükség volt a más organizációkkal való összehasonlításra, hanem azért is, mert az emberi organizáció, éppen potenciáltsága-fokozottsága révén, módosítja a többi organizáció nézőpontját, és megnehezíti az egyszerű és általános nézetekhez való fölemelkedést. Miután egy ilyen bonyolult teremtmény alapjairól részleteiben a legcsekélyebb fölvilágosítást is képtelenség volt megadni, hiszen az ilyenfajta anatómia önmaga zárta el az efelé vezető utat, bekövetkezett az anatómia és a fiziológia kettéválása, amelyek úgy kellett, hogy megfeleljenek egymásnak, hogy az egyik a külső, a másik pedig a belső volt, és megszületett az előadásnak az a teljesen mechanikus módja, amely a legtöbb tankönyvben és az akadémiákon is uralkodó.

Annak az anatómusnak, aki tudományát egyúttal természettudósként és általános szellemben kívánná tárgyalni, mindenekelőtt fel kellene ismernie, hogy szükség van valamilyen absztrakcióra, hogy valamiképpen fölül kell emelkedni a közönséges vélekedésen ahhoz, hogy a valóságos formákat akárcsak történetileg helyesen kimondhassa. Meg kell értenie minden alakban azt, ami szimbolikus benne, és hogy a különösen is mindig valamilyen általános forma, valamint a külsőben is valamilyen belső típus jut kifejezésre. Nem azt kell kérdeznie, hogy ennek vagy annak a szervnek mi a célja, hanem azt, hogy hogyan keletkezett, és formációinak tiszta szükségszerűségére kell rámutatnia. Minél általánosabbak és minél kevésbé irányulnak a különös esetekre azok a nézetek, amelyekből a formák geneziséét levezeti, annál inkább tettenéri és megérti majd a természet megannyi teremtményének kimondhatatlan naivitását. Amit pedig a legkevésbé szabad neki, hogy miközben azt hiszi: Isten bölcsességét és eszét csodálja, önnön tudatlanságát és ostobaságát teszi csodálat tárgyává.

Állandóan legyen meg benne az összes organizáció egységének és belső rokonságának ideája, valamint annak ideája, hogy egyetlen ősmintaképből származnak, amelynek csak az objektivitása változó, szubjektivitása azonban változatlan: és egyedüli igazi feladatának tekintse, hogy ezt az ideát bemutassa. Mindenekelőtt azt a törvényt igyekezzen föltárni, amely ezt a változékonyságot meghatározza: meglátja majd, hogy, lévén, hogy az ősmintakép önmagában mindig ugyanaz marad, csupán

formája szerint lehet változó az is, amiben az ősmintakép kifejezésre jut, hogy tehát minden organizációban a realitásnak ugyanaz a tömege van benne, csak éppen különbözőképpen hasznosítva; hogy valamely forma visszalépését egy másik forma előtérbe kerülése pótolja, és ha emez túlsúlyba kerül, akkor amaz háttérbe szorul. Ész és tapasztalat révén fölvázolhatja mindazon külső és belső dimenziók sematizmusát, amelyekbe a produktív erő belevetheti magát, s ezáltal a képzelőerő szert tesz az összes organizáció olyan prototípusára, amely végső határait tekintve mozdulatlan, e határokon belül viszont a legnagyobb fokú mozgásszabadság jellemzi.

A szerves természet történeti konstrukciója, ha belsőleg teljessé válik, e természet általános tudományának reális és objektív oldalát olyanná tenné, hogy tökéletesen kifejezze a bennerejlő ideákat, és ezáltal valóban eggyé váljék vele.

## TIZENNEGYEDIK ELŐADÁS

### *A művészet tudományáról az akadémiai stúdiumokkal kapcsolatban*

A művészet tudománya mindenekelőtt a művészet történeti konstrukcióját jelentheti. Ebben az értelemben szükségszerűen megköveteli külső feltételeként a meglévő emlékek közvetlen szemléletét. Minthogy a költői művészet alkotásainak szemlélete általánosan lehetséges, ezért az adott vonatkozásban a művészet filozófiáját mint filozófiát, kifejezetten az akadémiai előadások tárgyai közé sorolják. Ennek dacára az egyetemeken mit sem tanítanak ritkábban, mint az általunk meghatározott értelemben vett filológiát, amin nem is lehet csodálkozni, elvégre ez a filológia éppannyira művészet, mint a költészet, és filológusnak is ugyanúgy születni kell, mint költőnek.

Ennélfogva az egyetemeken még kevésbé találhatjuk meg a képzőművészeti alkotások történeti konstrukciójának ideáját, hiszen az egyetemek meg vannak fosztva a képzőművészeti alkotások közvetlen szemléletének lehetőségétől, ahol pedig becsületből és gazdag könyvtárra támaszkodva mégis megpróbálkoznak ilyen előadásokkal, ott eleve csupán a művészettörténet tudós ismeretére szorítkoznak.

Az egyetemek nem művészeti iskolák. Tehát a művészetek tudományát az egyetemeken a legkevésbé sem lehet gyakorlati avagy technikai szempontból tanítani.

Marad tehát a teljességgel spekulatív szempont, amely nem a művészet empirikus szemléletének, hanem intellektuális szemléletének a kialakítására irányul. Ez azonban egyet jelent azzal, hogy előfeltételezzük a művészet valamiféle filozófiai konstrukcióját, holott ezzel szemben mind a filozófia, mind pedig a művészet oldaláról alapos kétségek vetődnek fel.

Ha a filozófus intellektuális szemléletének egyedül arra az igazságra kell irányulnia, amely az érzékek előtt rejtve marad és számukra elérhetetlen, s amely csak a szellem számára megközelíthető, akkor vajon hogyan lehetséges, hogy a filozófusnak kell elsősorban a művészet tudományával foglalkoznia, a művészetével, amelynek csupán

a szép látszat megteremtése a célja, és vagy csupán az igazság csalóka képmásait mutatja fel, vagy pedig teljesen érzéki, amilyenek az emberek nagy többsége is felfogja, érzéki ingert, kikapcsolódást, a komolyabb dolgokba belefáradt szellem elernyedését látván benne, olyan kellemes izgalmat, amelynek más izgalмakkal szemben csupán az az előnye, hogy valamilyen finomabb közegben történik; mindez azonban a filozófus ítéletére, azon túlmenően, hogy a művészetben az érzéki ösztön hatását kell látnia, csak annyiban tarthat számot, mint a romlottság és a civilizáció méginkább elvetendő lenyomata. A művészet ilyen felfogása szerint a filozófia csak úgy határolhatja el magát az enervált érzékiségtől, amellyel az ilyenfajta művészet jól megfér, ha a művészetet teljes mértékben elátkozza.

Én a szentebb művészetről beszélek, arról, amelyről a régiek azt szokták mondani, hogy az istenek szerszáma, isteni titkok hirdetője, az ideák feltárója; a meg nem született szépségről, amelynek szent sugara csak tiszta lelkekben lakozva világít, s alakja az érzékek számára éppolyan rejtett és megközelíthetetlen, amilyen az igazságé. A filozófusnak nem szabad törődnie azzal, amit a közönséges értelem művészetnek nevez: számára a művészet szükségszerű, közvetlenül az abszolútumból fakadó jelenség, amelynek csak akkor van realitása számára, ha ilyennek lehet bemutatni és bizonyítani.

„De vajon nem maga az isteni Platón volt az, aki *Államában* elátkozta az utánzó művészetet, száműzte a költőket az ész államából, nemcsak mint haszontalan, hanem mint kártékony tagokat; s lehet-e meggyőzőbb bármilyen tekintély is költészet és filozófia összeférhetetlenségét illetően, mint a filozófusok királyának ez az ítélete?”

Lényeges, hogy fölismerjük azt a meghatározott álláspontot, amelyről Platón kimondta ítéletét a költők fölött; mert ha volt egyáltalán filozófus, aki figyelembe vette az álláspontok különféleségét, akkor Platón az volt, s enélkül a megkülönböztetés nélkül, mint mindenütt, itt különösképpen lehetetlen volna megérteni álláspontjának sokirányú értelmét, aminthogy lehetetlen volna összeegyeztetni műveinek ugyanezzel a tárggyal kapcsolatos ellentmondásait is. Mindenekelőtt rá kell szálni magunkat arra, hogy a magasabbrendű filozófiát és különösen Platón filozófiáját a görög műveltségen belül úgy gondoljuk el, mint ami határozott ellentétben volt nemcsak a vallás érzéki képzetével, hanem az állam objektív és messzemenően reális formáival is. Nagyon messzire vezetne bennünket, ha most választ akarnánk adni arra a kérdésre, hogy vajon egy teljesen ideális és mintegy bensőséges államban, amilyen a platóni, lehetne-e másképpen szó a költészetéről, és hogy nem szükségszerű-e vajon az a korlátozás, amelyet Platón a költészet vonatkozásában fölállít. A közeleti formák ellentéte a filozófiával szükségképpen megteremtette a filozófia hasonló szembenállását ezekkel a formákkal, amire Platón nem is a legkorábbi és nem is az egyedüli példa. Pythagorasztól, sőt még korábbi időktől egészen Platónig a filozófia valamiféle egzotikus növénynek látja magát a görög talajon, s ez az érzés már abban az általános késztetésben is kifejezésre jutott, amely az ideák szülőföldjére, a Keletre vezette el azokat, akiket a korábbi filozófusok bölcsessége vagy a misztériumok beavattak a magasabbrendű tanokba.

De ha eltekintünk is ettől a pusztán történeti, nem filozófiai ellentétől, és inkább az utóbbit engedjük meg, mi más volna a költői művészet platóni elvetése, különösen ha egybevetjük azzal, amit más műveiben a lelkesült költészet dicséretére mond, mint polémia a költői realizmus ellen, előzetes megsejtése általában a szellem és különösen a költészet későbbi irányának? Platón ítéletét a keresztény költészetre alkalmazhatjuk a legkevésbé, hiszen ez a költészet egészében véve ugyanolyan határozottan magán viseli a végtelenség jellegét, mint ahogyan az antik költészet egészében véve magán viseli a végességét. Mi már pontosabban meghatározhatjuk az antik költészet határait, mint Platón, aki nem ismerte e költészet ellentétét, és éppen ezért a költészet átfogóbb ideájához és konstrukciójához tudunk fölemelkedni, mint ő, ugyanakkor pedig e költészet szép korlátjának nevezhetjük azt, amit ő kora költészetében elvetendőnek tekintett, ám mindezt a későbbi kor tapasztalatának köszönhetjük, annak, hogy beteljesültnek látjuk azt, amit Platón bölcs jövőbelátással hiányolt. A keresztény vallás és vele együtt az intellektuális tartalomra irányuló értelem, amelynek a régi költészet nem tudott teljesen eleget tenni, s amely e költészetben még az ábrázolás eszközeit sem tudta megtalálni, megteremtette önnön költészetét és művészetét, amelyben mindezt megtalálta: és ezzel adva vannak a művészet — beleértve az antik művészetet is — átfogó és teljesen objektív szemléletének feltételei.

Mindebből kiderül, hogy a művészet megkonstruálása méltó tárgy nemcsak a filozófus, de különösképp a keresztény filozófus számára is, akinek saját föladatát kell látnia abban, hogy fölmérje és bemutassa a költészet univerzumát.

De vajon a filozófus, hogy éreztessük e tárgy másik oldalát is, alkalmas-e a maga részéről arra, hogy behatoljon a művészet lényegébe és az igazságnak megfelelően mutassa be azt?

„Ki más lenne alkalmas arra — hallom a kérdést —, hogy méltóképp szóljon a művészt ösztökélő isteni elvről, arról a szellemi fuvallatról, amely műveit lélekkel hatja át, mint akit magát is ez a szent tűz éltet? Vajon kísérletet tehet-e valaki arra, hogy a konstrukciónak veti alá azt, ami keletkezésében éppoly megfoghatatlan, mint amilyen csodálatos a hatásában? Vajon törvényekbe foglalható-e és meghatározható-e törvények által az, ami lényegéből fakadóan nem ismer el más törvényt, csak önmagát? Vagy talán a zsenit nem éppoly reménytelen-e megérteni fogalmak segítségével, mint ahogy törvényekkel sem lehet kimerítően leírni? Ki olyan merész, hogy arról akarna gondolatot alkotni, ami az egész univerzumban nyilvánvalóan a legszabadabb és legabszolútabb, ki merészeli látókörét kiterjeszteni a végső határokon túlra, hogy ott új határokat tűzzön ki?”

Így beszélhetne egy bizonyos lelkesültség, mely a művészetet csak hatásaiban fogta föl, és sem a művészetet nem ismeri valójában, sem pedig azt a helyet, amely az univerzumban a filozófiát megilleti. Mert ha elfogadjuk is, hogy a művészetet semmi, nála magasabbrendű dologból nem lehet megérteni, az univerzum törvénye mégiscsak olyan átfogó, olyan mindenható, hogy mindennek, ami benne foglaltatik, megvan a maga mintaképe, avagy képmása valami másban, aminthogy a realitás és az idealitás általános szembeállítottságának formája olyannyira abszolút, hogy még a végtelen és a

véges végső határán is, ott, ahol a jelenségek ellentétei eltűnnek a legtisztább abszolútságban, ugyanaz a viszony védelmezi a maga jogait, és az utolsó potencia-fokon visszatér. Ez a viszony a filozófiának és a művészetnek a viszonya.

Az utóbbi, bár maga is teljesen abszolút, bár a realitásnak és az idealitásnak a tökéletes egygképeződése, mégis úgy viszonyul a filozófiához, mint a realitás az idealitáshoz. A tudás végső ellentéte a filozófiában a tiszta azonosságba olvad, és a filozófia a művészettel ellentétben szintén mindig megmarad csupán ideálisnak. E kettő tehát a legmagasabb csúcson találkozik, s mivel mindkettő egyformán az abszolútság fokán áll, egymás mintaképei és képmásai. Ez az oka annak, hogy a művészet belső világába tudományosan semmiféle értelem nem hatolhat be mélyebben, mint a filozófia értelme, sőt, a filozófus a művészet lényegében tisztábban lát, mint maga a művész. Amennyiben az eszmei mindig magasabbrendű reflektálása a valóságosnak, annyiban a filozófusban szükségszerűen még magasabbrendű eszmei visszfénye van meg annak, ami a művészen valóságos. Ebből nemcsak általában az derül ki, hogy a filozófiában a művészet a tudás tárgya lehet, hanem az is, hogy a művészetről semmit sem lehet abszolút értelemben megtudni másutt, csak a filozófiában és a filozófián keresztül.

Minthogy a művészen objektív módon reflektálódik ugyanaz az elv, amely a filozófusban szubjektív módon, ezért a művész a filozófushoz nem szubjektíve, azaz tudatosan viszonyul, nem mintha, valamilyen magasabbrendű reflektálódás révén, nem lehetne ő is tudatában ugyanannak; de nem mint művész. Mint művészt őt is ez az elv ösztönzi, de éppen ezért ő maga nincs ennek az elvnek a birtokában; ha létrehozza ugyanezen elv ideális reflektálódását, akkor mint művész éppen ezáltal valamilyen magasabb potencia-fokra emelkedik, de mint művész itt is mindig *objektív* marad: a szubjektivitás benne ismét objektív lesz, miként a filozófusban állandóan a szubjektivitásba kerül bele az, ami objektív. Ennélfogva a filozófia, függetlenül a művészettel való belső azonosságtól, mindig és szükségképpen tudomány marad, azaz ideális, a művészet pedig mindig és szükségképpen művészet, azaz reális.

Tisztán objektív álláspontról, vagy az olyan filozófia álláspontjáról, amely nem jut el az idealításban ugyanarra a szintre, amelyre a művészet a realitásban, fölfoghatatlan, hogy a filozófus miként követheti nyomon a művészetet egészen a titkos ősforrásig és a műalkotások első műhelyeiig. Azokat a szabályokat, amelyeket a zseni levethet, a pusztán mechanikus értelem írja elő; a zseni autonóm lény, aki csak az idegen törvénykezés alól vonja ki magát, nem pedig önnön törvénykezése alól, hiszen csak akkor zseni, ha ő maga a legmagasabbrendű törvényszerűség; ezt az abszolút törvénykezést ismeri föl a zseniben a filozófia, amely nemcsak hogy maga is autonóm, hanem egyúttal mindenfajta autonómia elvét is fölismeri. Ezért az emberek minden korban azt látták, hogy az igazi művész a maga módján éppoly csendes, egyszerű, nagy és szükségszerű, akár a természet. Az a lelkesültség, amely a művészen nem lát egyebet, mint a szabályoktól mentes zsenit, maga is annak a reflexiónak a terméke, amely csak a zseni negatív oldalát látja meg: az ilyen lelkesültség másodrangú, nem



olyan, amely a művészt lélekkel hatja át, s amely az isteni szabadság fokán egyúttal a legtisztább és legmagasabbrendű szükségyszerűség.

De ha igaz is, hogy leginkább a filozófus képes bemutatni azt, ami a művészetben fölfoghatatlan és meglátni benne az abszolútumot: vajon éppígy arra is hivatott-e, hogy fölfogja és törvények által meghatározza azt, ami a művészetben fölfogható? A művészet technikai oldalára gondolok: vajon leereszkeszhet-e a filozófia a kivitelezésnek, valamint a kivitelezés eszközeinek és föltételeinek empirikus oldalához?

A filozófiának, amely egyes-egyedül ideákkal foglalkozik, a művészet empirikus oldalát illetően csak a jelenségek általános törvényeit, és ezeket is csak az ideák formájában kell fölmutatnia; mert a művészet formái a magábanvaló dolgoknak a formái, és annak, ahogyan ezek a dolgok az ősmintaképpen léteznek. Amennyiben tehát ezeket a formákat meg lehet érteni általánosan, illetve a magában és a maga számára való univerzumból, annyiban bemutatásuk a művészet filozófiájának szükségyszerű része, de a kivitelezés és a művészi gyakorlat szabályai nem tartoznak ide. Hiszen a művészet filozófiája általában véve nem más, mint az abszolút világ bemutatása a művészet formájában. Csupán az elmélet vonatkozik közvetlenül a különösre vagy valamilyen célra, és csakis az elmélet alapján lehet valamilyen dolgot empirikusan létrehozni. A filozófia ezzel szemben teljesen föltétel nélküli, külső cél nélkül való. Még ha arra kívánnának is hivatkozni, hogy a művészet technikai oldala révén tesz szert az igazság látszatára, ez a technikai oldal tehát az, amely a filozófusra hárulhat, mégis azt kell mondanunk, hogy az ilyen igazság pusztán empirikus: az az igazság, amelyet a filozófusnak kell meglátnia és bemutatnia a művészetben, magasabbrendű igazság, amely teljesen egybeesik az abszolút szépséggel: az ideák igazsága.

A műtétet még a legelső fogalmakat illetően is szükségképpen az ellentmondás és a meghasonlottság állapotában van abban a korszakban, amely a reflexió segítségével akarja ismét megnyitni a művészet elapadt forrásait; ez az állapot kétszeresen kíváncsiságot tesz, hogy a művészet abszolút nézőpontját tudományos módon, az első alapelvekből kiindulva végigvigyék azoknak a formáknak a vonatkozásában is, amelyekben a művészet kifejezésre jut, hiszen mindaddig, amíg ez nem történik meg, addig az ítéletalkotásban és a követelményekben egyaránt fennmaradhat, ami önmagában közönséges és sekélyes, sőt az is, ami korlátozott, egyoldalú és szeszélyes.

A művészet megkonstruálása valamennyi meghatározott formájában, egészen a konkrétum szintjéig, eleve elvezet odáig, hogy a művészetet a kor föltételei határozzák meg, így tehát a történeti konstrukcióba megy át. Nem kételkedhetünk abban, hogy az ilyen történeti konstrukció teljes mértékben lehetséges és kiterjeszthető a művészet egész történetére, annál is inkább, hiszen az univerzum általános dualizmusa ezen a területen is megmutatkozik, ti. az ókori és a modern művészet ellentétében, és a legegységelműben érvényre jutott részben magán a költészetben, részben pedig a kritikán keresztül. Minthogy a konstrukció általában véve nem más, mint az ellentétek megszüntetése, azok az ellentétek pedig, amelyek a művészet vonatkozásában tételezve vannak, lévén, hogy a művészet a kortól függ, maguk is szükségképpen

lényegtelenek és pusztán formálisak, akár maga a kor, ezért a tudományos konstrukciónak ama közös egység bemutatásában kell állnia, amelyből ezek az ellentétek fakadtak, s éppen ezért, fölülemelkedve rajtuk, valamilyen átfogóbb álláspontra kell jutnia.

Persze a művészet ilyenfajta konstrukcióját semmiképp sem lehet összehasonlítani azzal, amit a mai napig esztétikának, a szépművészetek és tudományok elméletének vagy valami hasonlóknak neveztek. Annak a legáltalánosabb alapelveiben, aki ezt az elnevezést eredetileg kitalálta, legalább még nyoma volt a szép ideájának, azaz a konkrét és leképezett világban megjelenő ősmintakép ideájának.\* De azóta ez az idea mindinkább az erkölcsiségtől és a hasznosságtól függ; a pszichológiai elméletekből azután úgy kiirtották a szépség ideájának megjelenéseit, mintha éppenséggel kísértethistóriák vagy más babonák lettek volna, míg nem a rákövetkező kanti formalizmus létrehozott valamiféle, jóllehet új és magasabbrendű nézőpontot, de ezzel együtt létrehozta a művészetlen művészetelméletek egész tömegét.

De mind a mai napig várat magára az a tudományos egész, amelynek ki kell alakulnia a művészet valódi tudományának magvaiból, amelyeket kiváló szellemek hintettek el. A művészet filozófiája szükségszerű célja a filozófusnak, aki ebben úgy szemléli saját tudományának belső lényegét, mint valami mágikus és szimbolikus tükörben; a művészet filozófiája mint tudomány éppúgy önmagában és a maga számára valóan fontos a számára, mint pl. a természetfilozófia, hiszen ez a tudomány a legcsodálatosabb produktumok és jelenségek megkonstruálása, azaz egy éppolyan zárt és befejezett világ, amilyen a természet. A lelkes természetkutató a művészet filozófiája révén megismerkedik azoknak a formáknak az ősmintaképeivel, amelyeket a természetben csak kusza alakokban talál meg, és a művészet alkotásaiban maguknak a műalkotásoknak a segítségével megtanulja jelképesen fölismerni ezeket az ősmintaképeket, valamint azt, hogy az érzéki dolgok hogyan jönnek létre belőlük.

Az a bensőséges kötelék, amely egyesíti a művészetet és a vallást, valamint az, hogy egyrészt teljességgel lehetetlen a művészetnek olyan költői világot alkotni, amely nem a valláson belül és a valláson keresztül létezik, másrészt éppily lehetetlen a vallást valóban objektív formában kifejezésre juttatni másképp, mint a művészetén keresztül, mindez az igazi vallásosság számára márcsak ezért is szükségszerűvé teszi a művészet tudományos megismerését.

Végül pedig nem kis szégyenére válik annak, aki közvetlenül vagy közvetve részt vesz az államigazgatásban, ha hiányzik belőle általában a művészet iránti fogékonyság, vagy nem rendelkezik róla kellő ismerettel. Hiszen fejedelmeknek és hatalmasoknak mi sem válik inkább becsületére, mint ha értékelik a művészeteket, tisztelik és buzdításukkal segítik a műalkotásokat: aminthogy nincs annál szomorúbb és szégyenletesebb látvány, mint ha azok, akiknek megvannak az eszközeik, hogy fölvirágoztassák a művészeteket, lehetőségeiket ízléstelenségre, barbárságra vagy hízeglő alantasságokra pocskolják. Még ha nem lehetne is általánosságban belátni, hogy a művészet szükségszerű és integráns része az ideák szerint elgondolt államszervezetnek, legalább az ókornak kellene emlékeztetnie rá, hogy egykor a közös

ünnepek, a halhatatlanná tévő emlékművek, a színjátékok és a közelet összes cselekedete mind-mind csupán egyetlen általános, objektív és élő műalkotás különböző ágai voltak.

(Fordította: Révai Gábor)

### Schelling jegyzetei

<sup>1</sup> Minden embernek van egy belső barátja, melynek sugallatai az ifjúkorban a legtisztábbak; ezt a barátot csak a frivolitás riasztja el, amiképpen a közönséges célokra való hajlam végül teljesen elnémitja.

<sup>2</sup> A szabadságnak egyesülnie kell a szükségszerűséggel.

<sup>3</sup> Ennélfogva a szükségszerűség a szabadságban, azaz magában a cselekvésben jön létre, aminthogy, ezzel szemben, a valóban abszolút tudás egyszersmind abszolút szükségszerűséggel és abszolút szabadsággal rendelkező tudás.

<sup>4</sup> Vajon a geometer a valóságos körben azt látja-e, ami konkrét? Korántsem. De persze nem is a pusztán általános fogalmat, hanem a különösen bennfoglalt általánost. Jóllehet azt szemléli tehát, ami abszolút, ami teljességgel relációnélküli, vagyis a kört önmagában véve, és nem azt, ami konkrét, de nem is szűri ki, nem is tagadja a konkrétumot, hanem közömbös iránta. Az ő megismerése szempontjából a konkrétum teljesen indifferens.

<sup>5</sup> A szellem produktivitása tehát a legelső feltétel, mégpedig általában minden valódi tudománynak, de mindenekelőtt a filozófiának, minden tudás tudományának a feltétele.

### JEGYZETEK

(a szövegben \*-gal jelölt részekhez)

— Schelling az előadásokat 1802 folyamán tartotta és 1803-ban jelentette meg. A szöveget ld.: *Sämtliche Werke* (hrsg. von K.F.A. Schelling), I. Abt. 5. Bd., Stuttgart und Augsburg 1859, S. 207—352. A szögletes zárójelek közötti kiegészítések egy szerzői példányban maradtak fenn; vö. a kiadó jegyzetét, i.k. 214. o.

— *a filozófia történetírói mesélik Pythagoraszról*: Diogenész Laertiosz és Iamblichosz, akik fél évezreddel Pythagorasz után éltek

— *abból a megfontolásból*: ld. Diogenész Laertiosz, *De vitis* . . . , I. könyv, 14. fejezet

— *Cselekvés, cselekvés!*: Az e szavakkal kezdődő fejtegetés polémia Fichtével.

— *amint ezt egy egyiptomi pap Szolónnak mondta*: vö. Platón: *Timaios*

— *Megy buzgón a zarándok, mondja Goethe*: Velencei epigrammák, 10.

— Schelling a maga elméletét, a newtoni optikával ellentétben, a természet spekulatív fogalmából kívánta levezetni és összhangba hozni Goethe *Színelméletével*.

— *az elméleti ideákra ugyanaz vonatkozik, mint amit Kant a gyakorlatiakról mond*: vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Transzcendentális dialektika, 1. könyv, 1. fejezet

— *Lichtenberg, Georg Christoph* (1742—1799), a göttingeni egyetem matematika-, fizika- és asztronómia professzora; a fölvilágosodás híve, író és művészetkritikus, akit szatirikus írásai és aforizmái tettek ismertté.

— *a tudományok faiskolái*: szójáték: a „szeminárium” faiskolát is jelent

— *ochlokrácia* (gör.): a csőcselék uralma

— *konjektúra*: föltevés

— *Wolf, Friedrich August* (1759—1824), német klasszika-filológus; *Prolegomena ad Homerum* c. könyve (1795) indította el az ún. „homéroszi kérdés” vitáját

— *Odi profanum volgus et arceo*: Gyűlölöm a közönséges tömeget és távol tartom; Horatius: *Carminum* III. 1.

— *Rusticus expectat* . . . : Félig kész is a tett, bele kell csak kezdeni: légy bölcs, vágj neki. Mert aki csak halogatja örökkön a józan életmódot, akképp jár, mint a paraszt, ki folyamánál várta, mikor folyik el; de örökké hömpölyög árja.

(Horatius: *Epistularum* I. könyv, II. 2.; Urbán Eszter fordítása)

— *a szó eredeti jelentésének megfelelően*: a „poiészisz” az ögörögben a *poió*=csinál, alkot igéből származik

— *amit egyedül képzelőerőnek lehet nevezni*: Kantnál a képzelőerő olyan megismerőképesség, amely tárgyak jelenléte nélkül jeleníti meg a képzeteket

— *ilyennek még Kant transzcendentális logikáját sem tekinthetjük*: a transzcendentális logika a tárgynak az empirikus ismerettartalmaktól elvonatkoztatott, „tisztá” elgondolásának szabályait tartalmazza

— *nem is olyan nagy melléfogás, mint azt Kant állította*: vö.: Kant: *A tiszta ész kritikája*, Transzcendentális logika, Bevezetés I. és *Logika*, Bevezetés I.

— *dualizmus*: Schellingnél nemcsak a szellemi és anyagi ellentétét, hanem a szubjektum és objektum szembeállítását is jelenti

— *Descartes volt az — a filozófiába való bevezetése*: Vö. *Értekezés a módszerről* 4.; *Elmélkedések a metafizikáról* 1, 2., 4.

— *annihiláció*: föloldva megsemmisítés

— *fölvilágosítódi*: az eredetiben: *Aufklärerei*

— F.E.D. Schleiermacher, *Reder über die Religion* . . . c. művében (1799), a vallást az érzületre alapozta

— *szukcesszív*: fokozatonkénti

— *Kant A fakultások vitája c. írásában*: Kant szerint (*Der Streit der Fakultäten* 1798) a teológiát mint fakultást a filozófia kontrollja és kritikája alá lehet rendelni

— *exoterikus ill. ezoterikus*: a nem beavatottak, ill. csak a beavatottak számára érthető

— *már másutt is rámutattam arra*: Vö. *A transzcendentális idealizmus rendszere* IV. A gyakorlati filozófia rendszere . . . , Kiegészítések

— *ismeretes, hogy Az emberi nem nevelése c. írásában már Lessing*: Lessing gondolatmenete szerint (*Erziehung des Menschengeschlechtes* 1780) az emberiség nevelője a Gondviselés, mely a vallásban fokozottan tárja föl az igazságot, az emberiség fejlődésének megfelelő módon

— *még Josephus híradását sem*: Josephus Flavius műveiről, *A zsidó háborúról és A zsidók történetéről* van szó

— *különösen az a javaslata, hogy*: vö. Kant: *A vallás a puszta ész határain belül* III. 1. (VI); III. 2.; *A fakultások vitája* V. 4.

— *exegézis*: szövegmagyarázat

— *herézis*: eretnekség

— *mint Goethe Faustjában a famulussal*: ld. *Faust I.*, Éjszaka

— *a világpolgári értelemben vett történelem kanti terve*: Kant szerint (*Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* 1784) a természetnek arra irányuló rejtett terve, hogy létrehozzon egy belsőleg és külsőleg egyaránt tökéletes államformát, amelyben az emberiség minden természeti képességét kifejlesztheti (VIII. tétel). Vö. még: *Az örök béke* 1795.

— *Edward Gibbon* (1737—1794) angol történész, nevezetes a római birodalom hanyatlásáról és bukásáról írt nagy műve; *Johannes von Müller* (1752—1809) svájci történész, a fölvilágosodás híve, Herder barátja

— *Fichte Természetjoga: Grundlage des Naturrechts* (A természetjog alapvetése) 1796

— *imponderabilis és incoercibilis* anyagok: nem mérhető és reakcióra nem kényszeríthető anyagok

— *Steffens eszméi*: Henrik Steffens (1773—1845), Németországban működött, norvég származású természetkutató, filozófus és költő

— *az anyag kanti konstrukciójából*: az anyag Kantnál olyan térbeli szubsztancia, amely nem azáltal tölti be a teret, hogy annak minden pontján jelen van, hanem azáltal, hogy egyrészt áthatolhatatlanság jellemző rá, mely az anyagrészecskék közötti, minden irányban ható taszítóerőkre vezethető vissza, míg másrészt az ezzel szemben föllépő vonzóerők (gravitáció) megszábják kiterjedésének határait; s így az anyag fogalma az

egymással ellentétes és egymást egyensúlyban tartó alaperőkből konstruálható meg (vö. *Monadologia physica* 1756; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, II. főrésze, 1786)

— ha Brown tanítását nem tüntetné ki semmi egyéb: John Brown (1735 v. 36 — 1778) skót orvos szerint az élet az inger és ingerlékenység meghatározott viszonyainak függvénye: ha a kettő egyensúlyban van, az élőlény egészséges, ha valamelyik tényező túlsúlyba kerül, akkor — az egyensúlyhiány típusának megfelelő — betegségek lépnek föl

— az esztétika (aesthetica) kifejezést Alexander Baumgarten (1714—1762) kezdte a mai értelemben használni.

(Összeállította: Tordai Zádor)

## TAJÉKOZÓDÁS

### A KÖLTÉSZET IGAZSÁGÁNAK TÖRTÉNETISÉGÉRŐL\*

(*Gondolatok Hegelről*) (*Részletek*)

WOLFGANG HEISE

#### I. TÖRTÉNETÍRÁS IGAZSÁGA ÉS A KÖLTŐK HAZUGSÁGAI

Közismert, hogy a történetírás jóval a költészet után keletkezett, hogy elmúlt a görög eposz virágkora, amikor Hérodotosz leírta a görögök harcát a perzsák ellen, hogy a peloponnészoszi háború thuküdidészi ábrázolása a polisz válságát és abban a nagy tragédia és a politikai komédia letűnését kísérte. Thuküdidész istennélkülivé vált világlátása, a maga illúziómentes tárgyilagosságával, igyekezetével, hogy a politikai cselekményeket megfigyelhető és bizonyítható, „természetes” motívumaikból és összefüggéseikből magyarázza, bátor és józan kiállásával a realitás mellett, anélkül, hogy engedményeket tenne vágyaknak és reményeknek, áhított értelmezéseknek és rejtelmeknek — ez a fölvilágosult világlátás túl van a mitológián. Egy olyan megismerési folyamat eredménye és része ez a világlátás, amely az ión természetfilozófiával vette kezdetét, a természeti törvényszerűségek fölismerése terén a démokritoszi filozófiával érte el elméleti csúcspontját, s a szofistáknál lelt társadalomelméleti konzekvenciákra.

Öntudatosan és kritikusan írta Thuküdidész: „Ennek dacára nemigen tévedhet az, a ki az itt felhozott bizonyságok alapján azokat az állapotokat, amelyekről ez az áttekintés szól, körülbelül ilyeneknek tartja; s nem ad semmit azokra, amiket felőlük akár a költők daloltak, akik tárgyük előterjesztésében a művészi nagyítással élnek; valamint azokra sem, amiket a logographoszok adnak elő, mivel ezek inkább a szórakozni sóvárgó közönség meghódítását, mint a tiszta valóság feltüntetését tűzték maguk elé feladatul, s adataik olyneműek, hogy sem valótlanságukat nem lehet bebizonyítani, sem hitelességüket; s jó részük, azáltal, hogy sok időn át volt forgalomban, a legképtelenebb mesékké torzult; hanem inkább azt a meggyőződést táplálja, hogy ama tények, amelyeket előadtam, a legszembetűnőbb nyomok után, amennyire csak oly régi kor dolgairól lehet, elegendőképpen megállapítva vannak [...]”<sup>1</sup>

\*„Über die Geschichtlichkeit der Wahrheit der Poesie (Überlegungen zu Hegel); in: *Bild und Begriff. Studien über die Beziehungen zwischen Kunst und Wissenschaft* (hrsg. von Jürgen Kuczynski — Wolfgang Heise), Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1975, S. 147—255.

<sup>1</sup> Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*, I. könyv, 21. fejezet, Franklin-Társulat (MTA kiadás) 1887, 15. o.

Ennyit az előtörténetről — majd magára a háborúra vonatkozólag: „A háború folyama alatt történt eseményeket illetőleg pedig nem azt tartottam tisztemben állónak, hogy az éppen kezem ügyébe kerülő értesítést ragadjam meg, sem nem azt, hogy úgy írjam le az eseményeket, amint én végbemenetelőket magamnak elképzeltem, hanem azt, hogy csak azokat jegyzem fel, amelyeknek vagy magam szemtanúja voltam, vagy amelyekre nézve másoktól a lehető legpontosabb utánajárás mellett tüzetes értesítést szerezhettem. Nagy fáradtsággal járt a való felderítése, mivel a szemtanúk ugyanazt az eseményt nem egyformán adták elő, hanem vagy az egyik félhez való vonzódásuk, vagy emlékezőtehetségük hűsége szerint. S meglehet, hogy az itt közlött történeti események, mivel mesékkel tarkázva nincsenek, azokra nézve, akik szórakoztató felolvasást szeretnek hallgatni, nemigen élvezetesnek fognak feltűnni; de ha valaki majd a múlttól hű képet akar alkotni s határozott ujjmutatást óhajt a jövőre nézve, ha egykor ember mivoltukból kifolyólag ily, ezekhez hasonló esetek adják elő magukat, s az efféle közlések igazi értékét méltányolni tudja, azt teljesen ki fogják elégíteni. S ez a mű nem is annyira a pillanatnyi szórakoztatást hajszóoló csillogás, mint inkább maradandó szellemi kincs akar lenni.”<sup>2</sup>

Itt láthatóvá válik, hogy a megismerés vonatkozásában történelmi előrelépés történt. Egy kollektív teljesítményekből összeálló folyamat eredménye ez, amely a polisz kialakulásának és válságának körülményei között játszódott le, és amely nem bontakozhatott volna ki sem az ázsiai termelési módban és keleti despotizmusban, sem a nemzeti társadalomban vagy annak ősi-nemesi, Homérosz-korabeli bomlási stádiumában.

Thuküdidész történetírásából és általános megjegyzéseiből láthatjuk:

— A politikai társadalmi ember, mint közösségének tagja, tárgyilagos és módszeres megismerés tárgyává lesz — mégpedig a motivációkat, az összefüggéseket, a törvényszerűségeket és a cselekvés következményeit ill. a közösségek egymás elleni cselekedeteinek következményeit illetően egyaránt.

— Ez a cselekvés a maga tényszerűségében tárgya megismerésnek: immár úgy kell megismerni, ahogyan van — mégpedig ahogyan a valóságban van ill. volt —, nem pedig úgy, ahogyan a hagyomány mutatja, ahogyan hiszik vagy ahogyan egyikünknek-másikunknak látszik. Mindez föltételezi a hagyomány, a mítosz, a mese, a propaganda és a köznapi vélekedés kritikáját, s olyan kritériumokat követel, amelyeket elvileg mindenki elismerhet és alkalmazhat, aki ezt a megismerési célt követi: az író szemtanúságát, más tanúbizonyságokat, dokumentumokat stb. Döntő, hogy a tényeket — intenció szerint — szubjektív „hozzátétel” nélkül kell megragadni, tehát egyben kritikai ellenőrzés alá kell vonni a részrehajló vagy óhajokból táplálkozó beszámolókat stb., és meg kell találni az interszubjektíve lehető legegységesebb kijelentéseket.

— Csupán annak megállapítása, hogy mi tény, teszi lehetővé azt, hogy az események saját összefüggéseikben legyenek megragadhatók, s hogy föl lehessen

<sup>2</sup> Uo., I. könyv, 22. fejezet, 16. o.

mutatni rajtuk és bennük az általánost és a törvényszerűt. Ebből következik az elvileg megfigyelhetetlen avagy verifikálhatatlan interpretációs és magyarázati módok kizárása: így az isteneké is.

— A társadalmi történés igazi megismerése, ennek megfelelően, eljárások és kutatások olyan komplexumát követeli meg, amely összességében szisztematikus cselekvés.

A tudományos társadalommegismerés ezen kezdete a megismerés ama korlátaiba ütközik, melyek a történelmi tárgyból és a szubjektív megismerési föltételekből adódnak, végeredményben tehát abból a tényből, hogy maga a megismerő a megismerendő történelmi folyamat része, s annak befolyása alatt áll. Kifejezésre jut ez például Thuküdidésznek az ember „természetéről” és ennek konstitúciójáról alkotott elképzelésében — vagy az erősebb jogáról mint olyan törvényről alkotott elképzelésben, amely „természettörvénye” az államok és népek viszonyainak. Az olyan ideológiai formákból való kiábrándulás, mint a morál vagy a jog, ha azt a ténylegesen ható erők hatalmának fölismerése váltja ki, átszaphat a hatalom ténylegességének természetttörvényként való abszolutizálásába — miközben figyelmen kívül marad e hatalom reálisan történelmi termék-jellege és föltételeinek realitása. Ám a történelmi összefüggések mélyebb fölismeréséhez szükség volt magára az objektív történelmi fejlődésre — és ezzel az általa teremtett tapasztalati és megismerési lehetőségekre —, mindaddig, amíg a társadalminak ez a természetfetisizmusa, amely a moralisztikus és vallási idealisztikus koncepciókkal szemben nagy teljesítménye a megismerésnek, maga is történetileg megragadhatóvá nem vált mint meghatározott termelési föltételek által teremtett, mint történelmi viszonyok és azok visszatükrözési föltételei által létrehozott termék. Ez akkor történt meg, amikor Marx megfejtette a társadalmi-történelmi élet valódi természetttörvényeit. (Lásd erről Kugelmanhoz írott leveléből: „A gyerek is tudja, hogy minden nemzet felfordulna, ha, nem is mondom, hogy egy évre, hanem csak néhány hétre abbahagyná a munkát. Ugyanúgy tudja azt is, hogy különböző szükséglettömegeknek megfelelő terméktömegek a társadalmi össz munka különböző és mennyiségileg meghatározott tömegét kívánják meg. Hogy a társadalmi munka meghatározott arányokban való *elosztásának* ezt a *szükségességét* a társadalmi termelés *meghatározott formája* korántsem szüntetheti meg, hanem csak *megjelenési módján* változtathat, az magától értetődik. Egyáltalában, természeti törvényeket nem lehet megszüntetni. Ami a különböző történelmi állapotokban megváltozhat, az csak a *forma*, amelyben e törvények érvényesülnek.”<sup>3</sup>)

Nem kell nagy művészet annak megmutatásához, hogy hol húzódnak Thuküdidész megismerési korlátai, milyen mértékben ismerte vagy nem ismerte föl a társadalomfejlődés belső gazdasági hajtóerejét stb. stb. Számomra sokkal fontosabbnak látszik az, hogy az a tudományos-elméleti alapállás és az a társadalommal mint tárggyal

<sup>3</sup> Marx 1868. július 11-i levele Kugelmanhoz, *MEM* 32. köt., 540—541. o.



kialakuló megismerési viszony, amely művében megvalósul, egyebek között a marxista társadalomelmélet lehetőségének egyik történelmi föltételét segítette megteremteni.

A költői meséléssel, mitológiai történetekkel és a csupán szubjektív mindennapi vélekedéssel szemben így történetileg, módszeres tudatossággal kifejlődött és kimondatott egy normatív igényű megismerési mód az emberi történésre vonatkozólag. A gyakorlati tevékenység során természetesen mindig is nélkülözhetetlen volt ennek többé-kevésbé spontán fölhasználása, hiszen különben egyáltalán nem lett volna lehetséges gyakorlati tevékenység. Az újdonság abban áll, hogy saját történelmi folyamatára vonatkoztatva tudatos normává, specializált szisztematikus megismerési formává emeltetett.

Ezen „igazságon” mérve a költészet „hazugságnak” kellett, hogy tűnjön. A történetírás a valóság igaz ábrázolásaként jelenik meg, szemben a költők által kitalálttal.

A költői mimézis koncepciójával Arisztotelész megvédte a költészet valóságigényét. Habár — igazságtalan módon — a történetírás kárára. A dialektikus gondolkodás jelentős vívmánya volt ez, mindenekelőtt általános és egyedi, valóság és lehetőség viszonyának vonatkozásában.

Rendkívül jellemző, hogy a polgári filozófia legnagyobb dialektikusa, Hegel, részben analóg, részben ellentétes következtetésekre jut a költészet és történetírás viszonyát illetően. Míg Arisztotelész számára a történelem végeredményben a természet körforgása, Hegel számára a természet egy lépcsőfoka a magát történelemként realizáló szellem valamivé-levésének (Werden), önteremtő folyamatának. Ha a költészet igazságának kérdése azután és azért vetődött föl, miután és mert megállapítást nyert a történelem igazsága — hogyan jelenik meg a kettő viszonya, ha a lét egyetemes módon mint történelem, végül is tehát mintegy önmagát szubjektumként és objektumként egyszerre teremtő megismerési folyamat gondoltatik el? Emlékezzünk arra, hogyan értékelte Marx Hegel dialektikáját: „Hegel dialektikája minden dialektika alapformája, de csak misztikus formájának lehántása *után*, és éppen ez különbözteti meg az *én* módszeremet.”<sup>4</sup>

Hegel koncepciója azonban nem egyszerűen egy újabb filozófus gondolata ugyanarról a tényállásról, amelyen két és félezer évvel azelőtt más gondolkodók töprengtek. Mindketten — Arisztotelész is és Hegel is — az őket hordozó, meghatározó, általuk működtetett és tapasztalt történelmi élet „igazsága” fölfogásának, ábrázolásának és eszményei elsajátításának kétféle módján elmélkednek. Nem kívülállók: mint ennek az életnek részei és termékei szemlélik és tapasztalják ezt az életet; benne elfoglalt helyzetüket és hozzá való viszonyukat a történetileg teremtett és számukra adott történelmi és szociális viszonyok határozzák meg. E viszonyok specifikus struktúrája határozza meg egyben azt a módot is, ahogyan a történelmi folyamat megjelenik számukra, ahogyan tudatosodik bennük történelmi létük és

<sup>4</sup> Marx 1868. március 6-i levele Kugelmanhoz, *MEM* 32. köt., 526. o.

tudatuk összefüggése. Maguk az eszközök is különbözők, melyekkel ezt a folyamatot gondolatilag megragadják, ezek is annak a történeti tevékenységnek és társadalmi folyamatnak a termékei, amelyre reflektálnak. Ma sem állunk ezzel másképpen. Hegel közelebbi előtörténetüket fejezi ki — azáltal, amit gondolkodásába bevisz, és azáltal, ahogyan azt teszi. „Ugyanazon” tényállás mögött e tényállás tartalmainak változása rejtőzik: Megváltozik a két gondolkodónak a valósághoz való viszonya, és megváltozik maga a valóság is. Ám egyúttal történelmi folyamatosság is rejtőzködik e változások mögött. Ha megkíséreljük kikérdezni Hegelt, akkor saját történeti születési folyamatunkra kérdezzünk rá. Hegel meghatározása a költészetben rejlő igazságról megnyithatja az utat egy mélyebb, helyesebb igazságfogalom felé, ha követjük — körülményeskedésben nem szűkölködő — gondolatmenetét, és ha ezzel együtt végiggondoljuk gondolatmenetének történelmi, ideológiai és filozófiai ellentétét is. Az igazság, amelyhez az ő közvetítésével eljuthatunk, nemcsak gondolkodásának helyes eredményeiből adódik, hanem megragadott és megértett tévedéseiből is, és nemcsak eredményeiből, hanem létrejöttük módjából, e gondolkodásnak a valósághoz való viszonyából is, tehát abból, amit megért, és abból is, amit nem ért meg belőle.

## II. AZ ÁLLAMTÖRTÉNET TÖRTÉNETE ÉS A MAGÁNÉLET REGÉNYE

A történetírás és a költészet kapcsolata Hegel számára történetileg strukturált.

Kérdésfölvetésével Hegel egy nagy tradícióhoz kapcsolódik: ez éppúgy érvényes a történetírás és költészet valósághoz való viszonyának a humanizmus korából eredő és a reneszánsz óta újra és újra vitatott kérdésére, mint arra az ezzel hol szorosabban, hol lazábban összefüggő kérdésre, amely történeti viszonyukra vonatkozik — az utóbbit illetően az Orfeuszról mint isteni énekesről és a civilizáció elhozójáról szóló antik monda szolgált egy lehetséges történeti fejlődés modelljéül. A két kérdést az az aspektus köti össze, hogy milyen szubjektív erők működnek a történetírásban, tudományban és költészetben, s milyen lehetőségük van ezeknek az emberi életfolyamatban. Ezekben a problémafölvetésekben semmiképpen sem csak-teoretikus megismerésről van szó, hanem a magát emancipáló polgári társadalomnak és kultúrájának ideológiai koncepcióproblémáiról.

A kérdéskör — mintegy mellékesen fölvezetve — megjelenik már Francis Bacon enciklopédikus gondolkodásában is, amikor — az angol kapitalizmus hajnalán — a tudomány reformját tervezi, az ember uralmának perspektívájából a természet fölött. Egy új korszak programját megadó, utópikusan széles horizontokat megnyitó haladáskoncepciójával a háttérben, materialista filozófiájának alapján határozza meg a költészet viszonyát a történelemhez és a filozófiához.

Pszichológiailag nézve — fejt ki szisztematizáló egyoldalúsággal — a történelem az emlékezetnek felel meg, a költészet a képzelőerőnek, a tudomány, illetve a filozófia pedig az értelemnek. Helyesbíti Arisztotelészt annyiban, amennyiben tagadja, hogy az általános lenne a történelem és a költészet tárgya. A történelem szerinte individuális

eseményekre és személyekre vonatkozó valódi emlékezés, míg a költészet ezek kitalálása. A költészet hasonlíthat a valóságra, ám épp abban áll szabadsága, hogy a természetben összekötöttet szét tudja választani és a különállókat egyesítheti, új alakzatokat teremthet. A költészet fő tárgya Bacon szerint az emberi: az érzések, szenvedélyek, bűnök és erények; fő teljesítménye pedig abban áll, hogy a szellemet nem hajtja a dolgok természete alá, hanem fölübik emeli, mert a szellem vágyai szerint alakítja őket, és megadja, amit a természet megtagad. Minthogy a világ alább való a léleknel, ezért a költészetet korlátlanabb nagyság, igazságosság, jóság és nagyobb változatosság illeti meg. A költészet így nem a megismerést, hanem a moralitást, a szív épülését szolgálja, s egyben élvezetet is közvetít. Ám Bacon szemernyi kétséget sem hagy afelől, hogy a szellemnek bizony alkalmazkodnia kell a dolgok természetéhez, meg kell ragadnia törvényüket ahhoz, hogy hatalomra tehesen szert fölöttük. A költészet mint kitalált történelem, emelkedetté teszi a szellemet, a lelket, ám nem ad teret a fogalmi megismerésnek. Az említett lelki képességek és a nekik megfelelő tevékenységek között bizonyos hierarchia áll fenn. Legmagasabban az értelem, a gyakorlatilag hasznosítható tudás áll. Vele szemben a költészet előkészítő lépcsőfok — történelmi szempontból is. Míg az emberiség a civilizálatlan gyermeki stádiumban leledzett, csak a költő dalnok talált megértésre és tehetett szert tekintélyre.

E gondolatok Bacon számára nem központi jelentőségűek. Mégis olyan témákat érint itt, amelyeket a következő évszázadokban majd újra meg újra átgondolnak és megvitatnak, s amelyeknek kontinuitásában ott áll Hegel is.

Hegel történeti-filozófiai problémafölvetése azáltal nyeri el éles kontúrjait, hogy Hegel, a fölvilágosodás haladó gondolkodásának és historizmusának örököséként, filozófiailag földolgozta a forradalmi korszakváltás, a forradalom tapasztalatait, annak szociális és politikai eredményeit, s hogy konfrontálni tudott ismereteket, eszményeket és utópiákat a történelmi valósággal, a megváltozott világgal. Esztétikájában a forradalom előtt kialakult klasszicizmus, amelybe a polgári forradalom heroikus illúziójának esztétikai utópiája is belevegyül, ötvöződik azzal a belátással, hogy a klasszikus szépség soha vissza nem térhet, és hogy a polgári társadalom prózai jellegű. Historizálja és egyben megszüntetve megőrzi a heroikus szépségnek a polgárság korai korszakára jellemző utópiáját, átfordítja a klasszicizmus szépségprogramját a művészettől való búcsúzásba, fölládozza az egyoldalú jövőterveket a jelennel szembeni történelmi realizmusának, amely egyben magában foglalja illúzióját is: ő, aki a forradalmat mint jelene születését fogta föl, immár azt reméli, hogy, mint múlttól, megszabadulhat tőle.

[...]

A „privát” világ Hegel szerint a polgári regényben találja meg ábrázolását: „Helyes érzék arra vezetett, hogy a különösnek efféle leírásait és vonásainak összegyűjtését a *regény*be utalják (ilyenek Walter Scott regényei és hasonló). Jó ízlésre vall, ha a lényegtelen, partikuláris elevenség képeit egy lényegtelen anyaggal kötik össze, ahogyan a regény ezt a magánélet eseményeiből és szubjektív szenvedélyekből veszi. Ámde a kor és a személyek egyéni apróságainak az úgynevezett *igazság* érdekében az

általános érdekek képzetébe való beleszövése nemcsak az ítélettel és az ízléssel ellenkezik, hanem az *objektív igazság* fogalmával is, mert ennek értelmében [...] teljesen közömbös, hogy az ilyen jelentéktelenségek formálisan hitelesek-e, vagy pedig, mint a regényben, jellegzetesen költötték [...] őket.”<sup>5</sup>

A világtörténet filozófusának, akiben az abszolút igazság megtér önmagához, és akit a „lényegtelen partikuláris elevenségek” csak zavarnak ama tiszta logika feltárásában, amellyel a szellem a szabadság tudatában előrehalad — a világtörténet filozófusának ez a barátságtalan gesztusa eltűnik, amikor Hegel az *Eszttétikában* kifejezetten a regényről beszél: „Ellenben egészen másképp áll a dolog a *regénnyel*, a modern *polgári* eposzával. Itt ismét teljesen fellép egyrészt az érdekek, állapotok, jellemek, életviszonyok gazdagsága és sokoldalúsága, egy totális világ széles háttere, valamint események epikai ábrázolása. Hiányzik azonban az *eredeti* poétikus világállapot, amelyből a tulajdonképpeni eposz fakad. A modern értelemben vett regény előfeltevése egy már *prózáilag* rendezett valóság, amelynek talaján azután a maga körében, mind az események elevensége, mind az egyének és sorsuk tekintetében, a költészetnek ismét kivívja elveszett jogát, már amennyire emez előfeltevés mellett lehetséges. A legközönségesebb és a regénynek legmegfelelőbb összeütközések egyike ezért a konfliktus a szív költészete és a viszonyok szemben álló prózája, valamint a külső körülmények véletlene között; olyan meg hasonlós ez, amely vagy tragikusan és komikusan oldódik meg, vagy akként intéződik el, hogy egyrészt a közönséges világrenddel előbb ellenkező jellemek elismerik benne az igazat és szubsztanciálist, megbékélnek viszonyaival s ezekbe tevékenyen beleilleszkednek, másrészt pedig működésüknek és teljesítményüknek lehántják prózai alakját, s ezáltal a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóságot helyeznek a készen talált próza helyébe. — Ami az ábrázolást illeti, a tulajdonképpeni regény is, miként az eposz, egy világ- és életnézet totalitását követeli meg, amelynek sokoldalú anyaga és tartalma azon az egyéni eseményen belül bontakozik ki, amely az egésznek középpontja.”<sup>6</sup>

[...]

Azt, hogy a történetíró a nyilvános, míg a regényíró a magánéletet teszi tárgyává, nem Hegel gondolta el elsőként. Programszerűen kimondta ugyanezt már a regény aufklérista elmélete — de mennyire más hangsúllyal, mily rebellis lendülettel!

[...]

<sup>5</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, III. A szellem filozófiája*, Akadémiai Kiadó, 1981, 333. o.

<sup>6</sup> Hegel: *Eszttétikai előadások*, III. köt., Akadémiai Kiadó, 1980, 302—303. o.

[...]

Térjünk ismét vissza Hegelnek a költészet és a történetírás viszonyáról kifejtett gondolataira.

Arisztotelész tézise, miszerint a történelem kevésbé filozofikus, mint a költészet, a fölvilágosodás korában kialakult filozofikus történetírás és történetfilozófia láttán Hegel számára már nem lehetett mérvadó. Ellenkezőleg, számára a történetfilozófiának, mint fogalmi-elméleti megismerésnek, a költészetnél magasabb szinten kellett állnia.

Arisztotelész tézise elvileg a „historikus történelemre” sem lehet érvényes, hiszen ennek a tárgya is rendelkezik a szükségszerű és a véletlen, az általános és a különös dialektikájával. Ám éppen e viszonylatok szintjén állapítja meg Hegel a kettő ellentétét: éppen mert divergálnak, a történelem — tárgyának megfelelően — prózai marad, a költészetnek pedig át kell formálnia tárgyát. Ily módon az empirikus realitáshoz fűződő viszonyukban különböznek egymástól. Mindkettő igazságot ismer meg — ám különböző módon: az első fogalmilag és belebonyolódva a valóság elleplező mechanizmusaiba és véletlenszerűségeibe, a második a költői szemléletben, de az empirikus valóság mélyreható átformálása útján.

Mindazonáltal e viszonyok összekapcsolódnak az általánosabb történetfilozófiái összefüggéssel is: hiszen a történelem, melynek tárgya az államok története, egyben egy prózai tárgy története is. A „próza” a tulajdonképpeni „történelem” jellemzője — ellentétben a végéhez közelítő előtörténet „heroikus” korának költői struktúrájával. Ez a próza jelenik meg magasabb hatványon, a modern polgári társadalom jellemzőjeként, szemben a klasszikus görög ókorral, amelynek törvénye a szépség volt. Természetesen, a szépség e világa csak a szabadok között és csak számukra létezett, kiknek életföltétele a rabszolgaság volt. Hegel szociális tisztánlátásról tesz tanúbizonyságot — szöges ellentétben Winckelmann-nal. Aiszóposzról tett megjegyzése pedig mélyebb történeti belátásra utal, mint a próza és a történetírás összefüggésének direkt konstrukciója: „A rabszolgával veszi kezdetét a próza [ . . . ]” Így a klasszikus szépségnek — ha kibontjuk a megismerés itt megpendített lehetőségeit — már csak szociális létföltételeinél fogva is megvan a maga prózai tagadása, mint ellentéte, mint „igazságának” korrektívuma, mint „kiteljesedésének” ára.

Az antik szobrászat klasszikus szépsége Hegel számára a művészetnek mint olyannak — az „igazság” érzéki megjelenésének — abszolút kiteljesedése. Ám itt Hegel rendszerkonstrukciója megoldatlan ellentmondást tartalmaz. Már készen állt számára a klasszicista értékelés, mielőtt kialakította történetfilozófiáját. Ez volt az esztétikai aspektusa a fiatal Hegel polisz-utópiájának, amit mint kontrasztkoncepciót állított szembe a feudál-abszolutisztikus állapotokkal. Későbbi keletű történetfilozófiájában a poliszt mint a „legszebb” alkotmányt írja le, egyén és társadalom olyan azonosságát tulajdonítva neki, amely inkább egy idealizált katonai demokráciának

felel meg, egyben realiztikus módon a rabszolgaságra alapozva. A művészetnek megfelelő korszakot azonban az állam előtti időszakban látja, s ennek struktúráját viszi át azután, mint a művészet kiteljesítésének alapzatát, a poliszszabadságra. És megfordítva: Hegel a polgári társadalom gyakorlatából nyeri prózafogalmát, amely azután minden történelemnek mint államtörténetnek jellemzője lesz számára (ebben a történelmi összefüggésben a civilizáció, az osztálytársadalom közös vonásait ragadja meg az osztálytársadalom előtti korszakkal szemben). Így nyeri el a szépség abszolút volta a fiatal Hegel utópiájából normatív jellegét; ezt a normativitást rögzíti Hegel az antikvitás megismételhetetlenségének, az antik szépség visszahozhatatlanságának, az államtörténetet, a modern polgári társadalmat jellemző próza szükségszerűségének történelmi belátásában.

Historizmusa az esztétika területén magában foglalja a megszüntetett, ám normaként meg is tartott esztétikai utópiát. Szociális realizmusa azonban kérdésessé teszi a klasszikus ókorról alkotott történetfilozófiai konstrukciót magát: a szépséget mint e kor törvényét is. A szépségnek mint a művészet lényegi meghatározásának ez a megtartott normája ugyanakkor olyan tartalmat őriz, amely kétségbe vonja a polgári prózának és a történetfilozófiai konstrukcióban a világszellem mozgásának végpontjává tett polgári társadalom szükségszerűségének abszolút voltát. Hegel, aki a múlt művészetét tartja szem előtt, olyan mércével mér, amely — rendszerén túl is — a meg nem valósított lehetőségek, a lezáratlanság, a továbbhajtó ellentmondás indikátora. Az esztétikai vonatkozás, benne a jelen „próza”-ként történő értékelésével, itt megőriz egy dialektikus mozzanatot, amely az elméleti általánosítás és rendszeralkotás homlokteréből kivetett.

Ez az a nyugtalanság, amely ott vibrál Hegelnek a költészet és a prózai történetírás viszonyáról adott meghatározásában, amely ott rejlik kettőjük viszonyának, közös vonásainak meghatározásában — miként annak megokolásában is, hogy a történetírás nem lehet szabad, költői műalkotás.

A közös vonás a következő: „Az emberi létezés vallási és állami fejlődése, azoknak a legkiválóbb egyéneknek és népeknek eseményei és sorsfordulatai, amelyek ezeken a területeken élénken tevékenykednek, nagy célokat megvalósítanak, vagy pedig vállalkozásukat tönkremenni látják, a történetírásnak ez a tárgya és tartalma magában fontos, nagyszerű és érdekes lehet, s bármennyire is a valóban megtörténtnek visszaadására kell a történetírónak törekednie, az eseményeknek és jellemeknek ezt a sokszínű tartalmát mégis föl kell vennie a képzeletbe, s a szellemből a képzelet számára kell újjáteremtenie és ábrázolnia. Az ilyen reprodukcióban továbbá nem elégedhetik meg a részletek pusztá helyességével, hanem a felfogott anyagot egyúttal el kell rendeznie és meg kell formálnia, s az egyes vonásokat, eseményeket, tetteket úgy kell összefoglalnia és csoportosítania, hogy belőlük egyfelől jellegzetes elevenségű világos képet kapjunk a nemzetről, a korról, a külső körülményekről s a cselekvő egyének belső nagyságáról vagy gyengeségéről, másrészt minden részből kitűnjön összefüggése egy nép, egy esemény stb. belső történelmi jelentőségével. Ebben az értelemben beszélünk még most is Hérodotosz, Thuküdidész, Xenophón, Tacitus és néhány más

történetíró művészetéről, s elbeszéléseiket mindenkor mint az elbeszélő művészet klasszikus műveit fogjuk csodálni.”<sup>7</sup>

E mozzanatok — a jelentős történelmi jellegű tárgy, az ábrázolás mint mások számára való fölfogás és reprodukció, mégpedig olyan alakban, mely a tárgyat individualitásában és összefüggésében, egységében és momentumainak sokaságában elevenen összefoglalja — mindezek közösek a történetírásban és a költészetben.

Mégsem műalkotások a történetírás említett legszebb termékei sem. Akkor se lennének azok, ha versbe szednék őket. Ennek az az oka, hogy „nemcsak az teszi őket prózaivá, ahogyan a történelmet *megírják*, hanem *tartalmuk* természete is”.<sup>8</sup>

A különbség a költészet és a történetírás mint prózai műfaj között nem formális természetű. A történetírásnak a realitáshoz kell tartania magát. Ennek ábrázolása reprodukálja azt, ami a realitás: a prózát. A próza nyilvánvalóan nemcsak beszéd- és ábrázolásmód, hanem valóságos struktúra, amely fölmutatható a tárgyon, ti. a cselekvő embereken, akiket létükben és cselekvésükben meghatároz. Ha ez a realitás, miként egy korábbi szakaszában, „költői” lenne, akkor nem — vagy legalábbis nem ilyen módon — léteznék a probléma.

Mindez a kérdések, ellenvetések és megfontolások sorozatát vonja maga után. Ám kövessük előbb mégis Hegel érvelését — és hagyjuk nyitva azt a kérdést, milyen értelemben lehet itt szó költői tárgyról a próza előtti korban, és hogy a művészetnek és a szépnek miféle fogalma szolgál e koncepció számára előfeltételezett mércéül.

Itt egy olyan megfontolás lép be a gondolatmenetbe, amely elvezet Hegel esztétikai-történelmi összkoncepciójához. „A tulajdonképpen, a tárgy és a dolog szerinti történelmiség csak ott kezdődik, ahol megszűnik a hőskor, amelyre eredetileg a költészet és a művészet tart igényt, tehát ott, ahol mind a valóságos viszonyokban, mind felfogásukban és ábrázolásukban megvan az élet meghatározottsága és prózája. [...] Egy nép történeti korszakának prózai jellege röviden a következőkben van:

A történelemhez *először* hozzátartozik egy közösség — legyen az akár vallási közösség, akár az állam világi közössége — törvényekkel, intézményekkel stb., amelyek magukban meg vannak állapítva s mint általános törvények máris érvényesülnek, vagy érvényesíteni kell őket.

Az ilyen közösségből *másodszor* bizonyos cselekedetek származnak a közösség fennmaradása és megváltoztatása végett; e cselekedetek általános jellegűek lehetnek és a legfőbb dolgot alkotják, amelyről szó van, elhatározásukhoz és végrehajtásukhoz pedig szükségképp megfelelő egyének kellenek. Ezek nagyok és kiválók, ha egyéniségük alkalmasnak bizonyul arra a közös célra, amely a meglevő állapotok belső fogalmában rejlik; kicsinyek, ha a megvalósításhoz nincs elég erejük; rosszak, ha ahelyett, hogy a kor ügyéért szállnának síkra, csak saját, tőle elválasztott és ezért esetleges egyéniségüket érvényesítik. Bármelyik eset következik be a felsorolt vagy

<sup>7</sup> Uo. 199. o.

<sup>8</sup> Uo.

egyéb eshetőségek közül, mégsem az van előttünk, amit már az első részben megkívántunk a valódi költői tartalomtól és világhallapottól. Az a szubsztanciális cél ugyanis, amelynek a nagy egyének odaadják magukat, többé vagy kevésbé megadott, előírt, kierőszakolt cél, s ennyiben sem jön létre az az egyéni egység, amelyben az általános és az egész egyéniség teljességgel azonos egymással, magáértvaló öncél, lezárt egész. Mert ha önmaguktól tűzték is ki céljukat az egyének, a történelem tárgya mégsem szellemük és lelkük szabadsága vagy megkötöttsége, maga ez az egyéni eleven alakítás, hanem a megvalósított cél, hatása a készen talált, az egyéntől magában független valóságra. — Másfelől a történelmi állapotokban megmutatkozik az esetlegesség játéka, a törés egyrészt a magában szubsztanciális, másrészt az egyes történések és események relativitása, valamint a jellemeknek sajátos szenvedélyeikben, szándékaikban, sorsukban megnyilvánuló különös szubjektivitása között; e szenvedélyek, szándékok és sorsok ebben a prózában sokkal több különös és eltérő mozzanatot mutatnak, mint a költészet csodái, amelyeknek mindenkor még az általános érvényűhöz kell igazodniok.

Ami végül *harmadszor* a történelmi cselekedetek *végrehajtását* illeti, ide is prózai módon befurakodik, a tulajdonképpeni poétikustól eltérően, egyrészt a meghasonlás a szubjektív sajátosság és a törvényeknek, alaptételeknek, maximáknak stb. az általános ügghöz szükséges tudata között, másrészt maguknak a kitűzött céloknak realizációjához olyan sok intézkedés és felkészülés szükséges, amelyeknek külső eszközei széleskörűek, nagyfokú függésben és sokszoros vonatkozásban vannak, s a szándékolt vállalkozás szempontjából értelemmel, okossággal és prózai áttekintéssel való célszerű elkészítést és alkalmazást tesznek szükségessé. Nem közvetlenül fognak hozzá a munkához, hanem legnagyobb részt hosszas előkészületek után, úgyhogy az egyes végrehajtások, amelyek az *egységes* cél érdekében történnek, vagy tartalmilag gyakran egészen esetlegesek és belső egység nélkül maradnak, vagy a gyakorlati hasznosság formájában a célokhoz igazodó értelemből, nem pedig önálló, közvetlenül szabad elevenségéből származnak.

A történetírónak mármost nincsen joga ahhoz, hogy tartalmának *a prózai* jellemvonásait kitörölje, vagy másokká, *költőiekké* alakítsa át; azt kell elbeszélnie, *ami* megtörtént és *ahogyan* megtörtént, átértelmezés és költői alakítás nélkül. Ennélfogva, bármennyire is azon lehet, hogy az általa leírt korszak, nép, meghatározott esemény belső értelmét és szellemét tegye elbeszélésének belső középpontjává és a részleteket összetartó kötelékévé, mégsem szabad a készen talált körülményeket, jellemeket és eseményeket ebből a célból önmagának alávetnie, ha mellőzi is az önmagában teljesen esetlegest és jelentéktelent, hanem engednie kell, hogy külsőleges esetlegességükben, függőségükben és értelmetlen önkényességükben érvényesüljenek. [...] Ha végül a történetíró a maga szubjektív megismerése alapján száll is le a történés abszolút mélységeibe és az isteni lényegbe, amely előtt eltűnnek az esetlegességek és feltárul a magasabbrendű szükségszerűség, mégsem élhet az események reális alakja tekintetében a költészet előjogával; mert a költészet számára ez a szubsztanciális kell, hogy a



fődolog legyen, s egyedül a költészetet illeti meg az a szabadság, hogy gátlástalanul bánják a meglevő anyaggal avégből, hogy külsőleg is megfeleljen a belső igazságnak.”<sup>9</sup>

Hegel szembeállítja ezzel a „szabad költői műalkotást”. Ha a történetírónak nincs joga „a realitás eme formájának átalakítására, amely teljességgel hozzátartozik a közvetlen valósághoz, akkor ennek az átalakításnak a munkája [. . .] a költészet egyik fő hivatása, ha anyagát tekintve a történetírás területére lép. A költészetnek ebben az esetben meg kell találnia egy esemény, egy cselekvés, egy nemzeti jelleg, egy kiemelkedő történelmi egyéniség legbensőbb lényegét és értelmét, le kell hántania a történetet körüljátszó esetlegességeket és közömbös mellékességeket, a csak relatív körülményeket és jellemvonásokat, s ezek helyébe olyanokat kell tennie, amelyek által világosan kicsilloghat a dolog belső szubsztanciája; úgyhogy ez annyira a maga megfelelő létezését találja meg ebben az átalakított külalakban, hogy csak most fejlődik ki és nyilvánul meg a magá[ba]n- és magáértvaló ésszerű a neki magá[ba]n- és magáértvalósága szerint megfelelő valóságban.”<sup>10</sup> Az ilyen átalakítás határfőltételt pedig az jelenti, hogy „a valóságnak is vitathatatlan joga van lényeges jelenségeiben”.<sup>11</sup>

De nézzük tovább: „Ugyanazt a követelményt még szélesebb körben lehet támasztani a költészettel szemben. Mindazok a külső helyek, jellemek, szenvedélyek, helyzetek, összeütközések, események, cselekedetek, sorsok, amelyeket a költészet ábrázol, egyébként is előfordulnak már az élet valóságában, sokkal inkább, mint ezt általában hiszik. Itt is tehát a költészet mintegy történelmi talajra lép, s eltéréseinek és változtatásainak ezen a területen is a dolog ésszerűségéből és abból a szükségletből kell adódniuk, hogy e benső számára megtalálják a legadekvátabb eleven megjelenést, nem pedig a valóság alapos ismeretének hiányából vagy szeszélyből, önkényességből és egy hóbortos eredetiségnak barokk sajátosságokra való vágyából.”<sup>12</sup>

A retorikától, mint egy meghatározott gyakorlati célra irányuló prózától eltérően, „a költészetnek [...] őrizkednie kell minden olyan céltól, amely kívül esik a művészetben és a tiszta műélvezeten”.<sup>13</sup> Hegel itt arra gondol, hogy a költészet eszközévé válhat a vallásnak, a morális didaktikának, a politikai „izgatásnak” vagy akár a pusztá felszínes időtöltésnek is. „Mindamellett azonban a költészet, megfordítva, ne foglaljon el teljesen elszigetelt helyet a konkrét valóságban, hanem mivel maga is élő, bele kell nyúlnia az élet kellős közepébe”, különösen mert amúgy is „sokféle összefüggésben” áll „a művészet az egyébkénti léttel, amelynek tartalmát és megjelenési módját maga is saját tartalmává és formájává teszi”.<sup>14</sup> A költészet ezek

<sup>9</sup> Uo. 199. o., 199—202. o.

<sup>10</sup> Uo. 206. o.

<sup>11</sup> Uo. 207. o.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 208. o.

<sup>14</sup> Uo.

szerint azáltal őrzi meg önállóságát, hogy az adott külső alkalmakat nem tekinti célnak, s önmagát sem e cél eszközének, hanem „megfordítva: ama valóság anyagát magába vonja, s a fantázia jogán és szabadságával formálja meg és dolgozza ki”.<sup>15</sup>

Tehát: a való élet prózájával szemben, amelynek valóságos lefolyása a történetírást megköti, a költészetnek igenis megvan a szabadsága — de ez a szabadság egyben kötődés a „dolog ésszerűségéhez”, a „belső igazsághoz”, melynek megjelenítése érdekében átalakíthatja és át is kell alakítania a valóságanyagot, ám anélkül, hogy a „lényegi jelenségeket” önkényesen megmásítaná. A költészet annyiban filozofikusabb a történelemnél, amennyiben megjeleníti a „belső igazságot”, de alapvetően filozófia előtti annyiban, amennyiben ezt csupán érzékileg jeleníti meg. A historikus történelemnek mint „történetírásnak” nyilvánvalóan az a célja, hogy „a valóságot átalakítsa”, de mindig csak a „szubsztanciális” és az „esetlegességek” közti objektív szakadás keretei között, képet alkosson a körülményekről, a korról, a nemzetről stb., az események, az egész és a részek plasztikus összefüggéséről; mégis átmegy „filozófiai történelembe” mint elméleti tudományba. Ha a művészet arra hivatott, hogy „az igazságot az érzéki művészeti alakulat formájában fedje fel”,<sup>16</sup> akkor a tudomány viszont az általánost veszi célba, a tárgy törvényét, gondolatát és fogalmát, és kimunkálódásának folyamatában a tárgyat érzéki konkrétumból absztraktummá alakítja, valami mást csinál belőle, mint ami érzéki megjelenése volt. Ilyen értelemben a történelmi események leírása nem elméleti tudomány, mert és amennyiben éppen a történetileg individuális tárgyra vonatkozik. De a történetírás mégis tudományos annyiban, amennyiben lényegi összefüggésekre irányul, a csak-individuális „apróságokat” eliminálja a nagy eseményekkel szemben, az individuálist és esetlegest a belső történelmi törvényszerűséggel való összefüggése folytán szükségszerűként fogja föl és ábrázolja, és ebben az ábrázolásban, sőt a fölfogásban is, „szemlélő megismerésnek” bizonyul.

A „szemlélő megismerésre” Hegel egészen más összefüggésben, a természeti szépségről szóló fejtegetéseiben utal. Itt fejt ki az „alak” [Gestalt] meghatározását, amely a „típus”-ban jelenik meg belső összhangjában és szükségszerűségében. Innen gondolatmenete a természeti képződmény „érzékileg átfűtött szemléletéhez” vezet. Az érzék [Sinn] „ugyanis csodálatos szó, amely két ellentétes értelemben használatos. Egyszer a közvetlen felfogás szervét jelöli, máskor azonban a dolog jelentésének, gondolatának, általános mozzanatának mondjuk. S így az érzék egyrészt az egzisztencia közvetlenül külsőleges jellegére vonatkozik, másrészt benső lényegére. Mármost az érzékileg átfűtött szemlélet nem választja szét a két oldalt, hanem az egyik irányban tartalmazza az ellenkezőt is, s az érzéki-közvetlen szemlélésben felfogja egyben a lényegét és a fogalmat is. [...] a fogalmat nem mint fogalmat tudatosítja, hanem megmarad annak sejtésénél. [...] Ilyen a természetnek és jelenségei benső

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Uo. I. köt. 56. o.

ésszerűségének goethei szemlélete és magyarázata. [. . .] A történelmet is felfoghatjuk és elmondhatjuk úgy, hogy az egyes eseményeken és individuumokon titkon áttetsző legyen lényegi jelentésük és szükségszerű összefüggésük.”<sup>17</sup>

Ez Hegel számára olyan megértés, megismerés és ábrázolás, amely még a filozófiai megértés előtt áll, de már alapvetően elhagyja a szemléletet. Olyan megismerés ez, amely a tárgyi, empirikusan megjelenő valóságra vonatkozik, nem pedig csak annak belső általános összefüggéseire, s amely ennek következtében megtartja leíró mozzanatát, a „tárgyhoz” való kötöttségét, ahol a „tárgyi” azonosítható, meghatározott, térben és időben lokalizálható jelenségegyüttes. Hagyjuk nyitva itt azt a kérdést, hogy intuitív vagy diszkurzív megismerésről van-e szó — alapjában véve ezek nem alternatívák —, vagy hogy mennyi elmélet kerül be az ábrázolásba — a döntő az, hogy az anyag ilyenfajta szervezése a tárgyak, folyamatok és egyének leírásában oly mértékben sűríti az információkat, hogy a belső összefüggés, ha nem is explicit módon, de legalábbis implicit módon megragadhatóként jelenik meg és meg is ragadtatik, bizonyos körülmények között még a szerző elméleti lehetőségein túl is. Amint az emberismeretben a részletből az egész jellemet, egyetlen gesztusból az egész sorsot meg lehet ragadni, úgy az ábrázolásban egy részletutalás, valami különös ábrázolása stb. a teljes összefüggést láthatóvá teszi, anélkül, hogy azt explicit módon ki kellene mondani. És Hegel kétségtelenül analógiát lát a művészet és a történetírás között ott, ahol az előbbinek egyedi tárgya van — a portrénál —, és ahol az utóbbi művészi eszközöket használ.

Így Tiziano portréiról: „Olyan egyénien lépnek eléink és olyan fogalmat adnak a szellemi elevenségről, amelyet egy valósággal előttünk lévő fiziognómia nem ad meg. Úgy vagyunk velük, mint nagy tettek és események leírásával, amelyet egy igazán művészi történetíró nyújt: sokkal magasabbrendű, igazabb képét adja a tetteknek és eseményeknek, mint amilyen az a kép volna, amelyet saját szemléletünk alapján nyerhetnénk. A valóság túl van terhelve jelenségekkel mint olyanokkal, mellékes dolgokkal és esetlegességekkel, úgy hogy gyakran nem látjuk a fáktól az erdőt, s gyakran a legnagyobbat úgy engedjük elmenni mellettünk, mint egy közönséges, mindennapos esetet. Csak a bennük lakozó értelem és szellem tesz eseményeket nagy tettekké, azt pedig a valódi történeti ábrázolás adja meg nekünk, amely mellőzi a pusztán külsőlegest, s csak azt domborítja ki, amiben ama belső szellem elevenen kifejti magát. Ilyképpen a festőnek is az alak szellemi értelmét és jellemét kell művészetével eléink állítania. Ha ez tökéletesen sikerül, akkor azt lehet mondani, hogy az ilyen arckép mintegy találóbb, az egyénhez hasonlóbb, mint maga a valóságos egyén.”<sup>18</sup>

Itt a „művészi történetírás” lesz a képzőművészet modellje — így tehát Hegel az ellenkező irányban érvel. Véleményem szerint teljesen igaza is van, amennyiben

<sup>17</sup> Uo. 133. o.

<sup>18</sup> Uo. III. köt., 80—81. o.

aláhúzza a művészi momentum szerepét a történetírásban. Úgy tűnik nekem, ezt a gondolatot részletesebben is meg kell alapozni abból az összefüggésből kiindulva, amelyet Marx dolgozott ki az elvonttól a konkrétig való fölemelkedésről, a történelmi valóságfolyamatra vonatkoztatva. Csak az ábrázolásban — vagyis az átlátszóvá tett, ismét a jelenséghez visszavezetett, szemléletes alakban reprodukált történelemben — teljesedik ki és fejeződik be a történész megismerési folyamata! Különben a történész vagy teoretikus marad, aki rátalál ugyan az általánosra, de nem az általános és egyedi dialektikáját átfogó folyamatra, vagy pedig elvesz az anyag elemzésében, megelégedve arról, hogy a kutatási módszer nem ábrázolási mód.

Am éppen itt kínálkoznak további szempontok. Először is nyitva marad a kérdés, hogy miben is áll az általános, mit kell történelmileg lényegesnek tekinteni. Hegel idealizmusából, államértelmezéséből a kiválasztás, értékelés és interpretáció olyan módjai következnek, amelyek éppen a materialista szempontból fontosat fedhetik el. Ha az emberi gyakorlat objektív—anyagi összefüggéseit, a társadalom gazdasági életének termelőit és politikai színpada főszereplőinek társadalmi és gazdasági meghatározottságait stb. vizsgáljuk, akkor másfajta általános mutatkozik, a Hegel számára lényegi átfogóbb összefüggésekbe helyeződik, a nagyság és jelentőségteljesség más mércéjét kell alkalmaznunk, csődöt mond a teleológiai történelmi fejlődés hegeli konstrukciós elve.

Itt azonban nemcsak az „általános”, hanem annak a különöshöz, a tömegeshez, a „mindennapihoz” fűződő viszonya, történetileg változó megjelenése is vitatandó, mind szociológiai, mind ismeretelméleti szempontból. Ha eltekintünk a történelmi események tömeges tapasztalatától, akkor hiányozni fognak a láncszemek ahhoz, hogy a cselekvési célokat és motívumokat megérthessük, és szét fog szakadni az egésznek az az összefüggése, amely nélkül nem tudjuk megmagyarázni, mi miért, hogyan, kinek és milyen következményekkel jelent meg, ami pedig a maga részéről szintén a tömeges egyéni cselekvés összefüggése. És újonnan lép a történetírás fényébe a produktivitás, eredetiség, a névtelenek, névtelennek megmaradottak nagysága . . . — nagy terület ez, többször kerül szóba a művészet története során, mint azt az állameseményekre orientált történetírás sejtette.

Ha most a költészet oldaláról próbáljuk meghatározni a költészetnek a prózához és a történetíráshoz való viszonyát, akkor a hegeli esztétika egészének alapkérdéséhez jutunk el, annál is inkább, mivel a költészet Hegel számára a legáltalánosabb, a korlátozottságoktól leginkább mentes, a filozófiai megismeréshez legközelebb álló művészet. Az eddig kifejtettek előföltevése az a hegeli tézis volt, hogy „a művészet és a költészet számára a hőskorszakot kell vindikálni”, amely elmúlik az állam keletkezésével. „Csak az állam hoz olyan tartalmat, mely nemcsak alkalmas a történelem prózájára, hanem azt magát létre is hozta.”<sup>19</sup> És ez a prózai történelem átfogja — túl az előtörténeten — a tulajdonképpeni fejlődést, a „világtörténetet”, amelynek útja a

<sup>19</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, 1979, 123. o.

keleti népektől Görögországon és Rómán át a germán világhoz, s így a modern társadalomhoz vezet. Ez az út nem más, „mint a szellem megvalósulása és vele a szabadság fogalmának fejlődése”, ahol is az „állam a szabadság világi megvalósulása”.<sup>20</sup>

A történetírás és a költészet szembeállításából adódik, hogy a költészet meghatározásának alapproblémája a „próza” meghatározása. A próza mint valóságstruktúra történelmileg úgy jelenik meg, mint ama hőskor ellentéte, amely az egyén és a társadalmi-általános, a szubsztanciális azonosságával tűnik ki. Ezen az azonosságon alapszik „költői” jellege. Így a művészet, mint történetileg teremtett szépség, a próza ellen irányul, átalakítja a prózai valóságanyagot, de csak azért, hogy kimondja a történelem prózai—empirikus alakban megjelenő „igazságát”.

Mármost Hegel számára a történelem és a művészet alanya végeredményben azonos. A művészet az önmagát a történelemben „megvalósító” szellem öntudatosulása a szemlélet formájában. Ha azonban a szépség, mint a szellem adekvát megjelenése, mint az „igazság” alakja, a történelem prózájából egyfelől az előtörténet „hőskorába”, mint valóságstruktúrába, másfelől pedig a művészetbe, a történelmileg teremtett szellemi szépségbe, mint a valóságpróza átalakításába, utasíttatik, a művészet viszont specifikus történeti alkotófolyamatként mégis érzékileg kifejezi a próza által elfedett igazságot, akkor ebből az következik, hogy a valóság mint próza és a művészet mint teremtett szépség közti viszony Hegel művészetfölfogása számára konstitutív jelleggel bír; hogy e viszonyban általános—szisztematikus ontológiai és gnoszeológiai meghatározások kötődnek össze történelmi-társadalmi meghatározásokkal; valamint hogy a művészet valósághoz fűződő viszonyának meghatározása elszakíthatatlan a meghatározott történelmi valóság filozófiai interpretációjától, ez pedig az abban működtetett gyakorlati és ideológiai viszonyoktól. Nem szabad a történelmi világ hegeli visszatükrözését e világgal azonosítanunk, hanem föl kell tennünk magunknak a kérdést, hogy milyen objektív realitást hogyan lehet gondolatilag megragadni, miért így gondolják el, milyen az a hozzá való viszony, amelyet a benne működő objektív életösszefüggés kivált, s a filozófiai interpretáció közvetít.

## V. A MŰVÉSZET ESZMÉNYE ÉS A VALÓSÁG PRÓZÁJA

Hegel a költőit, a művészet specifikumát a művészeteszményben jelöli meg. Ebben foglalja össze művészet és valóság viszonyát: „az eszmény természete tehát a külsőleges létezésnek a szellemibe való visszavezetésében rejlik, úgy, hogy a külső jelenség a szellemnek megfelelően egyben a szellem feltárásával válik. Ez a bensőre való visszavezetés azonban nem jut el egyúttal az absztrakt formájú általánosig, a *gondolat*

<sup>20</sup> Uo. 745—746. o.

végletéig, hanem megáll abban a középpontban, ahol a csak-külsőleges és a csak-belső egybeesnek. Az eszmény eszerint az egyediségek és esetlegességek övezetéből kivont valóság, amennyiben a benső ebben az általánoshoz emelt külsőlegességben maga mint *eleven individualitás* jelenik meg. Mert a szubsztanciális benső tartalmat magában hordozó és azt egyúttal önmagán külsőleg megjelenítő individuális szubjektivitás ebben a középhelyzetben áll, ahol a tartalom szubsztanciális jellege nem léphet előtérbe absztrakt módon magáért-véve, a maga általánossága szerint, hanem még az individualitásba zárt marad és ezáltal egy meghatározott létezéssel összefonódva jelenik meg, amely létezés a maga részéről is, kibontakozva a pusztá végeességből és feltételezettségéből, szabad összhangban egyesül a lélek bensejével.”<sup>21</sup>

A csak formai szépséggel szemben hangsúlyozza a következőket (és ez a művészeteszmény klasszikus példája): „A görög istenek eszményei [...] individuumok, amelyekből az általánosságon belül nem hiányzik a karakterisztikus meghatározottság sem. Az eszmény elevensége mármint éppen azon alapszik, hogy az a meghatározott szellemi alapjelentés, amelynek ábrázolódnia kell, teljesen átdolgozza a külső megjelenés, testtartás, helyzet, mozgás, az arcvonások, a tagok formája és alakja stb. valamennyi különös oldalát, úgy, hogy semmi sem marad üres és jelentés nélküli, hanem minden mozzanat ama jelentéstől áthatottnak bizonyul.”<sup>22</sup>

Első pillantásra a művészet és valóság viszonyának ez a meghatározása metodológiai jellegűnek látszik — a valóságanyagnak művészileg eszményi alakzattá történő ideális feldolgozásáról esik szó benne. Ennek magjaként Hegel az „egyéni szubjektivitást” jelöli meg, amelynek szubsztanciális tartalma külsejében elevenen és adekvát módon jelenik meg. Mégis már az a meghatározás, hogy a szellem a külső létezésnek reá történő visszavezetése során „lelepleződik” — amiben a megismerés teljesítménye fejeződik ki —, valamint a „végeesség” és „egyéni szubjektivitás” között megállapított ellentmondás is világossá tesz, milyen tartalmat és súlyt kapnak ezek a meghatározások Hegel filozófiai összkoncepciójától.

Az eszmény úgy fogalmazza meg a „művészeti szépséget, mint a szépség eszméjének egyedül megfelelő realitást”, mert az empirikus realitás az „eszmét” érzéki megjelenésében jeleníti meg adekvát módon, bármennyire is az eszme az alanya és a szerzője végső soron — s így a szép nem más, mint az eszme érzéki látszata, avagy érzéki megjelenése. Következésképpen — és ez Hegel idealista konstrukcióján belül következőes — a szépség hiánya a véges valóság és a fogalom viszonyából származik. A fogalom megvalósítja ugyan magát a véges valóságban, de nem jut, illetve nem juttatja magát adekvát, manifeszt realitáshoz. A művészeti szépség szükségszerűsége így Hegel számára a természet és a történelem véges közvetlen valóságának hiányosságából származik, mely hiányosságok elsődlegesen nem esztétikai természetűek, tehát nem csupán a művészi leképezésre vonatkoztatva lépnek föl, hanem

<sup>21</sup> Hegel: *Esztétikai előadások*, i.k., I. köt. 160. o.

<sup>22</sup> Uo. 177. o.

objektív strukturális természetűek, s már belső szellemi lényegükre, végső soron tehát a szellemre mint a lét szubsztanciájára és szubjektumára vonatkoztatva is előtűnnek.

Az emberen kívüli természet korlátozottságai abban foglalhatók össze, hogy „csak meghatározatlan és egészen korlátolt lelkiség kerül napvilágra”<sup>23</sup> benne, hogy tehát híjával van az eszmei szubjektivitásnak; a vizsgált összefüggés szempontjából azonban még fontosabb az emberi valóság realitásának hegeli jellemzése: „Itt tárul fel a próza teljes szélessége az emberi létezésben.”<sup>24</sup>

Mert a valóság maga „látszólag önálló individuumok és hatalmak közt fennálló szükségszerű viszonyok rendszere, amelyben minden egyedit eszközül használnak fel számára idegen célok szolgálatában, vagy minden egyedinek a számára külsőlegesen mint eszközre van szüksége”.<sup>25</sup> Az emberre is ez áll: „Az individuum, ahogyan hétköznapiaságok és a próza e világában megjelenik, ezért nem saját totalitásából tevékeny, s nem önmagából, hanem másból érthető meg. Az egyedi ember ugyanis külső behatásoktól függ, törvényektől, állami intézményektől, polgári viszonyoktól, amelyeket készen talál és amelyek előtt fejet kell hajtania, akár saját bensejéhez tartoznak, akár nem.”<sup>26</sup> Hiányzik itt az „önmagából-való lét”: „Ez a világ prózája, [...] a végesség és változékonyság világa, a relatívba-bonyolódásnak és a szükségszerűség ama nyomásának világa, amelynek hatása alól az egyedi nem képes kivonni magát. Mert minden egyedülálló eleven megreked abban az ellentmondásban, hogy önmagáért véve, ilyen lezárt egységként létezzék, de ugyanígy függjön is mástól; a feloldásért vívott küzdelem nem jut túl a kísérleten és a szakadatlan harc továbbhúzódnán.”<sup>27</sup>

Ez a kölcsönös függés, relativitás, meghatározottság megakadályozza, hogy az ember magát önmagából meghatározó lényként, s hogy a szépség itt belső szükségszerűségből szabadon megjelenő tartalomként jelenjék meg.

„A természeti élet [...] nem jut túl az érzékleten, amely *magában* marad, anélkül, hogy totálisan áthatná az egész realitást — s ezenkívül magában véve közvetlenül feltételezettnek, korlátozotttnak és függésben-lévőnek érzi magát, mivel nem önmaga révén szabad, hanem más által meghatározott. Hasonló sors lesz osztályrésze a szellem közvetlen, véges valóságának a maga tudásában, akarásában, eseményeiben, cselekedeteiben és sorsaiban.”<sup>28</sup>

Ez a történelmi-emberi világra vonatkozik. „Ez az egész, mint egész, megfelelő ugyan a maga fogalmának, anélkül azonban, hogy totalitásában manifesztálódna; ily módon benső marad csupán, s ezért csak a gondolkodó megismerés benseje számára létezik, ahelyett, hogy mint teljes megfelelés látható módon kilépne a külső realitásba,

<sup>23</sup> Uo. 137. o.

<sup>24</sup> Uo. 152. o.

<sup>25</sup> Uo. 151—152. o.

<sup>26</sup> Uo. 152—153. o.

<sup>27</sup> Uo. 153—154. o.

<sup>28</sup> Uo. 155. o.

és szétszórtságából visszarendelné az ezernyi egyediséget, abból a célból, hogy *egyetlen* kifejezéssé és *egyetlen* alakká összpontosítsa őket. Ez az oka annak, hogy a szellem sem képes megtalálni a létezés, annak korlátozottsága és külső szükségyszerűsége végességében igazi szabadságának közvetlen látványát s élvezetét, és e szabadság szükségletét ezért kénytelen magasabbrendű talajon realizálni. Ez a talaj a művészet, a művészet valósága pedig az eszmény.”<sup>29</sup>

Ezek szerint a művészet általánosan ellentmond a valóságnak mint prózának. A valóság próza, mert a „szellem” nem talál benne élvezetet, nem pillantja meg benne „szabadságát”. Gondolatilag le tudja bírni ezt a prózát: belső összefüggéseinek irányában. A próza megismerhető realitás, törvényszerű stb. Ily módon — éppen középpontjaiban, mint például az államok történetében és világtörténeti folyamatokban — egészében megfelel „fogalmának”. Ám ez mint „benső” csak a szétszórtságban, lényeges és lényegtelen, szükségyszerű és véletlen stb. egymásbakeveredésében manifesztálódik, jelenségének külsőjében lesz érzékileg jelenlévő, nem áll össze egyetlen alakká. A „historikus” és a „filozofikus történelem” képesek ezen áthatolni, ám a próza megakadályozza, hogy költői jelleget ölthessenek.

De a nehézség itt először is a „szellem” fogalmában áll. Itt Hegel egyfelől spekulatív objektív-idealista konstrukciója szerint ad feleletet, az eszmény dedukciójában — másfelől azonban ad egy konkrét feleletet is, hiszen szerinte a szellem mint abszolút csak a valóságosban, tehát csak a valóságos emberekben valósul meg. A két felelet mégis közvetíti egymást.

A szellem — mint a lét szubjektuma — lényege szerint gondolkodás, innen Hegel esztétikájának intellektualizmusa. Mivel koncepciójában az ember tevékenysége — a gondolkodás — és eredménye, a gondolat, az önmagát gondoló és a valóságos létet saját realitásaként teremtő, önmagát önmagában dialektikusan megvalósító eszmévé idegenül el — nem más ez, mint a valódi, objektív elidegenedés tükörképe —, ezért a „szabadság” e gondolat minden emberit transzcendáló szabadságaként jelenik meg. Mivel ezt Hegel csak az emberi tevékenységben és gondolkodásban találja meg, és mivel a spekulatív gondolkodás nem lehet semmi más, mint egy valódi történeti ember gondolkodása önmagáról és világáról, kérdés, milyen igazság mondatik ki és búvik meg ebben a spekulatív, feje tetejére állított formában. Ha Hegel a prózát egyfelől általános-ontológiaiilag az általános és az egyedi, a szükségyszerűség és a véletlen, a jelenség és a lényeg viszonyával jellemzi, másfelől azonban történetileg meghatározottnak tekinti, ha tehát gnoszeológiai és történeti összefüggések egymást közvetítik itt, akkor fölvetődik a kérdés, miféle meghatározott szabadság, kinek a szabadsága az, amely nem teljesül be prózában, és megfordítva, miféle szabadság teljesül be a költészetben. Mi villan fel abban a — bizonyosan nem pozitív értékhangsúllyal tett — hegeli megállapításban, hogy „a rabszolgával veszi kezdetét a próza [...]”?

A költészetnek miféle normája származik ebből a művészetideálból, amely a valóság lényegét célozza meg? „A művészileg alkotó ember azonban egy egész világ,

<sup>29</sup> Uo. 156. o.



tele tartalommal, amit elrabolt a természettől és olyan kincssé halmozott a képzet s a szemlélet tágas birodalmában, amelyet mármost egyszerű módon, a realitás hosszadalmas feltételei és elrendeződései nélkül szabadon önmagából visszaad.”<sup>30</sup> A — magában véve — materialista gondolat mély megfogalmazása ez! De mégis hogyan és miben teljeseedik be a termelésnek ez a szabadsága, és milyen viszonylatban szabad „az” ember? Hogyan jelenik itt meg az ember valóságos világa, ha a művészet, mely e világ „igazságát” kimondja, egy olyan eszményben teljeseedik be, amely „a külsőlegesen önmagával egyesülve szabadon, önmagára támaszkodva, érzéki módon boldogan magában, önmagának örülve és önmagát élvezve”<sup>31</sup> áll előttünk. Ez Hegel számára már nyilvánvalóan a történelmi múlté, mert a művészet ideje lejárt. Mindazonáltal ennek az értékelésnek az alapja az igazság és szépség azonosságának gondolata. El tudjuk-e még gondolni az első tézist a másodikkal együtt? A létnek micsoda harmóniája és szubjektivitása fejeződik ki ebben, micsoda világszemlélet lopózik itt a valóság neki ellentmondó prózája mögé, mintha ennek lényege volna, ha a klasszikus tökéletességekben a szépség boldogsága mint megjelenő igazság boldogíthat?

Nézzünk végig művészeti tapasztalatunk látóhatárán: Érvényes-e Hegel mércéje Michelangelo rabszolgáira és prófétáira? Alkalmazható-e *A tékozló fiú visszatérése*nek rembrandti ábrázolására? Összeegyeztethető-e Goyával? Hol maradnak ezek az eszményítések, ha Brecht *Utódaihoz* c. versét vagy Celan *Halálfűgáját* olvassuk?

A miénk-e, sőt, egyáltalán átélhető-e még az a világ, ahol a szépet mint az igazi érzéki megjelenését gondolják el? Isten régen halott — származékai, mint a hegeli eszme is, a filozófiai illúziók múzeumának kimérái, és idevándorol maga a csalódott vallásos értelemvárás ateizmusa is. Azonosítható-e „az” igazsággal, alkalmazható-e még rá a „szépségben” tudatosuló harmónia és igazolás? Ha ennek az azonosságnak az alapja az Isten által alkotott és betöltött, ily módon értékkel fölruházott lét szemléletében van, akkor ennek megőrzése az esztétikai elméletben a teológiából visszamaradt illúzió, tartalma szerint illúziószükségletből végrehajtott öncsalás. Hegel, illúzió és dezillúzió között, megszüntette az esztétikai illúziót, hogy megőrizze az idealista-teleologikust: a világtörténetet mint teodíceát.

És mégsem gondolható el művészet a szépségre való vonatkoztatás nélkül, mégsem lehetséges a rút rútként való meghatározása a szépség mércéje nélkül, nem állapítható meg az igazság a művészetben anélkül, hogy azt a szépségre ne vonatkoztatnánk. [...]

## IX. A MEGBÉKÉLÉS IDEALIZMUSÁNAK SZÉTTÖRÉSE

És mégis: a költészet és a próza alternatívája többet fejez ki — direkt és indirekt módon egyaránt. Nemcsak magának a polgári életnek a belső ellentmondásosságára mutat rá. Olyan mozzanatokat is tartalmaz, amelyek Hegel rendszerén, szépségnormáján és alternatívájának statikusságán túlmutató objektív folyamatokat

<sup>30</sup> Uo. 167. o.

<sup>31</sup> Uo. 161. o.

tükröznek. Mindebből a költőinek és prózáinak más, az eddigiektől eltérő fogalma adódik. Ezt fogjuk most megvizsgálni — és ez az út ismét Hegel filozófiai-ideológiai álláspontjának alapkérdéseire fog elvezetni. A választ, amelyet a hegeli reflexió számára immanens problémafelvetés csírájában már tartalmaz, maga a valóságos fejlődés, a társadalmi ellentmondások objektív mozgása és a nekik nyelvi kifejezést adó művészet fejlődése szolgáltatta, különösen a költészeté, amely nemcsak ábrázolja őket, de maga is artikulációjuk formája, mozgásuk orgánuma.

Először is, a filozófiai belátás szükségszerűen mutatja be, s ezzel igazolja a polgári élet prózáját. De már a prózának-minősítés is kritikai mozzanatot hordoz. Arra mutat rá, hogy itt — a költőinek kritikai mérceként történő alkalmazásában — kielégítetlen szükséglet tudatosul. Ezt a prózát az abszolút eszme önmegvalósításának egész világtörténelmi útja legitimálja filozófiailag. Ám Hegel mégis fölmutat egy olyan szükségletet, amely élénken követeli, amit e legitimált, szükségszerű, filozófiailag fölfogott és szankcionált valóság megtagad: „Az ilyen valóságos individuális totalitás és eleven önállóság érdeke és szükséglete azonban sohasem szűnik és nem is szűnhetik meg számunkra, értékelhetjük az állapotok lényegiségét és fejlettségét a művelt polgári és politikai életben mégoly üdvösnek és ésszerűnek.”<sup>32</sup>

Miféle szükséglet az, amely a prózai jelen ésszerűségének minden belátása ellenére is ilyen eleven? Mire irányul? Milyen eredménnyel?

„Ebben az értelemben csodálhatjuk a fiatal Schiller és Goethe költői szellemét — kísérleteket tettek arra, hogy az újabb kor e készentalált viszonyai között viasszezzék az alakok elveszett önállóságát. Mit látunk azonban, hogyan váltja valóra ezt a kísérletet Schiller, első műveiben? Csupán az egész polgári társadalom elleni lázadással.”<sup>33</sup>

Ez az egész polgári társadalom elleni lázadás pedig csak tragikusan vagy komikusan végződhet. Hegel történetileg nézi ezt a konfliktust. Tragikusan bukik el Götz, komikusan Don Quijote, tragikusan bukik el Wallenstein — a *Haramiák* azonban nem vívja ki Hegel elismerését: „[...] ha tragikus is ez a haramia-eszmény, mégiscsak serdülő fiúk előtt lehet csábító”.<sup>34</sup>

Így ismeri el Hegel a valóságos individuális totalitás és az eleven objektivitás érdekét és szükségletét a próza és a valóságos polgári életrend ellenében; mégis megvallja az alany elkerülhetetlen tehetetlenségét e renddel szemben, az efféle lázadás elkerülhetetlen bukását azzal a renddel szemben, amelynek történelmi ésszerűségét és szükségszerűségét be kell látni. Vonatkozzanak bár a példák korábbi korszakokra, mégis a jelenlegi polgári társadalom lebeg Hegel szeme előtt, mint a történelmileg szükségszerű létesülés (Werden) eredménye. S ez a rend törvényszerű és szükségszerű, tanítja filozófiai elmélete; a világtörténelem olyan, amilyennek lennie kell, az

<sup>32</sup> Uo. 198. o.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Uo. 199. o.

egyéneknek mint előrehaladása eszközeinek, szolgálniuk kell őt, a világtörténelmet nem érdekli, hogy boldogok-e vagy boldogtalanok, a világtörvény nem az egyesekért van.

Két aspektus kínálkozik itt elemzésre. Először: Hegel világtörténelmi koncepciója, melyben a produktív szubjektivitás spiritualizálja és historizálja a panteisztikus „természetet”, abban nagy igazán, hogy belelát az objektív történelmi folyamatok dialektikájába és szükségszerűségébe, s konstatálja hatalmukat. E koncepciónak megvan az idealizmusból fakadó fonákja is: a világszellem úgy bánik szubjektumaival, mint a tőke a termelőkkel: célja eszközeiként. Ám a filozófiai konstrukció örökkévalóvá teszi a történetileg szükségszerűt és szükségszerűen mulandót. Sőt, az a körülmény, hogy Hegel az emberek kezelésének ezt a módját, az abszolút erőhatalmat (Gewalt) igazolva, átviszi az államra mint az erkölcsi eszme valóságát, hogy tehát a civilizatorikus haladás objektív dialektikájának ezt az önmagában is fonák tükröződését olyan szubjektív interpretációs módozatba fordítja át, amelynek számára az uralkodás tárgya a maga individualitásában semmi, nem több, mint „világtörténelmi” célok eszköze — nos, ez a körülmény rettenetes következményekkel jár, mint azt a Hegellel való fasiszta visszaélés megmutatta (ami egyébként csak egyik változata volt a fasiszta apológiának).

A másik aspektus magával az individuummal kapcsolatos, a társadalmi valósághoz való viszonyában. A szükséglet meg nem haladott ellentmondást teremt szubjektivitás és objektivitás között.

Hogy micsoda potenciális aktivitás rejlik az önálló totalitás szükségletében, azt maga Hegel világította meg a legjobban: „Mármost, mivel az érdekek és célok tartalma csak a szubjektívnek egyoldalú formájában létezik, s mivel az egyoldalúság korlát, ezért ez a hiány egyúttal nyugtalanságnak, fájdalomnak bizonyul — negatív valaminek, aminek megszűntén fel kell emelkednie, és ami ennél fogva arra kényszerül, hogy orvosolja az érzett hiányt, hogy túlhaladjon a tudott, elgondolt korláton. Mégpedig nem abban az értelemben, hogy a szubjektív számára egyáltalán ne hiányozzék a másik oldal, az objektív, hanem abban a meghatározott összefüggésben, hogy ez a hiány magában a *szubjektívben* és a *szubjektív* számára *önmagában* legyen olyan fogyatékoság és tagadás, amelyet ismét tagadni igyekszik. Önmagában véve ugyanis, fogalma szerint, a szubjektum *totális* — nemcsak benső, hanem éppen annyira ennek a bensőnek realizációja a külsőn és a külsőben. Ha mármost egyoldalúan *csupán* ilyen formában létezik, akkor éppen ezzel keveredik ellentmondásba: fogalma szerint egész, egzisztenciája szerint viszont csak az egyik oldal. Az élet ennél fogva azzal válik afirmatívvá, hogy megszünteti az ilyen önmagábanvaló tagadást. Csupán az eleven természetek magasabbrendű kiváltsága, hogy véghezvigyék az ellentét, az ellentmondás és az ellentmondás feloldásának folyamatát; ami eredeténél fogva *csak* afirmatív, és afirmatív is marad, élettelen és az is marad.”<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Uo. 98. o.

Az egyéni totalitás és önállóság szükségletében rejlik következésképpen az energia ennek lét szerinti megvalósításához. Ami itt szükséglet, azzal már találkozunk művészeti szépség formájában való beteljesülésekor.

Egyéni totalitás és önállóság jellemzi egyben azt a módot is, ahogyan az eszme mint szubjektivitás a művészet szépségében megjelenik; ilyen szépséget az eszme a valóságban nem tud megjeleníteni. A modern világállapot prózaiságát, az eszményi világállapot költőiségével való ellentétében, Hegel ugyanazzal indokolja, amivel — persze elvontabb formában — azt, hogy a valóság, a véges valóság a természetben és a történelemben egyaránt elmarad a fogalom adekvát megjelenésétől, a szépség eszményétől — amiből azután a művészet szükségszerűsége következik. Az utóbbi meggondolás tartalmilag az előbbi általánosítása, spekulatív megkettőzése. Az idealista létrehozás-konstrukció föltételezi, hogy az eszme éppoly kevésbé találja meg igazolását és adekvát megvalósulását az általa létrehozott valóságban, mint az egyéni szubjektivitás a történelmileg létrehozott polgári világban. A spekulatív megkettőzés semmit sem változtat a tartalom azonosságán. És amennyire az eszmének nincs hatalma arra, hogy saját termékét és önmagának azt az alakját, amelyet a prózai valóságban ölt, önmagával adekváttá tegye, éppoly kevésbé van az egyéni szubjektumnak hatalma a tevékenységében és tevékenysége által, a sok egyén tevékenysége révén megvalósuló társadalmi objektivitás, a társadalmi általános, a valós társadalmi viszonyok és hatalmak fölött.

Csak az abszolút szellem alakjaiban lel rá az eszme mint szubjektum a számára adekvát érzéki megjelenésre, elképzelésre, fölfogásra — csak ezekben ébred öntudatra; csak a társadalmi tudat világnézeti formáiban tehát, miként az egyéni szubjektumok is csak ezekben tudják kiszabadítani szellemüket a végesség kötelékeiből. Mint totalitásigénylő szubjektumok, „magasabbrendű, szubsztanciálisabb igazság tájkára” vágynak, „ahol a véges valamennyi ellentéte és ellentmondása a maga végső feloldására — a szabadság — a maga teljes kielégülésére találhat”.<sup>36</sup> Ez a vallás szférája: „az az általános szféra, amelyben az egyik konkrét totalitás az ember számára tudatosul, mint saját lényege és a természet lényege, és csak ez az egyik igazi valóság bizonyul számára a különös és véges fölötti legmagasabbrendű hatalomnak, amely hatalom magasabb és abszolút egységre vezet mindazt, ami szétszakított és ellentétes”.<sup>37</sup> Ez az azonosság és harmónia, amely a vallás szférájában mint „igazság”, mint a lét igazsága és mint megbékélés megváltó tudatosságra emelkedik, a hegeli dialektika fő hibájának következménye. A fiatal Marx fölismerte és pontosan megfogalmazta ezt: „Hegel fő hibája abban áll, hogy *a jelenség ellentmondását mint a lényegben, az eszmében való egységet* fogja fel, holott persze valami mélyebb a lényege, tudniillik egy *lényegi ellentmondás*.”<sup>38</sup> A gondolati eszköz, amellyel a „lényeg” végső egysége a jelenség ellentmondásai ellenére is megőrizhető, nem más, mint a szellemnek

<sup>36</sup> Uo. 101. o.

<sup>37</sup> Uo. 102—103. o.

<sup>38</sup> *A hegeli államjog kritikája*, Marx és Engels Művei, I. köt. 294. o.

mint szubjektivitásnak a koncepciója. Ennek az egységnek mint szubjektivitásnak csak eszközként van szüksége az ellentmondásra, hogy egységét kibontakoztathassa.

Hegel konstrukciójának közelebbi vizsgálata azonban azt mutatja, hogy közvetett módon sokkal többet tükröz a viszonyok valóságából, mint ahogyan azt közvetlenül állítja.

A „vallás” meghatározása nincs híjával minden iróniának. A vallás a szubjektív és objektív, általános és egyedi, lényeg és egzisztencia, fogalom és jelenség kibékülése a totális azonosságban és szabadságban. S ami a gondolkodásban és a képben kibékítettként jelenik meg, az egyben megszervezi az immár fogalmilag megragadó szubjektivitásnak a valósághoz való viszonyát is: ez megbékül és azonosul a valósággal, mert ennek „igazsága” és „lényege” a meghaladott ellentmondás. Ám a valóság ugyanakkor érintetlen marad tőle. Prózája igazolódik. Nem lesz költőibb, nem lesz szebb. Csak a szellemben jelenik meg a szép a valóság belső igazságaként, amelynek a külső ellentmond. Innen nézve a vallás, az abszolút szellem szférája tehetetlennek tűnik föl a valósággal szemben — és a szubjektum is hiába békül meg vele, semmit sem változtat ezzel valódi ellentmondásosságán, végességén. A szellem immár nem változtató módon viszonyul a valósághoz, ahogyan a szükséglet követeli, hanem alkalmazkodó módon, hiszen a valóság ésszerű és szükségszerű. Funkcióját tekintve az abszolút szellem szféráját Hegel olyan útként ábrázolja, amelynek során a véges individuum tiltakozása és ellenkezése illúziók által közvetített igenléssé alakul át.

Azt is láttuk azonban, hogy Hegel az eszményi állapotot (és implikációit), éppen eszményi jellege miatt, a polgári világ reális és prózai állapotának tagadásaként fejtette ki. Annak volt ez beteljesülési képzete, amit a totalitás és önállóság szükséglete hiába keresett. Az eszményi állapot ennyiben utópia volt: az adott történelmi valóság tagadása és a valóságos individuális totalitás lényegének beteljesülése, olyan látszat, amely szerint a szubjektív igazolásra talál az objektívben.

A művészeti szépség ily módon ellentmond a valóságnak. Ezt az ellentmondást Hegel nem energikus viszonyként értelmezi. Az ellentmondás ezért megdermed. Szépsége, képként, önmagában nyugszik. Ezért ez az ellentmondás éppennyire megbékélés is a valósággal az illúzió által; harmóniája mintha a valóság igazi lényege volna.

A spekulatív megkétszerezés misztifikálja, hogy a valóságnak való ellentmondás a valóság immanens sajátsága, annak lényegi ellentmondásosságából származik.

Hogy a szellem a valódi hatalom, az csak az eszmei megbékélésen belüli belátás. A valósággal szemben a szellem tehetetlen. Ezért száműzetik az utópia a múltba, ezért jelenik meg a művészeti szép meghaladott utópiaként, s ezért válik a saját végessége elől menekülő, abszolút szellem önálló szférájává. Az utópia nyugalommá, a prózai valóság mozdulatlan ellenpárjává rögzül: az általa meg nem valósított szabadság szentélye lesz.

Ennek viszont következményei vannak a művészet és a műalkotás modelljére vonatkozólag is. Kiemeltetvén a valóságból, a műalkotás kivonja magát annak küzdelmeiből, s formális lezártáshoz jut a szubjektív szép zárt totalitásában.

Formalitása az egész megbékélésének harmóniáját implikálja, amit a való világ megtagad. A műalkotás a maga lekerekítettségében harmonikus világot jelenít meg — azzal az igénnyel, hogy e harmónia a lényegi, szubsztanciális igazságot hirdesse. A klasszikus antik szobor az igazságot, a világot testesíti meg a művészetben. Akár az eszmék megjelenésükben, a szubjektum is harmóniában és azonosságban találja magát az objektivitással: a szépség — mely valójában igazolási viszony — teodiceaként viszonyul a léthez, és Hegel formaeszménye ezen a viszonyuláson alapszik. Éppen azért, mert az eszmény szépsége felhőtlenségében, harmóniájában, nyugalmaiban áll, a szépség legtökéletesebb és legmélyebb kifejlődése — a drámai cselekményben — az ellentmondások kibontakozása és harmóniát hozó meghaladása lesz. „A kollízió viszont megzavarja az igazán valóságosnak és erkölcsinek ezt a harmóniáját és a magábanvéve egységes eszményt disszonanciában és ellentétben tételezi. Az ilyen megsértés ábrázolása következtében ezért megsérül maga az eszmény is, és itt csak az lehet a művészet feladata, hogy egyrészt ebben a differenciában mégse engedje veszendőbe menni a szabad szépséget, másrészt pedig a meghasonlást és ennek harcát csak úgy vezesse, hogy belőle a konfliktusok feloldásán keresztül a harmónia jöjjön ki eredményül és a harmónia ily módon igazán a maga tökéletes lényegiségében emelkedjék ki.”<sup>39</sup> „A tragikus kimenetelben tehát csupán az az *egyoldalú* különösség szűnik meg, amely nem tudott alkalmazkodni ehhez a harmóniához [. . .]”<sup>40</sup> Az örök igazságosságnak harmóniaként kell megjelennie, és magában kell hordoznia a világeszt.

Egymásba szövődik itt az a pszichológiai okozatiság zsákutcájából kivezető mély fölismerés, hogy a drámai cselekvés egysége egy történeti ellentmondás mozgása, és az esztétikailag normatívvá váló teodícia. Győz a világ folyásának harmóniája, igazságossága és ésszerűsége, ezek azok, amik szépségként jelennek meg, és ebben a megjelenésben ismeri meg magát az „eszme” önmagának adekvát képében, itt azonosul egymással a szubjektív és az objektív a képben.

Olyan vonás ez, mely Hegel esztétikáját a művészeti periódus illúzióinak elvi dokumentumává, a művészet önálló birodalmának programjává teszi. Ez egyfelől azt az ellentmondást hordozza, hogy ez a művészeti szféra, és mégiscsak fölveszi magába a történelmi haladás tartalmát és meg is őrzi azt, még ha közben megállítja is a haladást. Másfelől e momentum túlhaladásának kezdeménye is ott rejlik az egyéni önállóság és totalitás szükségletének elismerésében.

Az egyénnek a próza szükségszerűségét és a körülmények, az objektív rend hatalmát illető filozófiai belátása éppúgy nem tudja kielégíteni ezt a szükségletet, mint a művészet szépsége, legalábbis ha ez valódi, reális beteljesülésre törő szükséglete a szubjektumnak. Ez a szükséglet csak a gyakorlatban található beteljesülésre — a valódi szubjektív és objektív gyakorlati dialektikájában.

<sup>39</sup> Hegel: *Esztétikai előadások*, i.k., I. köt. 208. o.

<sup>40</sup> Uo. III. köt., 401. o.

Ezzel szemben a filozófiailag ésszerű viselkedés, amely elismeri a létező szükségyszerűségét, valójában ugyanúgy erőszakot tesz saját szükségletén, mint a valóságban rejlő objektív, általános a szubjektivitáson. A szubjektum bensejében lévő ellentmondás egyben külső társadalmi környezetének és valóságának ellentmondása, magának az objektív polgári rendnek az ellentmondása. Ha a gyakorlati beteljesülés a társadalmi rend elleni lázadésként nyilvánul meg, akkor ezzel egyúttal fény derül e rend általános elnyomó jellegére is. Mivel a szubjektum és objektívitás közötti ellentmondás egyedül a gyakorlat folyamatában mozog, a gyakorlat ellentmondásaként és egyben az emberek közötti antagonizmusként kell realizálnia. Itt kezd Hegel filozófiájának kritikus mozzanata túlmutatni a rendszeren.

Annál is inkább, mert az egyéni totalitás szükséglete nem kognitív beteljesülésre irányul. Ezt csak az eszme spekulatív folyamatában teszi. A megszüntetett elidegenedésnek a művészeti szépben megjelenő utópiája, amely természetesen a múlt és a valósággal szembeni teljes tehetetlenség foglya, az emberi totalitás vonatkozásában történeti analógiákra talál: itt Hegel realizmusa mélyebbre lát, mint elmélete megengedné.

Ha Shakespeare alakjainak totalitását Hegel a polgárháborús helyzetben, történelmi talajukat pedig az állami-társadalmi rend fölbomlásának és újjászerveződésének köztes időszakában találja meg, ez közvetett módon láthatóvá tesz egy olyan lehetőséget, amely az egyéni totalitás megszüntethetetlen szükségletének vonatkozásában mégiscsak kétséggé teszi a polgári rend ésszerűségének belátását.

A hegeli idealizmus, belső előföltévései miatt, erre már nem tud választ adni. Ha föltörjük is a hegeli konzervativizmus burkát, az államnak a társadalommal szembeni primátusa — mely ebből az idealizmusból következik — a lehetséges aktivitást a csak politikai, csak-politikai forradalom határai közé utasítja, mégpedig abban az értelemben, ahogy Marx ezt a politikai forradalmat polgárinak tartotta, szemben az „emberi emancipációval” — hogy ezzel a szocialista átalakulást még túláradó — filozófiai módon megjelölő formulával éljünk. E formula mégis többet tartalmaz a közvetlen politikai és szociális kérdésekre adott feleleteknél. Választ ad arra a kérdésre is, amelyet az egyéni totalitás szükséglete vet föl.

[...]

Amit Hegel az egyéni totalitás szükségletéről szólva felszínre hoz, az túlmutat a polgári személyiségutópia horizontján.

A totális egyéniség koncepciója történelmileg a feudális kötöttségek alól fölszabadult és önmagukat fölszabadító egyének polgári eszményeként jött létre, szemben az abszolutisztikus államgépezettel, a feudális világgal s annak uralmi és integrációs ideológiáival. Az egyén itt mintegy az elnyomott produktív erők összességét testesíti meg, osztályát képviseli általános társadalmi igénnyel.

A forradalom utáni polgári valóság tekintetében — Hegel európai látókörű gondolkodó volt! — ez az eszmény, utópia és valóság ellentmondásával, egyben a kapitalizmus belső ellentmondásosságát is tükrözi: kifejezi az individuumok

alárendelését az elidegenedett viszonyok hatalmának, de a totalitás-igénnyel kifejezi — még az individuumra vonatkoztatva — az új termelőerők totalitásának érlelődését is. Ebből kiindulva azután humanista kritikával lehet illetni a polgári viszonyokat, anélkül, hogy az új termelőerők társadalmi mozgásként tudatosulnának. Ez azonban még túlságosan formális szemlélet lenne. Pusztá műveltségisményként ez a „totalitás” ezoterikus álom maradna — Goethe, Hegellel egyidőben, meg is cáfolta ezt a *Wilhelm Meister tanulóéveiben*.

A „szükségletet” azonban mégis komolyabban lehet venni. Nemcsak annak a közigazgatási rendszerbe belekényszerített és a felsőbbség által megregulázott kultúra- és világnézethivatalnoknak a világfájdalma fejeződik ki benne, aki a művelődéssel próbál kitörni helyzetéből. Ez az integráció maga is a tiltakozó „szükséglet” elnyomása, nem más — bár Hegelnél ez még, a német kispolgáriság és elmaradottság miatt, homályban marad —, mint a tőkének való egyetemes alárendelődés. A „szükséglet” pozitív tartalma — spontán, még a múlt által alakított kifejezési módban —: elsajátítás, kibontakozás, önállóság a közösségen belül, méghozzá egy olyan közösségen belül, mely ezt az önállóságot lehetővé teszi, igazolja és támogatja. A társadalmi valóságban tartalma a valódi szükség lesz, s ennek megszüntetésére tör. Ha a szubjektivitás és objektivitás ellentmondását fejezi ki, az esetben ez az ellentmondás energikus, önmaga föloldása felé hajló viszony. Ez megfelel annak, ami a dialektika hegeli fölfogásában igaz. A műalkotásra vonatkoztatva e szükséglet formálisan a műben elégül ki, tartalmiságát pedig e dialektikusan mozgó valóságból nyeri. Ily módon a művészet — amennyiben nem pusztá cicoma, avagy a hivatalos, az integrációs rend támasza — a költői szubjektivitás és a társadalmi objektivitás konfliktusává lesz. Ez az ellentmondás ösztönzője a művész alkotóképességének, de csak akkor tudja mozgásba lendíteni azt, ha a művész szembeszáll a prózával, ha egyrészt érzi, tudja, tapasztalja az egészet, és ha másrészt nem úgy nyilatkozik meg, mintha ő Isten pusztá szeme volna, mely kívülről tekint a világra, hanem eszmei cselekvésében a világ saját antagonizmusát hozza működésbe. Ez a kettős viszony máris mutatja, hogy itt nem egy részleges társadalmi vagy politikai akcióhoz való csatlakozásról van szó, hogy a szónak ebben a korlátozott értelmében nem valamiféle külsődleges és részleges célra gondolunk, hanem olyan mozgásra, amely az egész felé vezet. Nyilvánvaló, hogy mindez, a kérdésfölvetés jellegét, a megismerés mélységét, az elkötelezettség mértékét stb. tekintve a mozgalmak valódi érettségétől, a társadalmi antagonizmusok kifejlődésének tényleges szintjétől függ. Tendenciájában azonban pontosan ugyanaz fogalmazódik meg ebben, mint amit Marx javasol *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés* c. írásában: a művészet legyen az emberi emancipáció orgánuma, ám semmiképp sem olyan orgánus, amely az emberi emancipáció eredményeit — a keresett, remélt és kitűzött célokat — illuzionista módon, elért állapotok gyanánt ábrázolja. Nem köszönt be itt semmiféle paradicsomi korszak.

Ami Hegelnél megbékélési apologetikába átcsapó utópia volt, mert, illuzórikus módon, a valóság igazságának nyilvánított, azt Marx *A zsidókérdéshez* c. művében



úgy elemezte, mint a polgári társadalom tagja, az önző független egyén és az állampolgár, az erkölcsi személy közötti ellentmondást. Marx következtetése így hangzik: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga ‚force propre-jait’ [tulajdon erőit] *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”<sup>41</sup>

[...]

(Fordította: Baktay Miklós)

<sup>41</sup> Marx: *A zsidókérdéshez*, Marx és Engels Művei, 1. köt. 371. o.

# HEGEL MAGYARUL

CSIKÓS ELLA

Ha szemügyre vesszük Hegel hatalmas — tartalmában, terjedelmében, hatásában egyaránt grandiózus — életművének magyar nyelven való megközelíthetőségét, elsőként az tűnik föl, milyen óriási (több generációs, sőt több korszakos) késéssel követi a magyar Hegel-kiadás a filozófus műveinek megjelenését, ill. a német nyelvű Hegel-kiadásokat. Még ha tekintetbe vesszük is a sokat hangoztatott érvet, hogy ti. a múlt században — és részben e század első felében is — az olvasó-gondolkodó fők számára a németnyelvűség nem volt (ill. lett volna) akadálya Hegel tanulmányozásának, mégis a magyar kulturális helyzet szomorú tüneteként kell értékelnünk, hogy nem kivonatos jellegű, töredékes, megbízhatatlan pontosságú, hanem hiteles, az egyes művek teljes szövegét nyújtó kiadások csak az utolsó három és fél évtizedben jelentek meg,<sup>1</sup> az Akadémiai Kiadó (egy esetben a Gondolat Kiadó) gondozásában, többé-kevésbé folyamatosan, a művek többsége esetében Szemere Samu fordítói táltumára támaszkodva. E kiadói és fordítói törekvések eredményeképpen vált olvashatóvá magyarul — az „Előadások a vallás filozófiájáról” kivételével — valamennyi alapvető Hegel-mű (az olvashatóság minőségére még visszatérünk); várat viszont magára a kisebb (korai, ill. nürnbergi, heidelbergi, berlini) írások, vázlatok, beszédek, levelek megjelentetése. Természetesen a vallásfilozófia ismerete nélkül — bármiképp értékeljük is annak helyét az életműben — nem lehet teljes a magyar közönségnek Hegelről alkotott képe, mint ahogyan a „kisebb” írások (főként a vázlatok és töredékek) sem pusztán „árnyalják” Hegel-megismerésünket és -interpretációnkat. Ugyancsak hézagosan hozzáférhetők magyar nyelven a Hegel-korabeli történelmi-szellemi közegnek irodalmi, tudományos, filozófiai reprezentánsai. Hogy csak a filozófiai műveknél maradjunk, néhány rendkívül fontos írás, így pl. Fichte „Tudománytana”, nincs magyarra átültetve, Schelling művei csak a legutóbbi időben kezdenek nálunk kiadóra lelni, Kant alapvető művei közül pedig az emberöltőnyi ideje megjelent fordítások nyelvezetükkel sokszor legalább annyira akadályozzák, mint lehetővé teszik a gondolati tartalomhoz való hozzáférközést. Többek között így állhat elő az a helyzet, amelyben a hegeli gondolatkinsnek a magyar filozófiai közgondolkodás általi elsajátítása még mindig nem vehető le arról a napirendről, amelyre a múlt

<sup>1</sup> Elsőként, mint ismeretes, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának* I. kötete jelent meg, 1950-ben.

század reformévtizedeiben zajló Hegel-vita, majd Erdélyi János filozófiai munkássága a Hegel-kérdést fölvette.

Ismeretes, hogy Mándi Márton István ígéretes kísérletének a kanti filozófia magyarországi meghonosítására véget vetett előbb a Helytartótanács 1795-ben (Martinovicsék kivégzésének évében) kelt tiltó határozata, majd a *Rosta* 1801-es „lesújtó bírálata” Kantról és a kriticismus tanának hirdetőiről. Hasonló ellenállásba ütközött három évtized elmúltával Hegel filozófiai rendszerének és szellemének importja, amire Tarczy Lajos tett elsőként kísérletet a pápai főiskolán. Ez az ellenállás azonban a megváltozott történelmi helyzetben már nem kerekedhetett fölül anélkül, hogy ne váltott volna ki alakulófélben lévő filozófiai közéletünkben (1830-ban alakult meg az Akadémia Filozófiai Osztálya, a vezető irodalmi folyóiratok egyre inkább engedtek teret filozófiai tárgyú írásoknak stb.) több hullámban zajló, élénk vitát — az első magyar nyelvű, nyilvános, filozófiai tárgyú vitát. A Hegel halála után 2 évvel indult és a *Tudományos Gyűjteményben*, az *Athenaeumban* és a *Figyelmezőben* 1841-ig folytatott, majd a szabadságharc után újrakezdett Hegel-vita<sup>2</sup> azonban, bár meghatározó szerepet játszott a magyar filozófiai nyelv kidolgozásában, s egyáltalán a magyarországi filozófiai eszmélésben, úgy zajlott le, hogy eközben néhány mondatnyi idézeteken kívül nem létezett Hegel-írás magyar nyelven,<sup>3</sup> s a hivatkozások és a magyar nyelvű Hegel-interpretációk lépten-nyomon botladoztak a nyelvi nehézségekben. Itt nem térünk ki azokra a Beöthy Ottó által is jelzett<sup>4</sup> torzításokra, amelyek a Hegelt idézők világnézeti-filozófiai alapállásából szinte szándékoltan adódtak, hanem a tudományos igénnyel Hegelhez közelítő magyar filozófusok elé tornyosult „objektív” nyelvi akadályok közül említünk néhányat.

A magyar (vagy a magyar nyelvben meghonosodott idegen) filozófiai műszavak hiánya természetesen nem korlátozódott a Hegel által alkalmazott kifejezések magyar megfelelőire, de a Hegel-fordításban vagy a rá való hivatkozásban kirívó volt, különösen, mivel maga Hegel is „nyelvújító” módon viszonyult saját anyanyelvéhez. A Hegel-vita során így a vitatkozók és egyben magyar „nyelvújítók” a kisebb kötöttség érzésével és nagy lendülettel, fantáziával vetették bele magukat Hegel magyarításába. Ízelítőül álljon itt néhány, a vitában alkalmazott, de a későbbi nyelvhasználatban meg nem honosodott műszó: *állítmányosság* (dogmatizmus), *dísztan* (esztétika), *egyediség-kettősiség-hármasdiság*, *erőnyileg* (dynamice),

<sup>2</sup> Az ún. Hegel-pórról lásd Horkay László: „A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/5, 925—935. o.; Horkay László: „A magyar nyelvű filozófia története a XVII. sz. közepétől a XIX. sz. végéig”, *Theológiai tanulmányok*, Új folyam 7. kötet, 1977, 72—125. o.; Beöthy Ottó: „A hegeli tanok magyarországi történetéhez (1818—1844)”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/3—4, 249—300. o.

<sup>3</sup> Valószínűleg eredeti nyelven sem foroghatott közkézen sok Hegel-mű, ha tekintetbe vesszük, hogy Hegel Összes Műveire, melynek kiadása 1832-ben indult, a pesti könyvtárak összesen 7 példányban fizettek elő. Vö. Hajós József: „Hazai Hegel-vonatkozások”, *Korunk*, 1970/8, 1209. o.

<sup>4</sup> Beöthy Ottó, i. m. 278—281. o.

*erősítmény* (argumentum), *észleges-tárgyilagós* (szubjektív—objektív), *fejtemény* (probléma), *léte* (Wesen), *öntudalom* (Selbstbewusstsein), *rovázat* (kategória), *állandó* (szubsztancia), *alakoskodás* (formalizmus), *átjátszás* (transzcendálás) stb.

Néhány, Hegel által is alkalmazott alapkategória esetén még a század végére sem alakult ki közmegegyezés a megfelelő magyar kifejezés tekintetében. Erről tanúskodik Bánóczy József cikksorozata a *Magyar Nyelvőr* 1876—1882. számaiban,<sup>5</sup> amelyben részben egyes magyar filozófiai műszavak bírálatát adja nyelvhelyességi szempontból, részben pedig saját javaslatait terjeszti elő még vitatott használatú magyar filozófiai szakszavakkal kapcsolatban, elsősorban adott alapszavak továbbképzésének módszerével, egyképpen küzdve a túltömörítés és a fölösleges rag- és képzőhalmazás ellen. Bírálatában helyesen mutat rá az addigi fordítás-kísérletek ama hiányosságára, hogy „nem vettek figyelembe fogalom-csoportokat, hanem csak egyes fogalmakat”,<sup>6</sup> és saját állásfoglalásaiban valóban szócsaládokat tart szem előtt. Javaslatá pl. az „empfinden” és „fühlen” igék megfelelőire:

<i>empfinden</i> : érzékelni	<i>fühlen</i> : érezni
<i>das Empfinden</i> : érzéklés	<i>das Fühlen</i> : érzés
<i>die Empfindung</i> : érzéklet	<i>das Gefühl</i> : érzet (sentiment), érzelem (affection)

Egyéb javaslatai: *wahrnehmen*: észlelni, *beobachten*: megfigyelni, *bemerkem*: észrevenni; továbbá: absztrakt—konkrét: elvont—összevont, objektív: tárgyilagós, tézis—antitézis—szintézis: tétel—ellentétel—összetétel, positio: tételezés, actus: megtétel, conditio: föltétel (míg hypothesis: föltevés), conclusio: zártétel, kategorikus: tételes. Összehasonlításképpen vegyük figyelembe, hogy a *tézis* a *Philosophiai Műszótárban* (1834) még „a mi áll”, a buzgón nyelvfaragó Imre Jánosnál „tevés”, „állítvány”; a *positio* Imrénél „tevés, igenlés”; az *actus* Apáczainál „cselekedet”, Versegynél (1826) „tétel”, Imrénél „cselekvény, tény”; a *conclusio* Apáczainál „bérekesztés”, Versegynél „végállítás”, Ertseinél „kihozás”, Imrénél „folyam”, Brassainál „kihozomány”; a *kategorikus* Fejérnél „egyenes”, Versegynél „eredeti”, Imrénél „mondatos”, „alkutlan”, „hahogytalan”, Toldynál „törzsökös”. Nem kevésbé változatosak a próbálkozások a szubsztancia-akcidencia-esszencia-attribútum fogalomcsoport magyarázatára: a *szubsztancia* régen (Apáczainál is) „állat”, Versegynél „magavaló”, Imrénél „állany”; az *akcidencia* Barczafalvinál „hozzálmány”, Ruszeknél „mivoltatlan”, Imrénél „esedék”, Thezarovichnál „rajtatforma”. Az *esszencia* a nyelvújítóknál „belzék”, „milét”, „belsőny”, „léte”, „önség”, míg az *attribútum* „címer”, „jegy”, „sajátság”. Bánóczy idevonatkozó javaslata: szubsztancia: állomány, akcidencia: járulék, attribútum: tulajdonítmány, szubsztrátum: álladék, *Beschaffenheit*: mivolt. A „dynamis-energiá”-ra a „lehetség-valóság” mellett kardoskodik, a „receptivitás-

<sup>5</sup> Bánóczy József: „A bölcsélet magyar nyelve (I—XIII.)” *Magyar Nyelvőr*, 1876—1882.

<sup>6</sup> Bánóczy József, i. m. *Magyar Nyelvőr*, 1877, 248. o.

spontaneitás"-t „fogékonyság-öntevékenység”-nek fordítaná. Kant óta okoz problémát a *Ding an sich* fordítása. Ertsei „a dolgok valóságá”-ról beszél, Almási Balogh „megfoghatatlan valamiről”, Verseghy szerint a *Ding an sich* „valami magában”, „valamiség”. Apáczai már használta a „magánvalót”, nem kanti értelemben természetesen, hanem a „per se” megfelelőjeként, s Bánóczy ezt javasolja a „Ding an sich”-re is.

Három évtizeddel később tette közzé cikksorozatát „A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése”-ről Kornis Gyula a *Magyar Nyelv* c. folyóirat füzeteiben.<sup>7</sup> A magyar filozófiai nyelv XIX. századi formálódásáról adott áttekintését és értékelését azonban messzemenően befolyásolja Hegellel és a Hegel-követőkkel szembeni ellenérzése; a Hegel-vita nyelvfejlődő eredményeit letagadva kijelenti: „Egy mozzanat műnyelvünk helyzetét még siralmasabbá tette: a *német idealizmus terjedése* hazánkban.”<sup>8</sup> Miután egészen elfogult módon, a Hegel-támadásban magát kitüntetett Szontágh Gusztáv nyelvi újításait magasztalja, a vitában az ellenpóluson álló Wargha Jánost viszont különöc nyelvi megoldásain ironizálva elmarasztalja, kritikája a század kimagasló magyar bölcselő elméjének, Erdélyi Jánosnak filozófia- és nyelv művelő munkásságát veszi célba: „Mi köze a népnyelvnek tudományos műszavainkhoz?”<sup>9</sup> Tudvalevő, hogy Erdélyi a hegeli gondolatok magyar nyelvi meghonosítására nyelvünket nemhogy alkalmatlannak találta volna, hanem a közmondásokban, az archaikus és a népi nyelv fordulataiban, a szóalkotás szellemében kifejezetten közös vonásokat és párhuzamokat lelt föl, olyannyira, hogy arra a megállapításra jutott: „Nyelvünk és a bölcs észjárása igazolják egymást. A német bölcslet a magyar nyelv, a magyar nyelvet a német bölcs teszi érthetővé.”<sup>10</sup> Példaként idézi Hegel tételének rossz magyar fordítását („ami ésszerű, az van”), amely elmosza a különbséget a „közvetlen van” és a „valódiság” („Sein” illetve „Wirklichkeit”), s ezen keresztül a „meglétel” (Dasein), „előállás” (Existenz) stb. között, s nem veszi tekintetbe a „közvetlen van” már létező magyar népnyelvi használatát, amelyet Erdélyi egy „együgyű értelmű párbeszéddel” illusztrál:

„Péter: Ugyan, édes komám, Pál, elmegy-e a keresztúri vásárra?

Pál: Elmennék, de ha nem lehet, nem lehet.

Péter: Mi bajod? Talán hibád van?

Pál: Az a bajom, hogy *nincs* lovam.

Péter: Nincsen? Hát eladtad, vagy...?

Pál: *Vanni van*, de... (beteg, rossz stb. okokat hoz fel), annyi, mintha nem is volna.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Kornis Gyula: „A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése”, *Magyar Nyelv*, 1907/3—8.

<sup>8</sup> Kornis Gyula, i. m. IV., *Magyar Nyelv*, 1907, 242. o.

<sup>9</sup> Uo. 249. o.

<sup>10</sup> Erdélyi János: „A hazai bölcsészlet jelene”, *Filozófiai és esztétikai írások*, Akadémiai Kiadó, 1981, 42. o.

<sup>11</sup> Uo. 17. o.

De fölfedezi egy (a nyelvhasználatból időközben kikopott) magyar igében az ellentmondásos tartalmú „aufheben” megfelelőjét is: „Hasonló értelemben használható az *emik* ige, például ily alakban: *fölemni* azaz fölvenni, mint mikor valamely nép, név szerint a spanyol, *fölemte* a mór befolyást, a római a görögöt. Ilyen fölemett lét szerint van meg a virág a gyümölcsben, mert virágzás nélkül nincs termés. A virágzás nem szűnt meg végképpen, hanem föl van emve a gyümölcsben. Hasonló észjárás, s mi különben a dolog maga, érvényesült a latin *tollere* (fölem, fölemel, nevel, megöl) és a német *aufheben*, szintén olyforma ellentétes értelmű szavakban.”<sup>12</sup> Lelkesen sorolja Erdélyi a „spekulatív szellemű”, ellentéteket egyesítő magyar közmondásokat, említi az „igazság” szó kettős jelentését (*veritas* és *justitia*), sajnálkozik a „vall” ige „habere, haben” jelentésének kiveszése fölött, s buzdítólag mutat rá az „Anders-Sein, An-sich-Sein, In-sich-Sein, Für-sich-Sein” fordításának problémája kapcsán a „*mibenlét, hogylét, mintlét, volt, mivolt*” szavakra, melyek a „köznépi szójárásban” mindennaposak. Különösen „volt” szavunkat tartja mélyértelműnek s a német bölcsészeti szellemmel egybevágónak: „Mert a német Wesen, gewesen épen az, ami *volt, voltaképen*. . . Lényeg az, miben a külsőségek megszűntek önállókul mutatkozni; azaz visszatértek az alapba: a lét *voltta* tökélyesült, a *volt*: meglevő múlt.”<sup>13</sup> A „valami”-t mint a hegeli értelemben vett „Etwas” pontos megfelelőjét pedig így elemzi: „Valami ebből van összetéve: *való* és *mi*, németül Etwas. Értelmét ilyen formán fejthetjük ki: a dolgok misége rendesen tagadás; mert nem tudom megmondani tulajdonkép: mi a rét, hanemha olyanformán, hogy eltagadom: *nem* legelő, *nem* ugar, *nem* szántóföld, vagy mint Spinoza kifejti: *omnis determinato est negatio*. — Szólani oly valóról, létről, melyet *nem* tudunk megmondani, hogy mi, annyit tesz, mint azt létező tagadásnak, azaz *valaminek* mondani.”<sup>14</sup> Bár a nyelvi párhuzamok föl kutatása során Erdélyi olykor elveti a súlykot, s az általa bevezetett vagy alkalmazott nyelvi újítások közül a kevésbé sikerülteket nem fogadta be az egységesülő magyar filozófiai nyelv (pl. nem honosodott meg a predikátum mint „mondomány”, a kopula mint „kapocsszó”, az atomista mint „parányvédő”, a reális mint „valárd”, az *Anschauung* mint „szemlélközés” stb.), elévülhetetlen érdeme mégis Hegel gondolatkinségének a Hegel-vita első szakaszának színvonalából messze kiemelkedő *értő elsajátítása*, melyet egy rendkívül szemléletes, élvezetes magyar nyelven sikerült tolmácsolnia a formálódó honi filozófiai kultúra javára.

A XIX. századi magyar bölcselek kísérleteit Hegel recepciójára és Erdélyi hegelizáló filozófiai törekvéseit azonban nem követték ezeken túllépő teljesítmények Hegel műveinek mélyebb földolgozása, vagy akár magyarra fordítása terén. Nem került Hegel a magyar nyelven megismertetendő filozófus-klasszikusok közé 1871-ben, amikor az Akadémia égisze alatt megindult a *Filozófiai Írók Tára* sorozatának

<sup>12</sup> Uo. 38. o.

<sup>13</sup> Uo. 40—41. o.

<sup>14</sup> Uo. 40. o.

kiadása. Perlaky Sándor ugyan 1868-ban közzétette Hegel filozófiájának rövid előszavát a *Sárospataki Füzetekben* (s mint Beöthy Ottó rámutat, gyakran bukkannak föl Hegel-idézetek egyes művek mottójaként is), de Hegel-művet — töredékesen legalábbis — először magyarul a Sándor Pál fordításában és bevezetésével megjelent *Ember és történelem* c. szemelvénygyűjtemény szólaltatott meg 1942-ben (!). Az előző évtizedben, a harmincas években, a külföldön megújult Hegel iránti érdeklődést az itthoni közvélemény számára többek között egy pozitív hangvétellű recenzió jelezte, melyet Bartók György Hegel művének Glockner-féle, jubileumi kiadásáról jelentetett meg a *Protestáns Szemlében*.<sup>15</sup> Bár ebben Bartók Glockner és az új kiadás érdemeit méltatja inkább, mint Hegelét, Glocknerhez csatlakozva úgy véli, hogy Hegel „módszere több, mint dialektikus módszer: éppen ez a módszer az, amelyre a modern bölcseletnek, a *ma* filozófiájának legnagyobb szüksége van.”<sup>16</sup> Néhány év múltán azonban a magyar nyelvű Hegel-irodalomban egy, a szellemtörténeti iránynak dicsőségére éppen nem való monográfiában<sup>17</sup> olyan disszonáns hang szólal meg, amely hamis kontinuitást konstruál Hegel filozófiája és a fasiszta ideológia között, a Führer-elvet az újhegelianizmus egy formájaként tüntetve föl: „A fasiszta elmélet a hegeli valóságok dialektikáját megújított formájában alkalmazza.”<sup>18</sup> Behozhatatlan késéssel tehát, de — a történelmi körülményeket tekintve — nem múló időszerűséggel jelent meg Sándor Pál említett Hegel-szemelvénykötete, amely elsősorban a történelmi és a társadalmi mozgás dialektikájának hegeli kifejtését volt hivatva magyar olvasóival megismertetni.<sup>19</sup> E fordítás képezi ily módon egyetlen „kézzelfogható” előzményét Szemere Samu Hegel-fordításainak, amelyről a továbbiakban szót ejtünk.

A Hegel-művek megjelentetésének sorrendi meghatározásában Engels utalásszerű jellemzői számítottnak irányadónak, aki a „Kis Logikát” a hegeli filozófiába való jó bevezetőül, az esztétikát „felüdülésül” ajánlotta. Így az *Enciklopédia* I. kötetének megjelenését (1950) nem a másik két kötet lefordítása, hanem a valóban közérthetőbb, de nem sajátkezűleg Hegel által írott *Esztétika* követte (az utóbbi Zoltai Dénes fordításában). A további sorrend sem tükröz elvszerűen megalapozott, s az életmű tartalmi összefüggéseit értő kiadási politikát: *A logika tudománya I–II.* (1957), *Előadások a filozófia történetéről I–III.* (1958—59—60), *A szellem fenomenológiája* (1961), *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (1966), *A filozófiai tudományok enciklopédiája II–III.* (1968), *A jogfilozófia alapvonalai* (1971), *Ifjúkori írások* (1982). Ugyancsak különböző szempontok keveredtek annak megválasztásában, hogy melyik német kiadás képezze a magyar fordítások alapját: érthetőség, terjedelmi megfontolások, történeti hűség fölváltva jelentkeznek indokként a Szemere Samu utószavaiban

<sup>15</sup> Bartók György: „Újabb Hegel-irodalom”, *Protestáns Szemle*, 1932, 335—339. o.

<sup>16</sup> Bartók György, i. m. 337. o.

<sup>17</sup> Doskar Éva: *Hegel magyar utókora*, Minerva Könyvtár 132. k., 1939.

<sup>18</sup> Doskar Éva, i. m. 81. o.

<sup>19</sup> Hasonló célkitűzéssel íródott Sándor Pálnak 1937-ben Kollár Ferenc álnéven megjelentetett Hegel-monográfiája.

adott indoklásokban (ahol egyáltalán szerepel indoklás). A kiadások végeredményben a H. Glockner-féle „Jubiläumsausgabe” 20 kötetéhez igazodnak, de pl. az *Előadások a filozófia történetéről* II. kötete a Michelet-féle kiadása (1842) fordítása; a *Történetfilozófia és A logika tudománya* G. Lasson kiadását (1923—30), *A szellem fenomenológiája* a Hoffmeisterét (1952) követi. Csak a legújabb magyar kiadású kötetnek, a válogatott *Ifjúkori írásoknak* (Gondolat, 1982) állt már módjában a Felix Meiner Kiadó hatalmas vállalkozása eredményeképpen az utóbbi évtizedben folyamatosan újrakiadott Hegel-műveket alapul venni.

A fordítás nyelve szerencsére már sokkal egységesebb. Miután Zoltai Dénes *Esztétika*-fordítása Szemere Samu korábban megjelent „Kis Logika”-fordításának műszavait átveszi, a Sándor Pál-féle korábbi fordítás pedig nincs hatással Szemere Samura, így az ő nyelvi megoldásai nyernek polgárjogot a későbbi kiadások nyelvezetének tekintetében is. Ki is fejezi reményét az első teljes Hegel-mű (első kötete) fordításának befejezésekor, 1949-ben megjelent cikkében: „Ha ezek a műszók meg tudnak honosodni a magyar filozófiai köztudatban, akkor már némi joggal beszélhetünk egységes magyar hegeli műnyelvről.”<sup>20</sup>

Milyen alapvető műszavakról van szó? Mindenekelőtt a különböző hegeli létfogalmakról s az ezekhez kapcsolódó kategóriákról és továbbmeghatározásokról. Szemere Samu koncepciózus, a szöveg szellemét, rejtett összefüggéseit értő, értelmező fordítása mérvadónak bizonyult a későbbi (és a legfontosabb kérdésekben a jövőbeli) fordítói vállalkozások tekintetében. Igényességének és fordítói találékonyságának részletező méltatása helyett azonban e helyütt éppen néhány problematikus, vitatható megoldására hívjuk föl a figyelmet.

A „Sollen” főnév *kellésként* való Szemere Samu-féle fordítását már *Az esztétikum sajátossága* magyarra átültetésekor Eörsi István (Lukács György javaslatára) „Legyen”-re módosította, s fölvetette a „műzáj” szó bevezetésének megfontolását is. A nagybetűvel-főnevesítést fölöslegesnek látom (elegendő a névelő), megjegyezve, hogy nyelviileg voltaképpen sem a „kellés”, sem a „legyen” nem tűnik szerencsés megoldásnak. Átmeneti megoldás lehet — más, idegen formában, pl. latinosan megszokott kategóriákhoz hasonlóan — akár ez eredeti „Sollen”-forma meghagyása a magyar szövegben, amint az egyes magyar nyelvű jogfilozófiai művekben ily módon használatos is.<sup>21</sup>

A *léttel* kapcsolatos fogalom- és szócsaládot illetően ismereteseek és — némi idegenkedéssel kísérve — használatosak Szemere Samu fordítási megoldásai: magában-való-lét, magánvaló-lét, magáért-való-lét, magán- és magáért-való lét, magánál-való-lét, másért-való-lét. Elfogadottságuk ellenére módosíthatónak tartom az említett, némiképp bonyolult szerkesztett kifejezések használatát magyar nyelvű szakirodalmunkban. Szerintem fölösleges a „való” szó betoldása az egyébként is

<sup>20</sup> Szemere Samu: „Hegel filozófiájának magyar műszavai”, *Magyar Nyelvőr*, 1949, 336. o.

<sup>21</sup> Vö. Peschka Vilmos: *A modern jogfilozófia alapproblémái*, Gondolat, 1972.



idegenszerű kifejezésekbe; amellet félrevezető is, amennyiben azt sugallja, mintha az eredeti német kifejezésekben (In-sich-sein, An-sich-sein, Für-sich-sein, An- und für-sich-sein, Bei-sich-sein, Sein-für-Anderes) szerepelne a „lét” mellett valamilyen „való”-ságra utaló mozzanat (a *wirken*, *Wirklichkeit* értelmében), holott itt pusztán az általános „lét”-fogalom specifikálódásáról van szó. Elegendőnek és nyelvileg is egyszerűbbnek tartom tehát a „magában-lét”, „magán-lét”, „magáért-lét”, magán- és magáért-lét”, „magánál-lét”, „másért-lét” formákat (mint ahogyan egyébként már említett úttörő fordítás-kísérletében Sándor Pál is alkalmazza ezeket). Közülük a „magán-lét” hathat talán meghökkentően, de úgy vélem, hogy az e megoldás által életrehívódó asszociációk (magán- mint privát) nem vezetnek félre a hegeli fogalom tartalmának centrumától; a priváció (megfosztottság) éppen hogy jellemző az elvont, vonatkoztatás nélküli *An-sich-sein*-re, amely csak egy konkretizálódási folyamatban bonyolódik *vonatkozásokba* és veszíti el „magán”-jellegét.

Itt említem meg, hogy a „Ding an sich” magyar megfelelőjeként is szívesebben használnám — legalábbis bizonyos esetekben — a Bánóczy által javasolt és Alexander Bernát és mások révén meghonosított „magánvaló dolog” helyett a nem jelzős megoldású „a dolog magában” kifejezést.<sup>22</sup> Az „an sich” és az „in sich” között Kant számára nem, csak Hegel számára állt fönn tartalmi különbség, így a kanti „Ding an sich”-fogalom fordításában nem lenne zavaró a „-ban” rag használata, Hegel pedig, mint ismeretes, távolról sem a kanti értelemben használta a kifejezést.

Úgy vélem, nem tűnnek indokolatlannak az ellenérzések egy rendkívül fontos kategória, a *Werden* „levés”-ként való fordításával kapcsolatosan sem. Az én elégedetlenségem fő indoka, hogy a „levés” inkább a „meglevés” szinonimájának tűnik, egy *állapotot* sugall, holott a hegeli intenció a „Werden”-nel éppen a *valamivé-levés folyamatszerűségét* óhajtja előtérbe állítani és megjelölni. Lét és semmi állandó egymásba való átmenetének, a valamivé válásnak történés- és folyamatjellegét megítélésem szerint jobban megközelíthetné nyelvileg valamely más, esetleg a „létesülés” szó, mely még megengedné a különbségtevést a „létrejövés”-től (*Zustandekommen*), a „keletkezés”-től (*Entstehung*), s mindenesetre jobban elhatárolódik a „Dasein”-től mint konkrét „meglét”-től vagy „létezés”-től, mint a „levés”.

Ha másutt fölöslegesnek tartottam is a „való” közbeiktatását, nem látom annak önálló kategóriaként való használatát a magyartalan „léttel bíró” helyett. Amiképp a „seiend” melléknévi igenév a „sein” ige származéka, úgy magyarban is megoldható a „van” ige továbbképzése „való”-vá, anélkül, hogy ezzel átcsúsznánk a „létezés” vagy a „valóság” hegeli szintjeire. Nem mosódna el a különbség a „létező”-vel (*daseiend*), az „exisztáló”-val (*existierend*) s a „valóságos”-sal (*wirklich*) szemben, de eltűnne a terminusból a „bírást” zavaró, félrevezető (és germanisztikus) mozzanata.

<sup>22</sup> Rubinyi Mózes 1949-ben a *Magyar Nyelvőrben* (215—216. o) a „magábanvaló” mellett foglal állást, hivatkozva nemcsak Czóbel Ernő 1948-as Lenin-fordítására (Materializmus és empiriokriticismus), hanem a „magánvaló” ill. a „magábanvaló” nyelvtörténeti példákra is.

A németben kettős (ellentétes) tartalmú, s ráadásul egyszerre cselekvő és szenvedő értelmű „Aufhebung”-nak egyes nyelvekben van hasonló természetű megfelelője, a magyarban azonban — bár idéztük Erdélyi János kísérletét a hajdani „fölemni” ige „aufheben”-né avatására — alighanem csak körülírással, vagy a két jelentésmozzanatot képviselő szavak kötőjeles összekapcsolásával közelíthetjük meg a hegeli kifejezésben szándékolt jelentést. Sándor Pál említett Hegel-válogatásában nem szerepel a kifejezés, így ő nem volt kénytelen szembenézni e fordítási problémával. Lázár György 1946-os Lukács-fordításában „megszüntette-megtartás”-nak fordítja az „Aufhebung”-ot, Szemere Samu 1949-ben (a rajta kívül Beke Ödönből és Mátrai Lászlóból álló nyelvész-filozófus bizottság egyetértésével) a „megszüntette-megőrzés”-változat mellett marad. (Fontolta még a „feloldódás”, „túlhaladás”, „meghaladás”, „valamivé fölemelés” fordítási megoldásait is.) Egyes esetekben alkalmazza ezeken kívül Hegel-fordításaiban a „megszüntén-megmaradás”, „megszüntén-fölemelkedés”, ill. „megszüntette-fölemelés” kifejezéseket, a szövegkörnyezet által behatárolt értelemről függően. A magam részéről előnyben részesíteném az „eltűntén-megmaradás”, „megszüntén-fennmaradás”, esetleg „eltűnve-fennmaradás” változatokat, ill. az összetétel első tagjában olyan, a megszűnéssel szinonim kifejezés szerepeltetését, amely nem emberi beavatkozást sugalló értelmű, második tagjában pedig valamely, nem az „örzés”-re, hanem a „megmaradás”-ra, „felemelkedés”-re utaló kifejezést.

A Hegel által is latinos alakban használt kategóriákat, amelyek sok esetben fontos differenciálást jeleznek rokonértelmű német megfelelőikkel szemben (pl. Realität-Wirklichkeit, Quantität-Grösse stb.) Szemere Samu — igen szerencsésen — meghagyja latinos formájukban. Ugyancsak vitathatatlanok azok a fordítási megoldások, amelyek kiküszöbölik az indokolatlanul idegenszerű vagy régies szerkezeteket (pl. szenvedő igealakok gyakori használatát), amelyek Sándor Pál fordítását helyenként nehézkessé teszik. Az utóbbiban fordul elő pl.: „határozmány” (a „Bestimmung”-ra, Szemerénél „meghatározás”), „tétéleztetik”, „helyeztetik”, „önmagában való szabadságra való hivatottság”, „különlegesség” (a „Besonderheit”-re), „specifikus súly” (a „fajsúly”-ra), „érzéketi lét” (Szemerénél „érzéki lét”) stb.

A Szemere Samu halála után újabb fordításokban megjelent Hegel-művek (a rövidített *Esztétika* újrafordítása Tandori Dezső munkája, a válogatott *Ifjúkori írások*at Révai Gábor ültette át magyarra) azt tanúsítják, hogy Hegel további műveinek megjelenítése, ill. a modern német kiadásokhoz is igazodó esetleges újrakiadása esetén az újabb fordító-generáció képes a Szemere Samu és Zoltai Dénes által megteremtett és fönntartott színvonal elérésére, s az ő maradandó eredményeikhez kapcsolódva mai korunk pontossági követelményeinek, jelen tudományos nyelvünk szellemének is megfelelő módon föl tudja mutatni a Hegel-művek tartalmi gazdagságát, formai erényeit és folyamatos aktualitását. Folytatódhat (szükséges lenne, hogy folytatódjék) a magyar kultúra törlesztése Hegel életművének elmulasztott-halogatott tényleges elsajátítása terén.

## FERRUCCIO ROSSI-LANDI

(1921—1985)

Ez év januárjában járt utoljára Budapesten: ekkor a televízió nézői is megismerhették. Bölcsen, egyszerű szavakkal, mégis szuggesztívan beszélt a jelrendszerek törvényeiről, és azokról a rokonvonásokról, amelyek a két népet, a magyart és az olaszt jellemzik: „Még a színeink is — zöld, fehér, piros — azonosak; csak ti, könnyelműen, fordítva helyezitek el őket.”

Könyvei minden világnyelven és sok kiadásban olvashatók. Számos tanulmánya jelent meg magyarul is, többek között a *Magyar Filozófiai Szemlében*. Mégis volt egy be nem teljesedett vágya: nagyon szeretett volna „magyar szerző” lenni. „Magyar szerző” — ez könyvet jelent. *Ideologia* című munkájára gondolt, vagy legutolsó kötetére, mely munkásságának mintegy summázata. Megadatott neki, hogy e könyv — *Metodica filosofica e scienza dei segni* (Filozófiai metodika és jeltudomány) — friss példányait kézbe vehette, néhány nappal váratlan halála előtt.

Hatvannégy évesen örökifjúnak látszott. Nemcsak a szó köznapi, de tudományos értelmében is: lelkesen kovácsolt új terveket, melyek megvalósításához sokak által csodált dinamizmusa adott reményt. Be nem végzett tervekkel is kész és nagy hatású életművet hagyott hátra. Charles Morris-ről írt monográfiája, *Il linguaggio come lavoro e mercato* (A nyelv mint munka és piac) vagy *Linguistics and economics* (Nyelvészet és ökonómia) c. munkái nélkül nem lehetne megírni a modern szemiotika, nyelvészet és nyelvfilozófia történetét; az anyagi termelés és a nyelvi produktivitás homológiájáról szóló elmélete pedig sokáig a marxista nyelvelmélet egyik tájékozódási pontja marad.

Hitt abban, hogy a tudósok nemzetközi együttműködése általában is elősegíti az emberek és kultúrák közötti megértést. Fáradhatatlan volt a kapcsolatteremtésben és a kapcsolatok ápolásában. Akik hozzá fordultak, biztosak lehettek benne, hogy készségesen segíti őket tanácsaival, irodalmi útmutatásaival, írásaikról és elgondolásaikról adott megszívlelendő véleményével.

Amikor 1985. május 5-én, egy kirándulás önfeledt pillanatában váratlanul elhunyt Ferruccio Rossi-Landi, a trieszti egyetem filozófiaprofesszora, súlyos veszteség érte az olasz és a nemzetközi tudományosságot. Mi, a magyar filozófia és kultúra munkásai, ezenfelül olyan hű barátot veszítettünk, aki sokunknál jobban hitt közös hagyományaink erejében.

Kelemen János

## BEÖTHY OTTÓ

(1904—1985)

Munkája jelentős volt a magyar filozófiai élet számára, bár nem hagyott maga után vaskos monográfiákat, még cikket is keveset. Pedig a könyvek embere volt a szó közvetlen és átvitt értelmében egyaránt. A fölszabadulás után az Országgyűlési Könyvtár, majd — törvénytelen letartóztatása és meghurcoltatása után — a Közgazdaságtudományi Egyetem könyvtárának vezetője volt. Később a Magyarok Világszövetsége főtitkáráként szolgálta a magyar kultúrát.

Már nyugdíjasként, de nem nyugalomba vonulva kezdhett igazán foglalkozni a filozófiai literatúra technikai és elvi kérdéseivel. Éles szemmel figyelt föl minden pongyolaságra, s akinek valamilyen bibliográfiai problémája volt és nem boldogult vele, az ő segítségével még mindig bízhatott. Különösen Lukács műveinek — így az Ontológiának — magyar kiadásai köszönhetnek sokat az ő észrevételeinek.

Ámde nemcsak bibliográfiai és referencia-virtuóz volt, de precizitásához és tájékozottságához ténylegesen mély elméleti kutatások járultak. Sokat tett a magyar filozófiai hagyomány értékeinek föltárásáért; úttörő jellegű volt tanulmánya Zalai Béláról, s kifejezetten iránymutató a Riedl Szendéről szóló nagyobb írása. A napi divat felszíne alá látott, mindenkitől elfelejtett meddőhányók alól bányászott ki ismeretlen értékeket.

A filológiai és filozófiai kutatás szenvedélyes szeretetén és a mondhatni kézműves-munka precizitásán túlmenően, mindennekelőtt ezt kell örökségéből átvenniük a magyar filozófiai kultúra munkásainak.

*Nyíri Kristóf*

## NYELV ÉS TÖRTÉNELEM\*

KISS LAJOS

Fél évtizeden belül immár a második magyar nyelvű Herder-válogatást vehetjük a kezünkbe. Akkor, amikor Herder neve kerül szóba a filozófiai, irodalmi területeken tájékozódó magyar olvasó előtt, óhatatlanul is mint a népünk nemzethalálát megjósoló, s ebből következően nyilván magyarellenes gondolkodóként ugrik be róla valami halvány ködkép. Jellemző adalékként talán érdemes megjegyezni, hogy Kosztolányi Dezső „A magyar nyelv helye a földgolyón” című esszéjében ironikusan „derék és halvány szépleleknek” nevezi Herdert, akit jóslatával együtt már régen elfelejtett a világ... A Herderről kialakult ködképet segít eloszlatni ez a kis válogatás is, hasonlóan az előző, Herder fő műveinek jelentős részleteit tartalmazó *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások* (Gondolat 1978) című könyvhöz. Az *Értekezések — Levelek* című válogatás három részből áll. Két értekezést tartalmaz (Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája, Értekezés a nyelv eredetéről), valamint részleteket a „Levelek a humanitás előmozdítására” című műből.

Azt hiszen, nem pusztán a recenzensi önkény emelteti velem ki az „Értekezés a nyelv eredetéről” című, eredetileg 1772-ben megjelent pályamunkát, nemcsak mint a három tanulmány legfontosabbikát, hanem talán mint hatástörténetileg is a legérdekesebbet. Nem kisebb nagyság, mint Arnold Gehlen, aki *Az ember* című művében (magyarul: Gondolat 1976) koncepciójának alapforrásául ezt a művet jelöli meg, állítja: „A filozófiai antropológia egy lépést sem tett előre Herder óta, és, vázát tekintve, azonos az övével az a felfogás, amelyet a modern tudomány eszközeivel kifejezni igyekszem. Nincs szükség rá, hogy akár egyetlen lépést is tegyünk előre, mert ez az igazság.” (I. m. 117–118. o.) Gehlen az értekezésnek arra a részére utal, ahol

Herder az embert fiziológiai értelemben nem specializálódott, gyámoltalan lénynek tartja, s éppen ez a biológiai korlátozottsága teszi lehetővé a társadalmi értelemben vett emberré válást, ez a hátrány csap át olyan minőségi előnybe, amely aztán radikálisan választja szét egymástól az állatot és az embert. Persze Gehlen, a maga erősen biologizáló szemléletének megfelelően, csak a biologizáló Herdert emeli ki, ami a szöveg egészének ismeretében mindenképpen túlzás.

Herder az embert a természet részének tekinti, ugyanakkor messzemenően hangsúlyozza társadalmiságát, minőségi többletét az állattal szemben. Szembeállítja az emberi tevékenység univerzális jellegét az állati munka fajspecifikusságával. „A méh gyermekkorában ugyanúgy épít, mint öregségében, és a világ végéig úgy fog építeni, mint a teremtés kezdetén. Az effajta teremtmények magányos pontok, fénylő szikrák az isteni értelem világosságából, de mindig csak mint ugyanazok a pontok fénylenek.” (285. o.) Ugyanakkor az emberről: „Ügyszólván sohasem egészen ember az ember, hanem mindig fejlődik, előbbre halad, tökéletesedik. Az egyik tevékenység a másikkal gyarapodik, az egyik a másakra épít, az egyik a másiktól fejlődik ki.” (287. o.) Éles harcot folytat a nyelv isteni eredetének elmélete ellen. A nyelvet *par excellence* emberi terméknek tekinti: „Ha egy angyal vagy égi szellem találta volna ki a nyelvet, lehetne-e másképpen, mint hogy annak egész szerkezete e szellem gondolkodásmódjának a lenyomata legyen? Mert mi másról ismerhetnénk meg egy olyan képet, melyet egy angyal festett, mint vonásainak angyali, földöntúli mivoltáról? De hol fedezhető ez fel a mi nyelvünkben? Ennek a palotának szerkezete és alaprajza, sőt még első alapköve is arról árulkodik, hogy emberi dologról van szó!”

\* Johann Gottfried Herder: *Értekezések — Levelek* (Európa, 1983, 522 o.).

(230. o.) Itt megjegyzem, hogy nem áll Aszmusznak az az állítása, miszerint Herder a Bibliához kanyarodik vissza a nyelv, a társadalom, a kultúra isteni eredetének bizonyítása kedvéért. Aszmusz így érvel: „Tehát a tudós történész helyett, aki rádöbbsen a társadalmi valóság sajátos lényegére, egy hívő protestáns áll előttünk, aki a Bibliára hivatkozik, meg a Teremtés könyvére, amely az ember csodás isteni teremtetéséről szól, meg arról, hogyan jött létre a kultúra természetfeletti úton ott, ahol eladdig csak természet volt.” (*Marx és a polgári historizmus*, Gondolat 1973, 41. o.) Abban ugyan igaza van Aszmusznak, hogy Herder hivatkozik a Teremtés könyvére, de éppen az ellenkező célból! A Teremtés könyvének azt a részét idézi, ahol Ádám, nem pedig Isten nevezi meg az állatokat!

Herder a nyelvet, a gondolkodást, a kultúrát egységben tárgyalja, ezeket szorosan összefüggőknek tekinti. Fontos észrevétele: az emberi tevékenységek bővülése hatással van a nyelv, a kultúra fejlődésére. „Mármost minél több tapasztalatot gyűjt, hogy több oldalról többféle dolgot ismerjen meg, annál inkább bővül a nyelve. Minél gyakrabban ismétlődnek meg ezek a tapasztalatai és azok az ismertetőjegyek, melyeket ily módon szerzett, annál biztosabbá és folyékonyabbá válik a nyelve; minél több dolgot különböztet meg és szed rendbe, annál rendszerezettebbé válik a nyelve.” (291. o.) Igaz ugyan, hogy a nyelv fejlődésében egyenrangúságot tételez föl a természeti, földrajzi és társadalmi hatások között (vö. 317. o.), de mindenképpen hangsúlyozza, hogy a fejlődés igazi letéteményese nem az akadémiák szűk világa, hanem a nép, a nemzet egésze, mely igazi éltetője, közege a nyelvnek — kifejezésre juttatva ezzel plebejus-demokratikus alapállását.

Az ember univerzalizmusa és az állati lét korlátozottsága közötti különbség abban is tetet őr Herder szerint, hogy az ember az egész Földet életerének tudja, mindenütt képes kultúrát teremteni, ellentétben az állattal, melyet, ha ökológiai viszonyaiból kiszakítunk, külön gondoskodás nélkül képtelen megélni. „A természeti törvény itt is szemmel látható: emberek mindenütt lakhatnak a Földön; ott, ahol minden állatfajnak csupán a maga földje és szűkebb köre van kijelölve, megjelenik a földlakó.” (319. o.) Hogy szűkebb értelemben vett nyelvtörténeti, nyelvészeti szempontból, a mai tudomány fényében mennyire helytállóak Herder megállapításai, eldönteni nem e recenzió dolga.

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a már említett Gehlen e vonatkozásában idézi Herdert (i. m. 365. o.) Mindenképpen kiemelésre méltó az a tény, hogy Herder a nyelv, a kultúra genezisének hiteles rekonstrukciójához fontosnak tartja a primitív népek nyelvének, szokásainak, kultúrájának tanulmányozását, mintegy előlegezve a néprajzi, a szociológiai vizsgálódások fontosságát, tehát azokat a területeket, amelyek mint önálló tudományok csak jóval később jöttek létre. (vö. 254—259. o.)

Herder ugyanakkor azt is észreveszi, hogy az emberi társadalom genezise talán mindörökké rejtve marad előttünk. Hiszen az emberi történelem, mint irreverzibilis folyamat, legfőljebb történeti vagy logikai rekonstrukciót tesz lehetővé, de nem a történelem újbóli lejátszását, a megtörtént dolgok „egy az egyben” való tettenérését. Igen érdekes párhuzamosságokra lehetünk, ha összevetjük az említett herderi szövegrészeket Lukács György *Ontológiájának* bizonyos részeivel (főképpen a „Szisztematikus fejezetek” 12—13. oldalaira gondolok). Herder a nyelv (a nyelvek) kialakulásának és fejlődésének bemutatása kapcsán említést tesz négy természeti törvényről. Csakhogy, ha a természeti törvény kifejezést a szó szoros értelmében tekintjük, félreérthetjük Herdert. Valójában csak az első törvény az, ami igazán természeti, a másik három törvényen inkább társadalmi törvényeket kell értenünk. A társadalmi törvényeket a XVIII. században vagy teológiai eredetűnek, vagy természetjogi eredetűnek tekintették, Herder azonban mindkét fölfogást visszaautasította. Ebben ugyan van jó adag panteizmus, de több is annál: kezdetleges megfogalmazása annak a ténynek, hogy a társadalom nem események véletlenszerű konglomerátuma, hanem — rendszer!

Ez az értekezés egyébként már előrevetíti annak árnyékát, hogy Herder szembe fog kerülni egykori tanítójával, Kanttal. Kant ugyanis *A tiszta ész kritikájában* az emberi megismerést statikusan fogja föl, egyszer és mindenkorra adottnak véve az a priori értelmi kategóriákat, amelyek csak a jelenségvilágban visznek előre a megismerés útján. Kant, kritikai korszakában, az emberi nem vonatkozásában csak erkölcsi szinten hisz lényegi előrehaladásban, s ez az álláspont szükségszerűen ellentmond a nyelvet, a gondolkodást, a társadalmat és az emberi tevékenységet egységesnek tekintő herderi fölfogásnak.

# HEGEL ÖSSZES MŰVEINEK ÚJ KRITIKAI KIADÁSA\*

KONCZ ILONA

A hamburgi Felix Meiner Verlag 1968-ban kezdte megjelentetni Hegel összes műveinek új kritikai kiadását *Gesammelte Werke* címmel. A nagyszabású vállalkozásért magasan kvalifikált kutatógárda vállalja a felelősséget. Az egyes kötetek élén olyan ismert Hegel-kutatók nevével találkozunk az olvasó, mint Josef Derbolav, Hans-Georg Gadamer, Heinz Kimmerle, Friedhelm Nicolin, Otto Pöggeler. S bár kétségtlenül minden eddigi Hegel-kiadásnál nagyobb anyagot tesz elérhetővé a filozófiai olvasóközönség számára, a vállalkozás címe mégis szerénységre vall: „Összegyűjtött” és nem „Összes” művek. Bármilyen megfontolás szolgált alapul a címválasztásnál, az „összegyűjtött” megjelölés nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy a világ valamely könyvtárában, vagy magánszemélynél ezután is fölbukkan egy-egy töredék, vagy kézirat-oldal, amelyet eddig még nem tartottak számon, vagy elveszettnek hittek. Ilyen eset legutóbb 1975-ben fordult elő. Ekkor ugyanis újra fölfedeztek olyan, részben kiadatlan kéziratokat, amelyeket Rosenkranz még fölhasznált Hegel-biográfiájában, később azonban nyomuk veszett. Az anyag a Berlini Állami Könyvtárban „rejtőzött”, az érdemes filológus, Moriz Haupt hagyatékában, ahová még 1889-ben került, természetesen tévesen, a Hegel család adományaként. A tévedésre némi magyarázattal szolgál az, hogy Moriz Haupt anyaga, az alfabetikus sorrend következtében éppen a Hegel előtt kapott helyet az akkori Királyi Könyvtárban. (Lásd Eva Ziesche: „Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegelnachlass”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1975, 435. o.)

A *Gesammelte Werke* szerkesztői Hegel munkáit az első, eredeti kiadások, kiadatlan szövegek esetén a rendelkezésre álló kéziratok alapján teszik közzé. Az első kiadásokból lehetőség szerint több példányt hasonlítanak össze. Munkájukban

fölhasználják korábbi kiadások olvasásmódjait is, de az eredeti szövegen eszközölt, pusztán stilisztikai változtatásokat nem veszik át ezektől és elzárkóznak a helyesírás modernizálásától is. Csak egyetértünk azzal, hogy a kiadó legfőbb törekvése a hegeli szövegek eredeti mivoltukban való rekonstrukciója; kérdés azonban, hogy az eredeti hegeli helyesíráshoz való ragaszkodás nem okoz-e fölösleges nehézséget az olvasónak, különösen, ha az történetesen nem német anyanyelvű.

A kötetek szerkesztésmódja a következő: A fő szövegek után, a *Melléletek* c. részben, az előbbieik időrendi környezetébe tartozó töredékek következnek, közülük nem egy most kerül először kiadásra. A töredékeket *Függelék* követi, a következő tartalommal ill. címmel: *Jelek, rövidítések; Szerkesztői beszámoló; Jegyzetek; Névmutató. A Szerkesztői beszámolók* fontos közléseket tartalmaznak a szövegek állapotáról, föllelési helyükről, valamint a keletkezésük történetéről, datálásukra vonatkozó legújabb kutatásokról.

Elsőként a 4. kötet jelent meg a jénai kritikai íráskor anyagával. A kötet élén Hegelnek *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* c. tanulmánya áll (1801); ezt követik az *Erlanger Literatur Zeitung*-ban publikált kritikák és recenziók. A kötet legnagyobb részét a Schellinggel közösen szerkesztett és írt *Kritische Journal der Philosophie* (1802–1803) anyaga teszi ki, amelyet a kiadók teljes terjedelemben közölnek, tekintet nélkül a szerzőség kérdésére. Végül három elveszett recenzióra való utalás egészíti ki a kötetet.

A *Kritische Journal der Philosophie*, Hegel és Schelling szoros együttműködésének terméke, kiemelkedő jelentőségűnek bizonyult a filozófia történetében. Cikkei éles polémiával mutatnak rá a kanti–fichtei „szubjektív” idealizmus ellentmondásaira és légtelenségére a problémák megoldásában, vitáznak a kisebb jelentőségű kortárs filozófu-

\* Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. Band 4., *Jenaer kritische Schriften* 1968 (622 o.); Band 6., *Jenaer Systementwürfe I.* 1975 (386 o.); Band 7., *Jenaer Systementwürfe II.* 1971 (376 o.); Band 8., *Jenaer Systementwürfe III.* 1976 (362. o.); Band 9., *Phänomenologie des Geistes* 1980 (526 o.); Band 11., *Wissenschaft der Logik I.* 1978 (441 o.); Band 12., *Wissenschaft der Logik II.* 1981 (358 o.)

sokkal is, s egyúttal meghirdetik és magas szinten kifejtik az új, dialektikus filozófia célkitűzéseit és elért eredményeit. Hegel és Schelling egységes egésznek tekintették folyóiratukat, az egyes cikkeket nem írták alá. A kötet szerkesztőinek óvatosságot fogalmazása szerint nincs kizárva, hogy egyik vagy másik cikke közösen dolgoztak. Ezért Hegel halála után hosszantartó és sokak által máig sem teljesen lezártnak tekintett vita tört ki a kiadók között a szerzőség kérdésében; ebben egy levél erejéig maga Schelling is részt vett. A vitáról részletes beszámolót találunk a *Függelékben*. Hegel és Schelling valószínű közös munkájára s egyúttal a szerzőség körüli vitára jellemző, hogy Schelling a folyóirat bevezetésül szolgáló tanulmány egy részét, valamint annak fő gondolatait magának vindikálja, *Önéletrajzában* viszont ugyanezt teszi Hegel a cikk egészével (540—541. o.)

A 6—8. kötetben Hegel jénai rendszertörődékeit jelentette meg a kiadó. A kötetek a törödékeket időrendi sorrendben tartalmazzák, amelyet a szerkesztők úgy alakítottak ki, hogy minden jénai kézirat eddig érvényesnek talált datálását fölülvizsgálták, elsősorban történeti-filológiai alapon. Stílári és tartalmi szempontokat csak másodszorban vettek figyelembe (lásd Heinz Kimmerle beszámolóját a 8. kötet *Függelékében*, 351—352. o.). A *Gesammelte Werke* kronológiája lényegesen eltér az eddigi kiadásokétól és ezzel új alapokra helyezi Hegel jénai munkásságának kutatását.

A 6. kötet törödékeket tartalmaz Hegel kézirat vázlatok formájában fennmaradt átfogó rendszeréből, amelyet 1803—1804-ben adott elő a jénai egyetemen *A spekulatív filozófia rendszere* címmel. A törödékek az előadások előkészületi anyagának részei. Bár az előadások első része a logika és metafizika tárgykörét ölelte fel, a kötet szerkesztői csak a természet- és szellemfilozófiára vonatkozó törödékeket adják közre, ugyanis arra az eredményre jutottak, hogy csak ez utóbbi anyag keletkezett az 1803—1804-es időszakban, előadásainak első részét Hegel korábbi vázlatok alapján tartotta. Ezek, más korábbi jénai törödékekkel együtt az 5. kötetben kapnak majd helyet. A 6. kötet így a szerkesztők által a következő, a tartalomra utaló címek alá besorolt törödékeket tartalmazza: *A természetfilozófia földi rendszereinek kezdetéhez és a mechanikához; A mechanika végéhez, a kemizmushoz, a fizikához és az organizmus kezdetéhez; Az organizmus és a szellem filozófiájához*. Mellékletként a

szellemfilozófia első fölosztási vázlata, valamint egy, a művészetfilozófia tárgykörébe tartozó rész található a kötetben.

Az eddig megjelent kötetek közül minden bizonnyal a 6. igényelte a legnehezebb munkát a szerkesztők részéről. A *Függelék*ből megtudjuk, hogy az 1803—1804-es kéziratanyag egyes lapokból, dupla ill. féllapokból áll, utóbbiak későbbi kiegészítések az előadások anyagához. A szerkesztők a kéziratlapok sorrendjét elsősorban a rendszer tartalmi fölépítésének megfelelően alakították ki. Amennyiben ez a sorrend helyes, akkor Hoffmeister kiadását, aki 1932-ben először jelentette meg ezt az anyagot *Realphilosophie I.* címmel, nem lehet többé alapul venni Hegel első jénai rendszerének tanulmányozásakor. A 6. kötet anyagában ugyanis szinte minden egyes kézirat más rendszertani helyre kerül, mint Hoffmeisternél. A szerkesztői munka másik nehézségét az jelentette, hogy a kéziratlapokon számos utólagos javítás, betoldás, széljegyzet található, aminek eredményeképp a végleges fogalmazás nagymértékben eltér az elsőtől. A szerkesztők ezért sajátos módszert alkalmaztak ebben a kötetben. A kéziratokat tartalmazó rész minden oldalát keresztvonallal kettéválasztották valamivel a középrész alatt, s így az olvasó párhuzamosan látja maga előtt az előadástervezetek végső (föül) és első fogalmazását (alul) (354. o.).

A 7. kötet egy tisztázatlanul kéziratos szövegét tartalmazza, amely Lasson kiadása óta a *Jénai logika, metafizika és természetfilozófia* címen ismert (a továbbiakban: *Jénai logika*), valamint mellékletként három törödéket, amelyek a tisztázattal időbeli közelségben és tematikai összefüggésben állnak.

A kézirat tisztázatlanul kéziratos jellege valószínűvé teszi, hogy Hegel nyomtatásra szánta, annál is inkább, mert már első jénai éveiben tervezte egy, a logika tudományát tárgyaló könyv megjelentetését. A kézirat nem tartalmazza az egyetemi előadásokban kifejtett teljes rendszert: a természet filozófiájából hiányzik az organizmusról szóló rész, valamint az egész szellemfilozófia. Ennek oka a szerkesztők szerint az, hogy Hegel koncepciója közben megváltozott, s ezért a kézirat fogalmazását abbahagyta. Más értelemben is törödékes a 7. kötetben kiadott hegeli rendszer: a kézirat eleje tönkrement, a logika így a „határ” kategóriájával indul, amely a minőséggel foglalkozó fejezet utolsó része. A



hiányzó kezdet és egy másik nagyobb hiány a logika első részében a tagolási kísérletek érdekes objektumává tették a kézirat első részét. (357. o.) A kötet szerkesztői alapos tartalmi megfontolásból elvetik a korábbi kiadásokban alkalmazott, Rosenkranz nyomán többé-kevésbé *A logika tudománya* mintájára történő fölosztást, és a következő, lényegében Haym tagolását követő fejezetcímekkel adják közre a mű első részét:

I. Egyszerű viszony

- A) Minőség
- B) Mennyiség
- C) Kvantum
- D) Végtelenség

A jénai kéziratok közül a *Jénai logika* datálásában történt a leglényegesebb változás. Heinz Kimmerle a mű keletkezési idejét a korábbi kiadásoktól eltérően nem a korszak elejére, hanem a közepére teszi: az 1804 nyara és 1805 tele közti időre. A hangsúlyozottan nem tartalmi alapon végrehajtott időrendi besorolás nyomán először válik lehetővé a kutatás számára, hogy a *Jénai logikának* Hegel fejlődésében betöltött szerepét érdemben felfesse. Eddig ugyanis érthetetlen volt a kutatók számára, hogy a megelőző időszakban elsősorban teológiai-politikai-történeti vizsgálódásokkal foglalkozó filozófus hogyan léphetett színre mindjárt az első jénai években kész filozófiai rendszerrel, amelyről ráadásul kénytelenek voltak elismerni, hogy több tekintetben fejlettebb, mint az állítólag később keletkezett művek (*System der Sittlichkeit*, a *Realphilosophie I.* címen megjelentetett írások stb). Az új kronológia nyomán ez a probléma, több mással együtt, álproblémának bizonyult.

A 8. kötet ugyancsak rendszertörödékeket tesz közzé *Természetfilozófia és a szellem filozófiája* címmel, amelyet korábban Hoffmeister adott ki az 1805–1806-os egyetemi előadások kézírata alapján *Jenenser Realphilosophie II.* címmel (Leipzig 1931). Szemben a 6. kötet anyagával, ezúttal összefüggő szöveggel volt dolguk a szerkesztőknek, amelyből mindössze I ív hiányzik: a természetfilozófia átmenete a szellem filozófiájába. Nagyrészt ez az oka annak, hogy a hoffmeisteri kiadás és a 8. kötet anyaga között nincs olyan nagy eltérés, mint a 6. kötet esetében. Ennek megfelelően az 1805–1806-os kéziratok kiadásának módja is egyszerűbb, mint az 1803–1804-es előadásoké: a szerkesztők főszöveget és lábjegyzeteket különböztetnek meg. A kézirat datálásával kapcsolatban bizonyos, hogy

Hegel 1805 őszén kezd a megírásához, 1806-ban pedig átdolgozza az anyagot. A kötet mellékletként két kisebb töredéket tartalmaz, ezek az előadások kéziratának tematikai és időrendi környezetébe tartoznak.

Hegel jénai fejlődésének csúcspontja kétségkívül *A szellem fenomenológiája* (a továbbiakban: *Fenomenológia*), amelyet a 9. kötet jelent meg. Mellékletként három, az előmunkálatokhoz tartozó töredék található még a kötetben, valamint a mű eredeti „közbulső” címét tartalmazó lap: *Első rész. A tudat tapasztalatának tudománya*, továbbá Hegel saját ismertetése művéről és egy jegyzet az 1807-es kiadás átdolgozásáról.

A *Szerkesztői beszámoló*ból arról értesülünk, hogy Hegel a jénai korszak kezdetétől fogva olyan kézinyv megjelentetését tervezte, amelynek a tárgya a logika és metafizika hagyományos diszciplínái lettek volna: egyetemi előadásait évről évre úgy hirdette meg e tárgyakkól, hogy azokat saját könyv alapján tartja. *Logika és metafizika* c. könyv már 1802 júniusában szerepel a Cotta Verlag címjegyzékében. S bár 1805-ben már minden valószínűség szerint dolgozik a *Fenomenológián* — az előmunkálatokhoz tartozó 3 töredék közül a legkorábbi 1805 tavaszára datálható — könyvterveiben még ekkor sem jelenik meg ez a diszciplína. Először 1806 téli szemeszterére hirdeti meg előadásait olyan saját könyv alapján, amely a logikán és metafizikán kívül, e tárgyakkal mintegy bevezetőjeül, a „szellem fenomenológiáját” is tartalmazza. Ebből a bevezetésnek szánt anyagból nőtte ki magát az 1807 tavaszán végül valóban megjelent nagyszabású mű, teljes címén *A tudomány rendszere. Első rész. A szellem fenomenológiája* (156–157. o.).

A régóta beígért *Logika* helyett a *Fenomenológia* jelent meg Hegel első könyveként — erre a meglepő fordulatra csak a filozófus jénai logika-konceptiójának ismeretében adható magyarázat. Eszerint a koncepció szerint a logika még koránt sem a legfőbb filozófiai tudomány, csak az ahhoz vezető út, amelynek során a véges gondolkodás végtelenné lesz azáltal, hogy fokról fokra leküzdí a megismerés és a megismerés tartalma közti ellentétet. A jénai évek végén nyilvánvalóan egy másik tudományt talál alkalmasnak Hegel ennek a föladatnak a betöltésére: a *Fenomenológiát*. Utóbbi mint „a tudomány előkészítése” maga is „a filozófiának egy új, érdekes és első tudományává lesz” — amint ezt a kötetben közzétett *Önismertetés*ben olvassuk (446.

o.). A bevezetésül szolgáló tudomány egyúttal a rendszer első része. Az *Önismertetés* beigéri a második részt is, amelynek a logika — a természet — és a szellem tudományát kell tartalmaznia.

Ebből a tervből csak *A logika tudományának* (a továbbiakban: *Logika*) a kidolgozása valósult meg — ha eltekintünk a természet- és szellemfilozófia későbbi, enciklopedikus tárgyalásától. Ez a logika természetesen vajmi kevésbé hasonlít jénai elődjére: arról a szintről indul, amelyet a tudományt előkészítő tudomány, a *Fenomenológia* elért, a tartalmával egy megismerés, a dologisággal egy gondolkodás szintjéről. A logika így nem formális tudomány többé, amelyet az ontológiai tartalmakat tárgyaló metafizika kell, hogy kövessen; egymaga forma és tartalom együtt, az egygyéforrt logika és metafizika. — A kétkötetes mű a *Gesammelte Werke* 11. és 12. köteteként jelent meg.

A 11. kötet a *Logika* 1. kötetét tartalmazza, az *Objektív logikát*, amelyet Hegel 1812- és 1813-ban, két könyvben tett közzé. Az új kiadás jelentősége elsősorban abban van, hogy hosszú idő után először teszi ismét hozzáférhetővé az első könyvnek, *A lét tanának* első változatát. Ezt a könyvet ugyanis 1831-ben újra megjelentette Hegel, átdolgozott formában. A másik két könyv átdolgozására már nem maradt ideje, még 1831-ben meghalt. A kiadók ezt követően felemás formában adták közre a *Logikát*: *A lét tanát* a második, a többi könyvet természetesen az első szöveggel.

A változtatások elsősorban *A lét tanának Meghatározottság (Minőség)* c. szakaszát, ezen belül is a *Létezés* c. fejezetet érintik. Jellegük vizsgálata, s ezzel a hegeli *Logika* fejlődésének a nyomon követése az 1812—1831 közötti időszakban egyelőre még csak feladat a kutatás számára. A két változat összevetésekor mindenekelőtt szembevetendő az a küzdelem, amelyet Hegel ennek, a logika szempontjából eddig még fel nem dolgozott területnek a kategoriális megragadásáért folytat, különös tekintettel arra, hogy a kialakított logikai kategóriáknak

egyúttal ontológiaiaknak is kell lenniük. Példaként megemlítenék néhány olyan ismertebb kategóriát, amelynek a sorrendje, olykor szerepe, eltér a két szövegváltozatban. Ilyenek többek között: a realitás és a negáció, a valami és más, az (ön)magábanvaló-lét (In-sich-sein), a másért-való-lét (Sein für Anderes) és a magábanvaló-lét (An-sich-sein) kategóriái.

A 12. kötet az 1816-ból való *Szubjektív logikát* tartalmazza, valamint három töredéket és két jegyzetet, amelyek a *Logika* keletkezéstörténetéhez tartoznak. Ugyanebben a kötetben található a *Logika* mindkét kötetére vonatkozó *Szerkesztői beszámoló*.

A töredékek közül a legérdekesebb és a legnagyobb terjedelmű az, amelyet a szerkesztők *A mechanizmushoz, kemizmushoz, organizmushoz és a megismeréshez* címmel láttak el (259—298. o.). Keletkezésének idejét az 1807 és 1812 közötti időszakra valószínűsítik a szerkesztők. Ebben először történik kísérlet a különböző mozgásformák egymásból való fejlődésének — a legegyszerűbbtől a legbonyolultabbig, legmagasabbrendűig — logikai-ontológiai megragadására, előkészítve ezzel az 1816-os *Szubjektív logikának* az *Objektivitás* valamint *Az eszme* c. szakaszában kifejtetteket. Ez a kísérlet egyfelől azt mutatja, hogy a hegeli filozófia szinkronban van a korabeli leghaladóbb természettudományos fejlődésméletekkel, másrészt bepillantást enged az ontológia szerepét is magának vindikáló, s ami ezzel együtt jár, az ontológiát saját céljainak és módszereinek alárendelő logika kimunkálásának roppant (mai ítéletünk szerint: megoldhatatlan) nehézségekkel teli folyamatába.

A *Gesammelte Werke* eddig megjelent kötetinek terjedelmi okokból mégoly rövid és elégtelen áttekintéséből is remélhetőleg kiderül, hogy modern Hegel-kutatás, s egyáltalán Hegel értő olvasása, nem lehetséges e legújabb történeti-kritikai kiadás kötetének ismerete nélkül.

# MÓDOSUL-E A HEGEL-KÉP? REFLEXIÓK A HEIDELBERGI JOGFILOZÓFIAI ELŐADÁSOK MEGJELENÉSE KAPCSÁN\*

MOLNÁR M. LÁSZLÓ

A hegeli filozófia hatása tekintetében igen nagy szerepet játszó előadásokról készült hallgatói följegyzések jelentős szerepet játszanak már az elhunyt filozófus barátai által kiadott művekben is. Ezért, a hegeli életmű recepciója szempontjából, hatásuk jelentősége nem kisebb, mint a filozófus életében nyomtatásban megjelent műveinek. (Nem beszélve arról, hogy például filozófiatörténete nem is maradt fönn más formában.) Ma már mindenképpen ez a modern Hegel-filológia álláspontja. Így nem véletlen, hogy a hetvenes évektől kezdve sor került Hegel jogfilozófiai előadásainak publikálására. Karl-Heinz Ilting 1973—74-ben négy kötetben adta közre a berlini jogfilozófiai előadások szövegét a hallgatók lejegyzései alapján (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, I—IV. k., Frommann—Holzboog, Stuttgart—Bad Cannstadt), majd 1983-ban jelent meg a heidelbergi jogfilozófiai előadások szövege.

Karl-Heinz Iltinget az indította a berlini jogfilozófiai előadások publikálására, hogy a *Jogfilozófia* második kiadásában — amelyet Gans, a jogfilozófiai előadások Hotho illetve Griesheim által készített jegyzeteiből, „Függelék”-ekkel egészített ki — lényeges eltérést vélt fölfedezni a 280. § és az ahhoz illesztett függelék között. Ebből kiindulva vetette föl a kérdést, „(…) hogy Hegel egyébként előadásaiban milyen monarchiaelfogást képviselt, nevezetesen: vajon Hegel más előadásaiban is az 1822—23-as téli szemeszter előadásaihoz hasonló módon redukálta-e a monarchia funkcióját? E kérdés megválaszolásának kísérlete vezetett ehhez a kiadáshoz.”

Ezzel a szövegkiadással Ilting ugyanis a következőket kívánta bizonyítani: (1) 1819 májusa és novembere között Hegel a restauráció politikai vonalához igazodik. (2) 1819 októbere és 1820 júniusa között átdolgozza *Jogfilozófiáját*. (3) Fi-

lozófiája ilyen módon két részre, exoterikus és ezoterikus részre oszlik. (4) Az „igazi” Hegel liberális volt. (5) Ennek megfelelően úgy fogta föl saját tevékenységét, „mint egy látszólag mindenható, de végül is pusztulásra ítélt rendszer elleni, földalatti harc egy fajtáját”. (L. i.k., I.k. 29, 56—57. o.)

Az új szövegek értelmezésében Ilting érvelése nem jelentett áttörést vagy új koncepciót. Tulajdonképpen a restauráció viszonyaihoz való „alkalmazkodás” hipotézisét kívánta az új szövegek alapján igazolni. Ezt a tézist már 1822-ben publikálta egy recensens (lásd: Z. C., in: *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur*, újranyomatva in: Manfred Riedel: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* I. k., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975): „Az ilyen filozófia kétségtelenül mindenhez tud alkalmazkodni, ami éppen napirenden van. Ha liberális eszmék uralkodnak, akkor ez a filozófia azt fogja tanítani, ha a despotizmus ül a nyeregben, akkor a filozófiának ezt kell prédikálnia.” (I.k., 102. o.) Az „alkalmazkodási” hipotézis föltehetően első megfogalmazója azonban von Thaden volt, aki 1821. augusztus 8-án kelt, Hegelhez írt levelében az 1817-es, a württembergi alkotmányról író Hegelt állítja szembe az 1820-as, a *Jogfilozófiát* író Hegellel, és következtetésszerűen, korábbi nézeteihez képest visszalépéssel vádolta a mestert. Marx — aki az előadások szövegét persze nem ismerte, de a hegeli filozófiát minden kortársánál mélyebben sajátította el —, mint tudjuk, másképpen látta a kérdést 1841-ben írt doktori disszertációjában... Egyébként Henning Ottmann egy tanulmányában („Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1979/2, 227—243. o.) meggyőzően érvelt amellett, hogy a

\* Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Sieft, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider. Mit einer Einleitung von O. Pöggeler. (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 1. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, LIII+299 o.)

közzreadott szövegek egyetlen lényeges kérdésben, így a monarchiáról alkotott koncepcióban sem igazolják Ilting koncepcióját. Ottmann lényegében Marxszal azonos álláspontra jut ebben a kérdésben, amennyiben szerinte mindez „csak a rendszer problémájaként vitatható adekvátan”.

Heinrich Heine így írja le egy Hegellel folytatott, valószínűleg fiktív beszélgetését: „Mikor hajdan kedvetem szegte a mondás: „Minden ami van, ésszerű”, furcsán mosolygott, és megjegyezte, úgy is lehetne mondani: „Mindennek, ami ésszerű, lennie kell.”” A Heine által leírt beszélgetés mármost majdnem szó szerint megegyezik a most kiadott kötet, a heidelbergi jogfilozófiai előadások Wannenmann által lejegyzett szövegével, amelyben ez olvasható: „ami ésszerű, annak meg kell történnie”. (192. o.) A szöveg hitelességét persze kétségbe vonhatnánk — előadásjegyzet esetében ez a lehetőség mindig fennáll —, csakhogy esetünkben, érdekes módon, a hitelesség mellett szól, hogy Carové, aki Hegelnek már Heidelbergben is tanítványa volt, egy recenziójában idézi ezen jogfilozófiai előadások 137. és 170. §-át, melyek szövege a megfelelő helyen majdnem szó szerint megegyezik: A 137. § szinte szó szerint megegyezik. „Egy olyan népnél, amely a maga létében, szükségletében, önkényében és lelkiismeretében polgári társadalommá, általában a szabad én végtelenségének tudatává fejlődik, csak *alkotmányos monarchia* lehetséges.” (Wannenmann) — „Egy olyan népnél, amely polgári társadalommá, általában a szabad én végtelenségének tudatává fejlődik, csak *alkotmányos monarchia* lehetséges.” (Carové) Ez az egybeesés nyilván nem lehet a véletlen műve, és így már a Heine-féle elbeszélés is más színben tűnik fel. Nem valószínű, hogy Heine maga közvetlenül jutott ehhez az interpretációhoz; ezért fel kell tennünk, hogy a heidelbergi jogfilozófiai előadásoknak megfelelő szöveg Carové, illetve esetleg Gans közvetítésével terjedhetett. Carové egy ideig Hegel előadásainak repetense volt, és ismerte a heidelbergi jogfilozófiai előadásokat is. Gans pedig, jogfilozófiai előadásában, valószínűleg a heidelbergi verziót követte. Gans, az 1828—29-es jogfilozófiai előadásában a következőképpen értelmezte az 1820-as hegeli jogfilozófia hírhedt-híres tételét: „Ezzel a tétellel, „ami valóságos, az ésszerű stb.” egyúttal az is ki van mondva, hogy az, ami megjelenésében immanens jelentőségű, az ésszerű is, és hogy az ésszerűnek megvan az önmaga megvalósításához

szükséges ereje.” („*Naturrecht*”, in: *Philosophische Schriften*, hrsg. und eingeleitet von Horst Schröder, Akademie Verlag, Berlin 1971, 44. o.)

Ahhoz, hogy mindezt helyesen tudjuk értelmezni, először a szövegkörnyezetet kell szemügyre vennünk. Ezzel közelebb juthatunk az állítólagos „alkalmazkodás” hipotézisében foglaltak eldöntéséhez is. Lássuk a heidelbergi jogfilozófia 134. §-át. Hegel a következőkből indul ki: „Az első és legfontosabbnak tűnő kérdés, hogy kinek kell egy népben az alkotmányt megalkotni; csakhogy az alkotmány inkább egy nép jogi életének *magában és magáért-valóan létező alapja*, és lényegében nem lehet úgy tekinteni, mint valami csináltat és szubjektíve tételezettet. Abszolút oka a népszellemnek a történelemben kifejlődő elve.” Majd még egyszer megismétli a kérdést: „Kinek kell az alkotmányt megcsinálnia, a népnek vagy valaki másnak?” És a válasz: „senkinek, ez önmagát hozza létre”. Ennek megfelelően elveti a Rousseau által is megfogalmazott „társadalmi szerződés”-elvet, mint az alkotmány létrehozásának aktusát, mert „abban csak az egyén tetszése, önkénye van meg, vajon bele akar-e menni a szerződésbe, vagy sem. A népszellem azonban szükségszerű, és pusztán meg kell ismerni, és ez a tudás nem lehet az egész nép ügye, hanem csak a legműveltebbeké, a bölcseké.” A metafizikai alap, amelyet Hegel az alkotmányoknak tulajdonít, az, hogy a népszellem megnyilvánulásai: „Régebbi időkben a törvényhozást valami isteninek tekintették, Mózes Isten által adott alkotmányt. Mivel Athénban az alkotmány a polgárok közti viszály miatt már használhatatlan volt, Szolónra bízta az alkotmány kialakítását. Szolón az orákulumot használta autoritásnak. Thészeusz heroszként egyesítette a szétszórta élő népet. XVIII. Lajos sérthetetlen alkotmányt adott népének, a király mint legfőbb autoritás adta ezt az alkotmányt; minden liberális eszmét, amit a népszellem a forradalom óta kifejlesztett, felvett az alkotmányba. A népnek megvolt az a tompa tudata, hogy mi kell neki. A közvélemény, korunk ezen nagy emelője, lényegi alapját önmagában bírja, de éppúgy felületesség és hamis dolgok is vannak benne, és nem szabad magunkat pontosan ahhoz tartanunk. A népszellem igazságát (*das Wahre*), azt, amit a népszellem hozott létre, adta a király a népnek a chartában[...]. Az, hogy alkotmányt adott a népnek, csak az autoritás aktsa volt, a tartalom azonban a kifinomult népszellem.” (I. m. 189—191. o.)

Ez az elemzés, bár — metafizikai okokból — némileg összemossa különböző korok és népek sajátosságait, reális maggal is rendelkezik, különösen ami a közvélemény állapotát illeti egy alkotmány nélküli politikai rendszerben. Ezt Wilhelm von Humboldt 1819-ben, alkotmányügyi miniszterként így fejtette ki: „Egy monarchiában, amelynek nincs alkotmánya, az uralkodó pusztán hivatalnokaival áll szemben. A nép hangja pusztán hivatalnokainak szervein keresztül, vagy a szabályozatlan közvélemény, vagy a panasz útján, tehát csak pártatlan, sötét, vagy alacsonyabbrendű módon jut el hozzá. Anélkül, hogy a dolgok igazi állásáról tudósítani tudná, a közvélemény bizonytalanlanná vagy tanácstalanná teszi az uralkodót, és az uralkodó nagyon könnyen elveszíti boldog uralkodói mivoltának első feltételeit: a bizakodást és a kormányzás bizalmát.” („Zur ständischen Verfassung in Preussen”, *Gesammelte Schriften*, 12. k. 2. félkötet, Behrs Verlag, Berlin 1904, 390. o.)

Az abszolutizmus — amely a királynak a feudalizmus megszüntetése irányába tett lépéseként is értelmezhető — a politikai életben megfosztotta a rendeket a törvényhozásban való részvételtől. Így magánrendekké változtak. Azaz megindult a fejlődés a „polgári társadalom” és a „politikai állam” szétválásának irányába. Ez az állapot persze csak a polgári forradalmak eredményeként jöhet létre. Ezt emeli Hegel az ésszerűség metafizikai rangjára: „Ha a fejedelem úrrá lesz a hűbéreseket felett, akkor ésszerű alkotmány jöhet létre, legalább egy formális egész, és így történt ez Angliában és Franciaországban; a király legyőzte a hűbéreseket; megfordítva volt Németországban és Olaszországban. A népszellem a szubsztancia; ami ésszerű, annak meg kell történnie . . . Mármint azért, hogy mint valami az ősek által kivívott jelenik meg, jut az alkotmány egy magasabb autoritás külső alakjához; az igazi ésszerűség azonban a belső autoritás, a népszellemmel való megegyezés. Az alkotmány létrehozása szerződések által éppenhogy nem ésszerű, hanem pusztán formális. Az ésszerűnek azonban mindig segítenie kell önmagán, ez igaz, és fel kell adni azt a félelmet, hogy rossz alkotmányokat is csinálhatunk.” (191—192. o.)

Ennek megfelelően nem valamilyen népmozgalom vagy forradalom garantálja az ésszerűnek az

érvényesülését. Nem is lehet a politikai elméletnek olyan szerepe, hogy megfogalmazza az „ésszerű” realizálásának programját. Hegel a „Németország alkotmánya” című művének megírása óta elvileg elutasítja a valóságnak filozófiai koncepcióból kiinduló átalakítását. Elmélet és gyakorlat politikai viszonyát a következőképpen fogalmazza meg: „Tervek és elméletek annyiban formálnak igényt realitásra, amennyiben *megvalósíthatók*, értékük pedig ugyanannyi, akár léteznek a valóságban, akár nem; egy állam elmélete ezzel szemben csak annyiban állam- és alkotmányelmélet, amennyiben valóságos.” Vagyis elméletből kiindulva nem lehet államot szervezni, az elmélet csak a már létező valóság elmélete lehet. Ennek szellemében írja Németország egységesítéséről: „Ha minden fél nyerne azzal, hogy Németország egy állammá válik, egy ilyen esemény akkor sem lehet soha szándékos megfontolás eredménye, hanem csak erőszaké.” (*Frühe Schriften*, Theorie—Werkausgabe in 20 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, I. k. 473. ill. 580. o.) Emiatt nem lehet Hegelt egyszerűen a „porosz reformerek” közé számítani, amint azt Hermann Klenner teszi; még akkor sem, ha elvi összhang van Humboldt alkotmánytervezete és Hegel *Jogfilozófiája* között. („Preussische Eule oder gallischer Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform”, *Sitzungsberichte der AdW der DDR*, IG 1982, 131—132. o.)

Úgy vélem, sokkal jelentősebb újdonsága van ezeknek az előadásoknak, mint egy-egy „vado-natújnak” tűnő megállapítás. A heidelbergi jogfilozófiai előadások ugyanis — ellentétben a heidelbergi enciklopédiával — önállóan tárgyalják a „polgári társadalom” fogalmát. Ezen túlmenően pedig, már szerkezetük és tartalmuk szerint is, mintegy előlegzik a későbbi fejlődést. Itt nem térhetünk ki számos további, érdekes részletre. Azt azonban jeleznünk kell, hogy vizsgálatuk a Hegel-interpretáció alapvető kérdéseinek árnyaltabb, pontosabb megfogalmazását tenné lehetővé: így különösen a polgári társadalom, illetve politikai állam kérdéseit tárgyaló fejtegetések tekintetében. A konkrétabb tárgyalás pedig módosíthatja a Hegel-képet is.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME:

*Kocziszký Éva, Simon Ferenc:* József A. Tudományegyetem Bölcsészeti kar, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30—34; *N. Rózsa Erzsébet:* Kossuth Tudományegyetem Bölcsészeti kar, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1; *Csikós Ella:* Filozófiai Továbbképző Központ, 1064 Budapest, Izabella u. 46; *Poszler György, Balassa Péter, Kelemen János, Nyíri Kristóf, Koncz Ilona:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti kar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1; *Zoltai Dénes, Tordai Zádor:* Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10; *Kiss Lajos:* Bessenyei Gy. Tanárképző Főiskola, 4401 Nyíregyháza, Sóstói út 31/A; *Molnár M. László:* Műszaki Egyetem Filozófia tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3/9; *Wolfgang Heise:* DDR—1167 Berlin, Ahornstrasse 2, Német Demokratikus Köztársaság

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1985. X. 11. — Terjedelem: 27,30 (A/5) ív  
86 14981 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Hazai György

## CONTENTS

ÉVA KOCZISZKY: Time in Tragedy at Hölderlin and Sophocles .....	645
ERZSÉBET N. RÓZSA: Hegel's Notion of Man and the Wrong Infinity of the Demands .....	683
FERENC SIMON: A Reasonable Political Law (The Moments of Criticism and Reconciliation in Hegel's Political Writings) .....	698
ELLA CSIKÓS: Error in Exile (Critical Remarks on Hegel's Logic).....	719
GYÖRGY POSZLER: Genre Theory of Logic — The Logic of Genre Theory (Remarks on Hegel's Theory of Genres) .....	729
PÉTER BALASSA: „As an open razor...” (Essay on Georg Büchner's Woyzeck-Fragment and the Anthropology of the Pooors) .....	780

### DOCUMENT

The Most Ancient System-Program of German Idealism (Introduced by Dénes Zoltai) .....	805
SCHELLING: Lectures on the Method of Academical Study (Introduced by Dénes Zoltai; Notes by Zádor Tordai) .....	813

### REFLECTION

WOLFGANG HEISE: On the Historicity of the Truth of Poetry (Thoughts on Hegel) .....	908
ELLA CSIKÓS: Hegel in Hungarian .....	936
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Ferruccio Rossi-Landi 1921—1985</span> (János Kelemen) .....	945
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Ottó Beöthy 1904—1985</span> (Kristóf Nyíri) .....	946

### REVIEWS

LAJOS KISS: Language and History .....	947
ILONA KONCZ: A New Critical Edition of Hegel's Complete Works .....	949
LÁSZLÓ M. MOLNÁR: Does Our Notion of Hegel Change? Reflections on the Occasion of the Publication of the Lectures Held in Heidelberg on the Philosophy of Right .....	953

## СОДЕРЖАНИЕ

Ева Коциски: Время трагедии у Гельдерлина и Софокла.....	645
Эржебет Н. Розса: Понимание Гегеля о человеке и плохая бесконечность потребностей .....	683
Ференц Шимон: Рациональное право государства (Моменты критики и примирения в политических работах Гегеля) .....	698
Элла Чикош: Сосланная неправота (Критические замечания о логике Гегеля) .....	719
Дьердь Послер: Теория жанров логики — Логика теории жанров (Замечания о теории жанров Гегеля) .....	729
Петер Балаша: «Как открытая бритва...» (Опыты о Войцек-фрагментах Георга Бюхнера и об антропологии бедных) .....	780

### ДОКУМЕНТ

Древнейшая системная программа немецкого идеализма (Введение: Денеша Зольтаи) .....	805
Шеллинг: Лекции о методе академических учеб (Введение: Денеш Зольтаи; Замечания: Задор Тордаи) .....	813

### ОБЗОР

Вольфганг Гейзе: Об историчности правды поэзии (Размышления о Гегеле) .....	908
Элла Чикош: Гегель по венгерски .....	936
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Феруччо Росси-Ланди 1921—1985</span> (Янош Келемен) .....	945
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Отто Бёти 1904—1985</span> (Криштоф Ньери) .....	946

### РЕЦЕНЗИИ

Лайош Киш: Язык и история .....	947
Илона Конц: Новое критическое издание полного собрания сочинений Гегеля.....	949
Ласло М. Мольнар: Изменяется-ли наше понимание Гегеля (Размышления по поводу публикации гейдельбергских лекций о философии права) .....	953

Ára: 70 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapütleiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest V., József nádor tér 1., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 612 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizethető és példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 210,— Ft

Egy szám ára: 35,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat, H-1389 Budapest, Pf. 149.